20

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

İBN HALDÛN, Ebû Zekeriyyâ

(أبو زكريّا ابن خلدون)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn et-Tûnisî (ö. 780/1378-79)

Meşhur tarihçi İbn Haldûn'un kardeşi, devlet adamı, tarihçi, edip ve şair.

734 (1333) yılında Hafsîler'in başşehri Tunus'ta doğdu. Yemen-Hadramut asıllı bir Arap kabilesine mensup olup fetihten sonra Endülüs'te İşbîliye (Sevilla) şehrine yerleşen bir aileden gelmektedir. Devlet yönetiminde etkili şahsiyetlerin yetiştiği aile, İşbîliye'nin hıristiyanların eline düştüğü VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Kuzey Afrika'ya göç ederek Sebte'ye (Ceuta) ve daha sonra Tunus'a yerleşti. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ, Tunus'ta ağabeyi Abdurrahman ile birlikte iyi bir tahsil gördü ve dinî ilimler yanında şiir ve edebiyat sahasında da temayüz etti. İbn Berrâl ve Ebû Abdullah el-Vâdîâşî gibi çoğu Endülüs asıllı olan hocalardan ders aldı, ayrıca babasından Arapça okudu. Oğullarının tahsiline büyük önem veren babaları, Tunus'u işgal ederek 1347-1349 yılları arasında hâkimiyeti altında tutan Merînî Hükümdarı Ebü'l-Hasan el-Mansûr'un beraberindeki âlimlerden Âbilî'yi onlara özel hoca tutmuştu. İki kardeş dört yıl süreyle bu hocadan özellikle aklî ve tabiî ilimlerle tarih sahasında önemli ölçüde faydalandılar. Yahyâ'nın edebî şahsiyetinin oluşmasını etkileyen diğer bir ilim adamı da Tunus'taki uzun ikameti sırasında evlerinde kalan ve Merînî hükümdarları Ebû Saîd ile oğlu Ebü'l-Hasan'a kâtiplik yapan Endülüslü Abdülmüheymin b. Muhammed el-Hadramî'dir.

Yahyâ'nın hayatı hakkında çok az bilgi mevcuttur. Mağrib'de yetişen meşhurlar üzerine eser yazan müellifler ağabeyinden dolayı onu daima ihmal etmişlerdir. Kendisiyle ilgili sınırlı bilgiler, ağabeyinin meşhur tarihinin Berberîler'e ait bölümü ile kendi hal tercümesini verdiği "et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn" başlığını taşıyan hâtime kısmında ve diğer yazarlara ait bazı tarih kitaplarında dağınık olarak yer almaktadır. Yahyâ da Buġyetü'r-ruvvâd adını taşıyan tek eserinin birkaç yerinde yaptığı görevlerle ilgili kısa

açıklamalarda bulunmuştur.

Muhtemelen babasının ölümünden sonra Tunus’tan ayrılan Yahyâ, o yıllarda yıldızı parlamaya başlayan ve 755’te (1354) Merînî sultanı tarafından kâtip tayin edilecek olan ağabeyi Abdurrahman’la birlikte veya onun ardından Merînî başşehri Fas’a gitti. Nitekim kendisi, Nasrî Sultanı Ganî-Billâh’ın 757’de (1356) Fas’a gönderdiği Ebü’l-Berekât İbnü’l-Hâc el-Billifîkī’yi hocaları arasında göstermektedir. Gırnata ile kültürel bağlantıları sebebiyle bu dönemde önemli bir fikrî gelişme yaşayan Fas’ta bulunması Yahyâ’ya edebî sanatlar ve özellikle inşâ sahasında yetişme fırsatı verdi. Onun fikrî ve edebî gelişmesinde, 760 (1359) yılında tahtından

uzaklaştırılan Nasrî sultanıyla birlikte Fas’a sürgün gelerek bir yıl kalan ve 773’te (1371) Tilimsân’a iltica eden büyük ilim ve devlet adamı Lisânüddin İbnü’l-Hatîb önemli rol oynamıştır.

Yahyâ’nın siyasî hayatı 761 (1360) yılında, ağabeyi Abdurrahman’la birlikte yanında bulunduğu Fas Merînî Sultanı Ebû Sâlim tarafından Bicâye’yi (Bougie) istirdad için gönderilen Hafsî hânedanından Prens Ebû Abdullah Muhammed’in hâcibi olarak görevlendirilmesiyle başladı. Yahyâ, Bicâye’yi geri almayı başaramayan Ebû Abdullah tarafından Abdülvâdî Hükümdarı II. Ebû Hammû Mûsâ’ya elçi olarak gönderildi (764/1362). Birkaç ay sonra da II. Ebû Hammû Mûsâ ile bizzat görüşmek üzere Tilimsân’a giden Ebû Abdullah’a refakat etti. Ebû Abdullah’ın 765 (1364) yılında Bicâye’yi barış yoluyla geri almasından sonra Yahyâ hâciblik görevini ağabeyine devretmek durumunda kaldı. Çünkü o sırada Abdurrahman emîrin davetiyle Bicâye’ye gelmiş ve önceden kendisine verilmiş söz dolayısıyla Yahyâ’nın yürütmekte olduğu hâcibliğe getirilmişti; Yahyâ ise kâtibü’l-inşâlığa nakledildi.

767 (1366) yılında Kostantîne emîri Ebü’l-Abbas Ahmed’in orduları Bicâye’yi ele geçirip İbn Haldûn kardeşlerin velinimeti olan Ebû Abdullah’ı öldürdüler. Abdurrahman şehri Ebü’l-Abbas’a teslim etti ve onun hizmetine girdi. Ancak bir süre sonra araları bozulunca şehirden kaçarak Devâvide Arapları’nın reisi Ya‘kūb b. Ali’ye sığındı; Yahyâ ise yakalanıp Bûne’de (Bone) hapse atıldı ve bütün mal varlığına el konuldu. Fakat bir süre sonra o da kaçmayı başardı ve ağabeyinin yanına Biskre’ye gitti (768/1367).

Burada bulunduğu sırada Abdülvâdî Sultanı II. Ebû Hammû Mûsâ tarafından Devâvide Arapları nezdinde ara bulucuk yapmakla görevlendirildi; başarıya ulaşmasından sonra da Tilimsân'a davet edilerek Divân-ı İnşâ'da kâtibü's-sırlığa tayin edildi (Receb 769 / Şubat-Mart 1368). Ancak ağabeyi Abdurrahman bu konuda farklı bilgi vermekte ve Ebû Hammû ile Devâvide Arapları'nın anlaşmasını kendisinin sağladığını ve daha sonra yerine vekâleten kardeşi Yahyâ'yı hükümdara gönderdiğini söylemektedir (et-Taʿrîf, s. 102-103). II. Ebû Hammû'nun Endülüs kültürüne hayranlığı, orada yetişen değerli ilim, edebiyat ve devlet adamı İbnü'l-Hatîb'den çok faydalanmış olan Yahyâ'yı bu göreve getirmesinde ve onu maiyeti erkânı arasına almasında etkili olmuştur (Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VI, 396).

Abdülvâdî sarayındaki bu görevi dolayısıyla rahata kavuşan Yahyâ'nın, Tilimsân'ın Merînîler'in eline geçmesiyle durumu yine bozuldu. Önce başşehrinden çıkmak zorunda kalan mağlûp II. Ebû Hammû ile birlikte Devâvide Arapları'nın hâkimiyeti altındaki bölgeye sığındı; daha sonra peşlerinden gelen Merînî ordularının yaklaşmakta olduğunu duyunca Ebû Hammû'dan ayrıldı ve tekrar Tilimsân'a döndü (772/1371). Yahyâ'nın kendisine büyük iyiliklerde bulunan Ebû Hammû'yu en zor zamanında terketmesi, o sırada aralarının bozuk olmasına ve sultanın onun samimiyetinden şüphelenmeye başlamasına da bağlanmıştır. Özellikle ağabeyi Abdurrahman'ın Tilimsân'ı ele geçiren Merînîler için çalışması ve Devâvide Arapları'nı kendilerine sığınan Ebû Hammû'yu topraklarından çıkarmaya yönlendirmesi muhtemelen bu şüpheyi arttırmıştır. Aynı yıl, daha önce Fas'ta bir yıl sürgün hayatı yaşayan Endülüslü devlet ve ilim adamı Lisânüddin İbnü'l-Hatîb de Merînî Sultanı Abdülazîz'e sığındı. İbnü'l-Hatîb'in gelişi Tilimsân'da edebî hayatı canlandırdı. Diğer taraftan İbnü'l-Hatîb eski dostları İbn Haldûn kardeşlerin Merînî sultanı, devlet ricâli ve ulemâ sınıfıyla ilişki kurmalarına yardım etti. Yahyâ edebî kişiliğinin teşekkülünde, özellikle şiir hususunda İbnü'l-Hatîb'den çok etkilenmiştir. Bu etki, Buġyetü'r-ruvvâd adlı eserinde görüldüğü gibi tarih yazıcılığında, tasannu ve tekellüfe dayanan sanatlı nesir anlayışında ve o dönemde yaygın olan edebî üslûplara hâkimiyetinde de söz konusudur.

Merînî Sultanı Abdülazîz'in vefatının (774/1372) ardından Yahyâ, İbnü'l-Hatîb'le birlikte Fas'a gitti. Onların ayrılmasından bir süre sonra da II. Ebû

Hammû eski başşehri Tilimsân'ı geri aldı. O sıralarda Yahyâ, hâmisi Merînî Veziri İbn Gāzî'nin ölümü ve hocası İbnü'l-Hatîb'in Gırnata sarayının isteği doğrultusunda yakalanıp hapse atılması sebebiyle Fas'ta zor günler geçirdi. Sonunda tekrar eski sultanı Ebû Hammû'ya dönmeye karar verdi ve İbnü'l-Hatîb'in bir kasidesini sunmak bahanesiyle Tilimsân sarayına gitti. Ebû Hammû da onu tekrar sır kâtipliğine getirdi (776/1374). Fakat Ebû Hammû'nun iki oğlu arasındaki ihtilâf Yahyâ'nın durumunu yeniden güçleştirdi. Şehzadelerin büyüğü veliaht Ebû Tâşfîn, Vehrân (Oran) valiliğinin kardeşi Ebû Zeyyân'dan alınıp kendisine verilmesini istiyordu. Sultanın emriyle bu işi oyalayan Yahyâ, Ebû Tâşfîn'in düşmanlığını üzerine çekti. Nihayet onun görevlendirdiği adamlar 780 yılı Ramazanında (Aralık 1378 - Ocak 1379) Yahyâ'yı pusuya düşürüp öldürdüler. Genç yaşta öldürülen kâtibinin katillerini bulup cezalandırmayı isteyen Ebû Hammû, bu cinayetin oğlu tarafından tertiplenmiş olduğunu öğrenince suçluları aramaktan vazgeçti. Yahyâ b. Haldûn güzel ahlâkı ve geniş kültürü ile tanınmıştı.

Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn'un tek eseri Buġyetü'r-ruvvâd fî ẕikri'l-mülûk min Benî ʿ Abdilvâd'dır. Cezayir'de hüküm süren Abdülvâdîler hânedanının tarihi olan eser, devletin kuruluşundan müellifin vefatına kadar geçen süreyi ele alır; II. Ebû Hammû'nun emriyle bu hânedanın tarihini ve özellikle de onun zamanını anlatmak için yazılmıştır. Müellifin, sır kâtipliğinin sağladığı imkânlarla resmî belgelerin tamamını görüp istediklerini kullanarak tam bir vukufla kaleme aldığı eser II. Ebû Hammû dönemi hakkındaki en önemli kaynağı teşkil eder. Yahyâ, kitapta edebî sanatlarla süslü secili bir dil kullanmış ve büyük bir edip ve şair olduğunu ortaya koymuştur. Onun ayrıca siyasî olaylar yanında, Tilimsân sarayında âlimlerin katıldığı edebî toplantıları zarif bir üslûpla anlattığı ve saray şairlerinin pek çok şiirini eserine aldığı görülür ki bu bilgiler, Abdülvâdî başşehrindeki ilmî ve fikrî hayat açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak Yahyâ, eserinde iktisadî ve içtimaî konulara girmemesi ve Tilimsân'ın Merînî istilâsı altında kaldığı 737-759 (1336-1358) yılları arasındaki tarihine önem vermemesi yüzünden tenkide uğramıştır. Eser ilk olarak Alfred Bel tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Buġyetü'r-ruvvâd: Histoire des Beni Abd al-Wâd, rois de Tlemcen, I-II, Alger, 1904-1913; Encyclopaedia of Islam'ın Türkçe'ye çevrilişi sırasında bir hata yapılmış ve Bel'in neşrinin Brosselard ile Bergès'in Tilimsân

hakkındaki eserlerinin [adları için bk. İA, I, 102] Arapça metin ve Fransızca tercümeleri olduğu söylenmiştir [a.e., V/2, s. 744]). Kitap daha sonra Abdülhamîd Hâciyât tarafından neşredilmiş (bk. bibl.), bu arada nâşir, Bel'in görmediği başka yazma nüshalardan da faydalanarak onun gözünden kaçan bazı hataları düzeltme imkânı bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn, Buġyetü'r-ruvvâd (nşr. Abdülhamîd Hâciyât), Cezayir 1980, neşredenin girişi, I, 7-76; İbn Hazm, Cemhere, s. 460-461; İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. M. M. Antuna), Paris 1937, s. 70-71, 77-79, 82-85; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 13; II, 143-169; III, 497-516; IV, 593-604; İbnü'l-Ahmer, Müstevdaʿu'l-ʿalâme (nşr. Muhammed Türkî et-Tûnisî - Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Tıtvân 1384/1964, s. 65; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 379-380, 418; a.mlf., et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, bk. İndeks; Makrîzî, Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde (nşr. Muhammed Kemâleddin), Beyrut 1992, I, 131-141; II, 442-447; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VI, 389-399, 510, 515-517; VII, 133-135; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż, Rabat 1398/1978, I, 238-242, 246-247; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 76-77; Serkîs, Muʿcem, I, 97-98; Brockelmann, GAL, II, 312-313; Suppl., II, 340; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 211; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 228; Muhammed Talbî, İbn Ḫaldûn, Tunus 1973, s. 6-16; Abdülhamîd Hâciyât, Ebû Ḥammû Mûsâ ez-Zeyyânî: ḥayâtühû ve âs̱âruh, Cezayir 1394/1974; a.mlf., "ʿAbdurraḥmân b. Ḫaldûn ve tercemetühü'ş-şaḫṣiyye", Mecelletü's̱-S̱eḳāfe, sy. 77, Cezayir 1983, s. 34-47; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü İbn Ḫaldûn, Tunus 1979; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, II, 224-227; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib mine'l-fetḥi'l-İslâmî ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Rabat 1983, I, 101-103; Mustafa Ebû Dayf, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye fi'l-Endelüs, Dârülbeyzâ 1983, s. 270-275, 476, 501; Cum'a Şîhâ, el-Fiten ve'l-ḥurûb ve es̱eruhâ fi'ş-şiʿri'l-Endelüsî, Tunus 1414/1994, I, 315-327; M. J. Viguera, "Müsnedü İbn Merzûḳ", el-Kürrâsâtü't-Tûnisiyye, XXVI/103-104, Tunus 1978, s. 61-86; R. Arié, "Les relations entre le

royaume nasride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391”, Relaciones de la peninsula Ibérica con el Magreb, XIII-XVI, Madrid 1988, s. 21-40; Alfred Bel, “Abdülvâdîler”, İA, I, 102; a.mlf., “İbn Haldûn”, a.e., V/2, s. 743-744; a.mlf., “Ibn Khaldūn”, EI² (İng.), III, 831-832; Mv.M (Mülhak), II, 92; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Ḫaldûn”, DMBİ, III, 441-444.

Câsim el-Ubûdî

İBN HALEF

(ابن خلف)

Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilvehhâb el-Kâtib (ö. 437/1046’dan sonra)

Fâtımîler’in Dîvân-ı İnşâ’ının önde gelen kâtiplerinden.

Hayatı hakkında yaptığı görev dışında bilgi yoktur. Doğum ve ölüm tarihleri tesbit edilememekte, ancak 437’de (1046) Mevâddü’l-beyân adıyla tanınan kitabının yazımını sürdürdüğü bilinmektedir (s. 396). Habbâl el-Mısrî’nin Vefeyâtü ḳavm mine’l-Mıṣriyyîn ve nefer sivâhüm’ünde (bk. bibl.) Şevval 455’te (Ekim 1063) öldüğünü söylediği Ebü’l-Hasan Ali b. Halef ez-Zeyyât adlı kişinin İbn Halef olması muhtemeldir.

Mevâddü’l-beyân, Dîvân-ı İnşâ’da görev yapan kâtipler için yazılmış bir el kitabıdır; ancak çeşitli bölümlerinde edebî nazariyeler üzerinde önemle durulduğu görülmektedir. Müellif özellikle dördüncü ve beşinci bölümlerde İbnü’l-Mu‘tez (ö. 296/908) ve Kudâme b. Ca‘fer’in (ö. 337/948 [?]) başlattığı terminoloji geleneğini tahlil eder ve onların kullandığı teknik terimler hakkında bilgi verip sık sık nakillerde bulunur; ancak yaptığı tahlillerin pek orijinal olduğu söylenemez. Diğer bölümlerde İbnü’l-Mu‘tez ve Kudâme’den başka Ebû Ali el-Fârisî, Ali b. Îsâ er-Rummânî, Ebû Ali Muhammed b. Hasan el-Hâtimî’den alıntılar yapar. Terimler ve tarifler hakkında en sık başvurduğu kaynak ise İbnü’l-Mu‘tezz’in Kitâbü’l-Bedîᶜ adlı eseridir. Mevâddü’l-beyân Dîvân-ı İnşâ’daki kâtiplerin sahip olmaları gereken bilgileri, yazışmalarda uymaları zorunlu esas ve gelenekleri ihtiva etmesi ve ayrıca o dönemin sosyopolitik hayatı hakkında sağlıklı bilgiler vermesi açısından Fâtımî tarihi için birinci elden bir kaynaktır; nitekim Kalkaşendî Ṣubḥu’l-aᶜşâ ve Ḍavᶜu’ṣ-ṣubuḥ’ta sık sık ona atıflarda bulunur.

On bölümden oluştuğu anlaşılan Mevâddü’l-beyân’ın sadece eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 4128) muhafaza edilen yazmanın sekizinci bölümünün bir kısmı ile dokuz ve onuncu bölümleri kayıptır. Keşfü’ẓ-ẓunûn’da adı yanlış olarak

Mevâridü'l-beyân şeklinde verilen eseri (II, 1888) ilim âlemine etraflıca tanıtan ve müellifi hakkında ilk araştırmayı yapan Abdülhamîd Sâlih'tir (Arabica, XX/2 [1973], s. 192-200). Daha sonra Hüseyin Abdüllatîf kitabın tamamını (Tripoli 1982), Hâtim Sâlih ed-Dâmin de belâgatla ilgili ikinci ve üçüncü bölümlerini (el-Mevrid, XVII/2 [1988], s. 131-157; XVII/3 [1988], s. 120-152) yayımlamıştır. Fuat Sezgin de eserin bir tıpkıbasımını yapmıştır (Frankfurt 1986).

İbn Halef eserinde Âletü(Âlâtü)'l-Küttâb adıyla bir kitap yazdığını (s. 326) ve Kitâbü'l-Ḫarâc adlı bir başkasını da yazmak istediğini (s. 31) söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Halef, Mevâddü'l-beyân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 31, 326, 396; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-7; Habbâl, Vefeyâtü ḳavm mine'l-Mıṣriyyîn ve nefer sivâhüm (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1416/1995, s. 162; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 432; VII, 78; X, 389; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1888; Abdel Hamid Saleh, "Une source de Qalqašandī, Mawādd al-bayān, et son auteur, ʿAlī b. Ḫalaf", Arabica, XX/2, Leiden 1973, s. 192-200; a.mlf., "Ibn Khalaf", EI² Suppl. (İng.), s. 390; S. A. Bonebakker, "A Fatimid Manual for Secretaries", AION, nuova serie, XXVII (1977), s. 295-337; Hâtem Sâlih ed-Dâmin, "Mevâddü'l-beyân li-ʿAlî b. Ḫalef el-Kâtib", el-Mevrid, XVII/2, Bağdad 1988, s. 131-157; XVII/3 (1988), s. 120-152; Abbâs Huccet Celâlî, "İbn Ḫalef", DMBİ, III, 459.

Asri Çubukçu

İBN HÂLEVEYH

(ابن خالويه)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî (ö. 370/980)

Arap dili ve kıraat âlimi.

290 (903) yılında Hemedan'da doğduğu sanılmaktadır. Çocukluk dönemini Hemedan'da geçirdi. 314'te (926) tahsil amacıyla Bağdat'a gitti. İbn Mücâhid'den Kur'an ilimleri ve kıraat; İbn Düreyd, Niftaveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'den nahiv ve edebiyat; Gulâmu Sa'leb olarak tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid'den lugat; Muhammed b. Muhalled el-Attâr ve diğer âlimlerden hadis okudu.

İbn Hâleveyh, Bağdat'taki tahsilini tamamladıktan sonra Yemen'e giderek bir süre Zemâr kasabasında ikamet etti. Bu sırada Yemenli şair Hemedânî'nin (İbnü'l-Hâik) şiirlerini ve "ed-Dâmiga" adlı kasidesini bir divanda toplayarak şerhetti (DİA, XVII, 182). Dımaşk, Meyyâfârikīn ve Humus'ta verdiği derslerle şöhreti yayılınca Hamdânîler'in merkezi olan Halep'e gitti ve emîr Seyfüddevle tarafından saray hocalığına tayin edildi. Emîrin sevgisini ve takdirini kazanan İbn Hâleveyh hânedanın diğer üyeleri tarafından da saygı gördü ve Seyfüddevle'nin vefatından sonra da saraydaki saygınlığını korudu. Başta Seyfüddevle ve çocukları olmak üzere hânedana mensup birçok kişinin hocası oldu. Seyfüddevle'nin huzurunda şair Mütenebbî ile dil ve edebiyat üzerine münâzara ve mübâhaselerde bulundu. Mütenebbî'yi destekleyen ders arkadaşı Ebü't-Tayyib el-Lugavî ile rekabet halinde olan

İbn Hâleveyh (a.g.e., X, 345) ayrıca dil âlimi Ebû Ali el-Fârisî ile de aralarında birçok münâzara ve yazışmalar olmuştu. İbn Hâleveyh Halep'te vefat etti.

Lugat, nahiv ve kıraat sahalarında derinleşen İbn Hâleveyh, bu alanlarda

telif ettiği eserlerin hâtimelerine imzasını atarken isim zincirinde yer alan "Hüseyin" ve "İbn" kelimelerinin "nun"larını uzatarak yazdığından "Zünnûneyn" lakabıyla da anılmıştır (İbn Hacer, II, 267). Dilini düzeltmek için nahiv okumak istediğini söyleyen bir kimseye elli yıldır nahiv okuduğu halde dilini düzeltecek kadar Arapça öğrenemediğini söylemesi, bazı müelliflerin iddia ettiği gibi (meselâ bk. Delcî, s. 133) nahiv bilgisinin zayıf olduğunu değil bu ilmin ne kadar geniş ve kapsamlı olduğunu gösterir. Kûfe dil mektebine temayülü ağır basmakla birlikte Basra mektebinin de görüşlerine yer veren İbn Hâleveyh bu alanda birçok eser kaleme almıştır. Kaynaklar onun ders okutmasının yanında bir müddet de Medine'de Mescidi Nebevî'de hadis yazdırdığını kaydetmektedir. Önde gelen talebeleri arasında kıraat âlimi Ebü't-Tayyib İbn Galbûn, ünlü edip Ebû Bekir el-Hârizmî, kadı ve edip Muâfâ en-Nehrevânî, şair Ebû Firâb el-Hamdânî, nahiv âlimi Saîd b. Sâid el-Fârikī, edip Muhammed b. Abdullah es-Selâmî, kıraat âlimleri Hasan b. Süleyman ile Ebû Ali Hüseyin b. Ali er-Rehâvî gibi simalar bulunmaktadır.

Bazı kaynaklar, İbn Hâleveyh'in Ehl-i beyt'i ve on iki imamın hayatını konu alan Kitâbü'l-Âl adlı eserini delil göstererek onun Şiî-İsmâilî olduğunu, ancak Sünnî olan Seyfüddevle'den bunu gizlediğini ileri sürerken (meselâ bk. İbn Hacer, II, 267; Hasan es-Sadr, s. 86) bazıları da Sünnî ve Şâfiî olduğunu kaydetmektedir (meselâ bk. Sübkî, III, 269; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 529).

Eserleri. A) Dil ve Edebiyat. 1. el-Elifât. Birçok kaynakta adı yanlış olarak el-Elḳāb şeklinde kaydedilen eserde Arapça'da elif, hemze ve türleriyle i'lâl, ibdâl, tahfif, hazif gibi bunların çeşitli durumları incelenmiştir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1402/1982). 2. Leyse fî kelâmi'l-ʿArab. Arap dilindeki şâz, nâdir ve garîb kelimelere ve onların kullanımlarına dair bir sözlük olup İbn Hâleveyh'in en tanınmış eseridir. Müellifin bütün bilgi ve kabiliyetini ortaya koyduğu çalışmada "leyse fî kelâmi'l-ʿArab keẕâ ..." (Arap dilinde şu yoktur ...) şeklindeki kalıplaşmış ifade tekrar edildiğinden esere bu ad verilmiştir. H. Derenbourg Hebraica (American Journal of Semitic Languages, X [Chicago 1893-1894], s. 88-105; XIV [1897-1898], s. 81-93; XV [1898-1899], s. 33-41, 215-223; XVIII [1901-1902], s. 36-51) ve Ahmed Emîn eş-Şinkīṭî'nin (Kahire 1327/1909) yayımladığı eser ayrıca eṭ-Ṭurafü'l-behiyye içinde basılmış (Kahire 1330), daha sonra da Ahmed

Abdülgafûr Attâr (Kahire 1957, 1979) ve Muhammed Ebü'l-Fütûh Şerîf (Kahire 1395/1975) tarafından neşredilmiştir. Bazı kaynaklarda müstakil bir eser olarak kaydedilen, aslana dair 500 ismin yer aldığı Esmâʾü'l-esed adlı eser Leyse fî kelâmi'l-ʿArab'ın bir bölümüdür. 3. er-Rîḥ (Risâle fî esmâʾi'r-rîḥ). Eserde Arapça'da rüzgâr için kullanılan kelimeler ve bunların etimolojik açıklamaları gibi konular ele alınmıştır. Eseri ilk defa Samuel Magelberg, İbn Hâleveyh'e ait olarak yayımladığı Kitâbü'ş-Şecer ile birlikte neşretmiş (Berlin 1909), daha sonra Ignace J. Kratchkovski (Islamica, II [London 1926], s. 331-343), Hâtim Sâlih ed-Dâmin (el-Mevrid, III/4 [Bağdad 1974], s. 220-232) ve Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Medine 1404/1984) tarafından neşirleri yapılmıştır. Hâtim Sâlih ed-Dâmin neşrinde risâlede yer almayan konuyla ilgili diğer kelimeler derlenerek eserin sonuna eklenmiştir. 4. Şerḥu Dîvâni Ebî Firâs el-Ḥamdânî. İbn Hâleveyh, öğrencisi olan Ebû Firâs el-Hamdânî'nin divanını hem derlemiş hem de şerhetmiştir. Nahle Kalfât tarafından yapılan hatalı ve eksik bir neşrinden sonra (Beyrut 1900, 1910) Sâmî ed-Dehhân eseri ilmî usullere uygun olarak yayımlamış (I-III, Beyrut 1363/1944, 1959, 1966), daha sonra Muhammed Altuncî tarafından da neşredilmiştir (Dımaşk 1408/1987). 5. Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd. Müellifin hocası İbn Düreyd'in eserinin şerhi olup Mahmûd Câsim Muhammed'in İbn Ḫâleveyh ve cühûdühû fi'l-luġa adlı kitabı içinde (Beyrut 1407/1986, s. 157-557), ayrıca Fahreddin Kabâve (Beyrut 1994) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hâleveyh'in öğrencisi Rebîa b. Muhammed el-Ma'merî ve Muhammed b. Ebü'l-Fütûh'un ihtisar ettiği şerhin Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 4231/4) anonim bir ihtisarı daha mevcuttur. 6. Ġarâʾibü ḫalḳı'l-insân. İnsan organlarına dair isim, sıfat ve deyimleri ihtiva eden bir lugatçe olup Mahmûd Câsim ed-Dervîş tarafından neşredilmiştir (el-Mevrid, XVIII/2 [Bağdad 1989], s. 142-151). 7. İştiḳāḳu'ş-şühûr ve'l-eyyâm. Ay ve gün isimleriyle sıfatlarının etimolojisine dair bir lugatçedir (Göttingen 1854). 8. el-Cümel fi'n-naḥv. Meşhed'de (nr. 994/2) bir nüshası mevcuttur. 9. Şerḥu Faṣîḥi S̱aʿleb. Bir nüshası Amerika'da Brinston Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Garet [Jaoda], nr. 4025). 10. İntiṣâru İbn Ḫâleveyh li-S̱aʿleb. Ebû İshak ez-Zeccâc tarafından Sa'leb'in el-Faṣîḥ'ine yapılan eleştirilere reddiye olarak yazılmıştır (Haydarâbâd 1317).

B) Kur'an İlimleri (Kıraat). 1. İʿrâbü'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelühâ. Müellifin günümüze ulaşmayan İʿrâbü'l-Ḳurʾân'ının hülâsası olup (bk. s. 3-4) eserde

yedi kıraatin sebepleri ve i‘rabları, şâz kıraatler, âyetlerin anlamları ve nüzûl sebepleri gibi konular ele alınmıştır. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn müellifi, eseri ve nüshalarını tanıtan uzun bir mukaddimeyle birlikte eserin ilmî neşrini yapmış (I-II, Kahire 1413/1992) ve bu neşre bazı indeksler ilâve etmiştir. 2. İʿrâbü s̱elâs̱îne sûre. Târık sûresiyle başladığı için kaynaklarda eṭ-Ṭârıḳıyyât, eṭ-Ṭârıḳıyye ve İʿrâbü âyât mine'l-Ḳurʾân adlarıyla da anılan eser yoğun şekilde etimolojik açıklamalar içermektedir. Eser, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Muallimî'nin yardımıyla Freitz Krenkow (Sâlim Krenkow) (Haydarâbâd-Kahire 1360/1941), ayrıca İbrâhim Selîm (Kahire 1409/1989) ve M. M. Fehmî Ömer (Kahire 1991) tarafından yayımlanmıştır. Muhammed b. Halîl b. Muhammed el-Basravî eseri ihtisar etmiş olup bu ihtisarın Dublin Chester Beatty Library'de bir nüshası bulunmaktadır. Eserin diğer bir ihtisarından da söz edilmektedir (İʿrâbü'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, neşredenin girişi, s. 66). 3. Muẖtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân (ḳırâʾât) min Kitâbi'l-Bedîʿ. G. Bergsträsser tarafından neşredilmiştir (Kahire 1934). Daha sonra ofset baskıları yapılan bu neşre Hellmut Ritter Almanca ve Arthur Jeffery İngilizce birer mukaddime yazmışlardır. 4. el-Bedîʿ fi'l-ḳırâʾât (i's-sebʿ). (nşr. Arthur John Arberry, Budapest 1948). Müellif bu eserine Ḥavâşi'l-Bedîʿ adıyla bir hâşiye yazmıştır. 5. el-Ḳırâʾât (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 85; el-Câmiatü'l-Arabiyye, Kıraat, nr. 52).

İbn Hâleveyh'e şu eserler de nisbet edilmekte olup bunların ona aidiyeti tartışmalıdır: 1. el-ʿAşerât fi'l-luġa. On değişik anlamı bulunan kelimelere dair altmış babdan meydana gelen bir tür sözlüktür. Her babın on kelime ihtiva etmesi düşünülmüşse de bazı bablarda daha az kelime bulunduğu görülmektedir. Eser P. Brunnle tarafından İbn Hâleveyh'e izâfe edilerek yayımlanmıştır (Leiden 1900). Ancak Muhammed Cebbâr el-Muaybid bu eserin Ebû Ömer ez-Zâhid'e (Gulâmu Sa‘leb)

ait olduğunu ve öğrencisi İbn Hâleveyh'in ilâveleri ve rivayetiyle zamanımıza intikal ettiğini kaydeder. Nitekim Yahyâ Abdürraûf Cebr, kitabı Ebû Ömer ez-Zâhid'e nisbet ederek İbn Hâleveyh rivayetiyle yeniden neşretmiştir (Amman 1984). 2. Kitâbü'ş-Şecer (ve'n-nebât). Ağaç isimleri ve sıfatlarıyla ilgili sözlük mahiyetinde bir eser olup Samuel Nagelberg tarafından İbn Hâleveyh'e izâfe edilerek yayımlanmıştır (Berlin 1909). İbrâhim Yûsuf es-Seyyid ise eserin Ebû Zeyd el-Ensârî'ye ait olduğunu ve

İbn Hâleveyh tarafından rivayet edildiğini kaydeder (Ebû Zeyd el-Enṣârî, s. 54). Enver Ebû Süveylim ve Muhammed eş-Şevâbike eseri Kitâbü'ş-Şecer ve'l-keleʾ adıyla Ebû Zeyd el-Ensârî'ye nisbet ederek yayımlamışlardır (MMLAÜr., XVII/45 [Amman 1413/1993], s. 119-223). 3. el-Ḥücce fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Yedi meşhur kıraatle ile bunların lugavî ve filolojik dayanaklarını konu alan eser Abdülâl Sâlim Mekrem tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1971).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Teẕkire, Taḳfiyetü me'ttefeḳa lafẓuhû va'ḫtelefe maʿnâhü li'l-Yezîdî, el-Ḥaşerât, el-Kül ve'l-baʿż, Kitâbü Lâ, Kitâbü Ledün ve keʾeyyin, Kitâbü'l-Mâʾât, Esmâʾüllâhi'l-ḥüsnâ, Esmâʾü'l-ḥayye, Esmâʾü sâʿâti'l-leyl, el-İştiḳāḳ, İştiḳāḳu Ḫâleveyh (Hâleveyh kelimesinin etimolojisi), Aṭraġaşşe (Ebraġaşşe) fi'l-luġa, el-Âfıḳ fi'l-luġa, Kitâbü'l-Âl (el-İmâme), Taṣnîfü'l-firâse, el-Câmiʿ li'l-müşterek, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Hâẕûr (Ebû Ali el-Fârisî'nin, Meʿâni'l-Ḳurʾân'ından dolayı Zeccâc'ı eleştiren el-Eġfâl adlı eserine reddiye olup Fârisî buna Naḳżü'l-Hâẕûr adlı bir reddiye yazmıştır), eṣ-Ṣalâtü'l-vüsṭâ, Mâ yünevvenü ve mâ lâ yünevvenü fi'l-Ḳurʾân, el-Mübtedâʾ (el-Mübtedeʾ) fi'n-naḥv, el-Müfîd, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱, el-Maḳṣûr ve'l-mevdûd, el-Emâlî, Mişkâtü'l-ʿayn, Kitâbü'l-Mecd fi'l-ḳırâʾat (Adudüddevle için yazdı), Zinbîlü'l-müdevvir (müdevvin), Şerḥu Dîvâni İbni'l-Ḥâʾik, Şerḥu Ḳaṣîde fî ġarîbi'l-luġa li-Nifṭaveyh, Şerḥu Kitâbi'l-Maḳṣûr ve'l-mevdûd li'bni Vellâd, Risâle fî Ḳavli "rabbenâ leke'l-ḥamd milʾe's-semâvât", el-Aḫbâr fi'r-riyâż.

İbn Hâleveyh'in hayatı ve eserleri hakkında Mahmûd Câsim Muhammed (bk. bibl.) ve İbrâhim Muhammed Ahmed el-İdkâvî (Baḥs̱ fî cühûdi İbn Ḫâleveyhi'n-naḥviyye [Kahire 1408/1988]) tarafından çalışmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hâleveyh, İʿrâbü'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelühâ (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1413/1992, s. 3-4, 13, ayrıca bk. neşredenin

girişi, s. 7-104; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 130; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 107; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1967, s. 311-312; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 200-205; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 324-327; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 433-434; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 101-102; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 269; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 297; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 237; Delcî, el-Felâke ve'l-meflûkûn, Necef 1385, s. 132-134; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 267; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 529; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 86, 123, 602, 1272 vd.; Brockelmann, GAL, I, 130-131; Suppl., I, 190; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 248; C. Zeydân, Âdâb, Beyrut 1978, I, 611; İbrâhim Yûsuf es-Seyyid, Ebû Zeyd el-Enṣârî ve eṡerühû fî dirâsâti'l-luġa, Riyad 1400/1980, s. 54; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 520-522; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 86-87; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 149-150; Mahmûd Câsim Muhammed, İbn Ḫâleveyh ve cühûdühû fi'l-luġa, Beyrut 1407/1986; Abdülâl Sâlim Mekrem, "Kitâbü'l-Ḥücce li'bn Ḫâleveyh fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ", RAA, XLV (1970), s. 342-357; a.mlf., "İbn Ḫâleveyh el-Luġavî ve nisbetü Kitâbi'l-Ḥücce ileyh", el-Lisânü'l-ʿArabî, VIII/1, Rabat 1971, s. 502-520; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, "Nisbetü'l-Ḥücce ilâ İbn Ḫâleveyh lâ teṣiḥḥu", a.e., VIII/1 (1971), s. 521-523; Subhî Abdülmün'im Saîd, "Nisbetü'l-Ḥücce ilâ İbn Ḫâleveyh iftirâʾün ʿaleyh", MMLADm., XLVIII (1973), s. 645-671; a.mlf., "On the Misattribution of the Work al-Ḥujja to Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Khalawayh", IQ, XVII/3-4 (1973), s. 125-139; Mâzin el-Mübârek, "Leyse fî kelâmi'l-ʿArab li'bn Ḫâleveyh", RAA, XLIX (1974), s. 426-435; Ali Hüseyin el-Bevvâb, "Kitâbü'l-Elifât li'bn Ḫâleveyh", el-Mevrid, XI/1, Bağdad 1982, s. 73-75; XI/3 (1982), s. 135-150; Mahmûd Câsim ed-Dervîş, "Kitâbü Leyse fî kelâmi'l-ʿArab li'bn Ḫâleveyh", a.e., XV/2 (1986), s. 181-198; a.mlf., "Ġarâʾibü ḫalḳı'l-insân li'bn Ḫâleveyh", a.e., XVIII/2 (1989), s. 142-151; M. Faruk Toprak, "Ibn Hālavayh ve Kitāb Laysa", DTCFD, XXXVI/1-2 (1993), s. 203-209; C. van Arendonk, "İbn Hâleveyh", İA, V/2, s. 744; A. Spitder, "Ibn Khālawayh", EI² (İng.), III, 824-825; Reşit Özbalıkçı, "Ebü't-Tayyib el-Lugavî", DİA, X, 345.

Hüseyin Tural

İBN HALFÛN

(ابن خلفون)

Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Ezdî el-Endelüsî (ö. 636/1239)

Hadis hâfızı.

555’te (1160) Endülüs’ün batısında Atlas Okyanusu kıyısındaki Evnebe köyünde doğdu. Muhtemelen dördüncü dedesi olan Halfûn’a (Halefûn) nisbetle İbn Halfûn diye tanındı. İşbîliye’ye (Sevilla) yerleşti. İbn Beşküvâl, Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, Ebû Bekir İbnü’l-Ced, İbn Zerkūn, Ebû Bekir en-Neyyâr, Ebü’l-Abbas b. Mikdâm, Ebü’l-Bekā Yaîş b. Kadîm gibi âlimlerden hadis dinledi; Ebü’l-Kāsım b. Melcûm’dan icâzet aldı. İbn Müsdî, İbn Ebü’r-Rebî‘, Ebû Bekir İbn Sittünnâs (Seyyidünnâs) ve Ruaynî onun talebelerinden bazılarıdır. İbnü’l-Ebbâr, kendisiyle 626 (1229) yılının ramazan ayında İşbîliye’de kitapçılar çarşısında karşılaştığını, ancak ondan hadis dinlemediğini belirtmiştir. Endülüs’ün değişik yörelerinde yaptığı kadılıklarla takdir toplayan İbn Halfûn gözlerini kaybettikten sonra Zilkade 636’da (Haziran 1239) doğduğu köyde vefat etmiştir.

İbn Halfûn, rivayet konusunda titiz davranan ve hadis ilimlerini iyi bilen bir âlim olup kendisinden İşbîliye’de uzun süre faydalandığını söyleyen Ruaynî de onun bu yönüne işaret etmiş, münekkit hâfızlardan ve bu sahanın son temsilcilerinden biri olduğunu söylemiştir. Zehebî ise İbn Halfûn’un herhangi bir rivayetinin kendisine ulaşmadığını, ancak Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin bir şahıs aracılığı ile ondan bazı hadisler rivayet ettiğini belirtmiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 72).

Eserleri. 1. Esmâʾü şüyûḫi’l-İmâm Mâlik b. Enes. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾında kendilerinden rivayette bulunduğu şeyhlerle onların hocaları ve talebeleri hakkında bilgi veren eser Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb tarafından neşredilmiş (Kahire 1990), ancak Abdülazîz es-Sâvrî bu neşrin hemen her satırında hatalar bulunduğunu ortaya koymuştur

(ʿÂlemü’l-kütüb, XIII [1412/1992], s. 191-200). 2. el-Müfhim fî (el-Muʿlim bi-esmâʾi) şüyûḫi’l-Buḫârî ve Müslim. Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerindeki şeyhleriyle ilgili olan bu çalışmanın iki cilt olduğu belirtilmekte, eserin 655’te (1257) istinsah edilen bir nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mustalah, nr. 374). 3. el-Münteḳā fî ricâli’l-ḥadîs̱ (el-Münteḳā fî esmâʾi’l-eʾimmeti’l-merḍıyyîn ve’s̱-s̱iḳāti’l-muḥaddis̱în ve’r-ruvâti’l-müştehirîn mine’t-tâbiʿîn femen baʿdehüm, el-Münteḳā fî esmâʾi’r-ricâl). Beş (veya dört) cilt olduğu belirtilmektedir (İbnü’l-Ebbâr, I, 350; Ruaynî, IV, 54).

İbn Halfûn’un bunlardan başka kaynaklarda şu eserleri zikredilmektedir: et-Taḳrîb fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ ve

şürûṭihî ve ṣıfati ruvâtihî (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve ṣıfâtü neḳaletih), Müsnedü ḥadîs̱i Mâlik b. Enes, Telḫîṣu eḥâdîs̱i’l-Muvaṭṭaʾ, et-Taʿrîf bi-esmâʾi aṣḥâbi’n-nebî ʿaleyhi’s-selâm, el-Muḫarrec ḥadîs̱ühüm fî Kitâbi’l-Câmiʿ li’l-Buḫârî ve’l-Müsnedi’ṣ-ṣaḥîḥ li-Müslim b. el-Ḥaccâc, Şüyûḫu Ebî Dâvûd es-Sicistânî, Şüyûḫu Ebî ʿÎsâ etTirmiẕî, Şüyûḫu Ebî Muḥammed b. el-Cârûd elleẕîne revâ ʿanhüm fî Kitâbihi’l-Münteḳā, Refʿu’t-temârî fî esmâʾi men tüküllime fîhi min ricâli’l-Buḫârî, oğlu Ebû Ca‘fer için kaleme aldığı Erbaʿûne ḥadîs̱, Eġālîṭu Yaḥyâ b. Yaḥyâ el-Endelüsî fî Muvaṭṭaʾi Mâlik rivâyetühû ʿanh, es̱-S̱iḳāt, Kitâb fi’l-fıḳh, Meşyeḫatü İbn Zerḳūn.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Halfûn, Esmâʾü şüyûḫi’l-İmâm Mâlik b. Enes (nşr. M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1990, neşredenin girişi, s. 6-7; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, I, 350; Ali b. Muhammed er-Ruaynî, Bernâmecü şüyûḫi’r-Ruʿaynî (nşr. İbrâhim Şebbûh), Dımaşk 1381/1962, IV, 54-55; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 71-72; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1400-1401; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 631-640, s. 284-285; Safedî, el-Vâfî, II, 218; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 492-493; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 185; Îżâḥu’l-meknûn, I, 119; II, 530, 570; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 114; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 210, 247, 419, 442; Mahlûf, Şeceretü’n-

nûr, I, 181; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 261; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 61; Sezgin, GAS, I, 463-464; Abdülazîz es-Sâvrî, "Esmâʾü şüyûḫi'l-İmâm Mâlik b. Enes li'bn Ḫalfûn", ʿÂlemü'l-kütüb, XIII, Tâif 1412/1992, s. 191-200; a.mlf., "İbn Ḫalefûn el-Evnebî min aʿlâmi'l-ḥadîş bi'l-Endelüs", Âfâḳu'ṣ-ṣeḳāfe ve't-türâṣ, IV/14, Dubai 1417/1996, s. 72-89.

Abdülkadir Şenel

İBN HALLÂD el-BASRÎ

(ابن خلاّد البصري)

Ebû Alî Muhammed b. Hallâd el-Basrî el-Mu‘tezilî (ö. IV./X. yüzyılın ortaları [?])

Basra ekolüne bağlı Mu‘tezile kelâmcısı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesi dikkate alınarak Basra'da doğduğu ve orada yaşadığı söylenebilir. Tahsil amacıyla Bağdat'a gidip Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) derslerine katıldığı bilinmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın bildirdiğine göre İbn Hallâd, Ebû Hâşim'e önce Askerimükrem'de, daha sonra Bağdat'ta olmak üzere iki ayrı dönemde öğrencilik yaptı (Fażlü'l-i῾tizâl, s. 324). Öğrenimini tamamlayıp Basra'ya döndükten sonra kitap yazmak ve öğrenci yetiştirmekle meşgul oldu. Ebû Abdullah el-Basrî onun en meşhur öğrencisidir. Edip ve âlim olarak tanıtılan İbn Hallâd ihtiyarlık çağına girmeden vefat etti. Görüşleri hakkında da yeterli bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte onun, daha çok Mu‘tezile'nin Basra ekolünü etkilemiş olan hocası Ebû Hâşim'e ait kelâmî görüşleri benimsediğini söylemek mümkündür. Bu husus, görüşlerine yer veren Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinin incelenmesinden anlaşılmaktadır. İbn Hallâd, "lutuf nazariyesi"nin bir sonucu olarak isbât-ı vâcibe ve temel konulara ilişkin bilgileri insanda doğuştan yaratmasını Allah için vâcip kabul eder. Yine ona göre rızık insanın meşrû olarak faydalandığı şeydir. Buna göre kişinin meşrû çerçevenin dışında sahip olduğu imkânlar rızık statüsüne girmez (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, s. 153; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 75; XI, 30; XII, 494; XIII, 155; İbnü'l-Murtazâ, s. 107).

Kaynaklarda İbn Hallâd'a Kitâbü'l-Uṣûl, eş-Şerḥ veya Şerḥu'l-Uṣûl adlarıyla anılan bir eser nisbet edilir ve bu eserin Basra'nın tanınmış Mürcie temsilcilerinden Ebü't-Tayyib Muhammed b. İbrâhim'in görüşlerini reddetmeye önem vererek öncelikle "vaîd" konusunu işlediği kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 222; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-i῾tizâl, s. 324; İbnü'l-

Murtazâ, s. 105). Şerḥu'l-Uṣûl, tamamlanmamış bir eser olup eksik kalan kısımlarının Kādî Abdülcebbâr tarafından ikmal edildiği kabul edilir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 20, 24, 26-28). Aynı eserin, Zeydiyye imamlarından Nâtık-Bilhak tarafından çeşitli ilâveler yapılmak suretiyle Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl adıyla genişletildiği belirtilmektedir (Brockelmann, I, 698; Madelung, LXIII/1 [1986], s. 10). Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin de eş-Şerḥ'in özellikle ilâhî sıfatlar ve tabiat felsefesi konularına ilişkin bahislerine Ziyâdâtü'ş-Şerḥ adıyla geniş ilâveler yaptığı, bu şerhin eksik bir nüshasının British Museum'da (nr. 8613) bulunduğu tesbit edilmiştir (Martin, s. 389-390). Öte yandan Ebû Rîde tarafından, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'ye ait Dîvânü'l-uṣûl olması muhtemel görülerek yayımlanan (Kahire 1969) Fi't-Tevḥîd adlı hacimli kitabın Nîsâbûrî'nin Ziyâdâtü'ş-Şerḥ'inin bir bölümünden ibaret olduğu anlaşılmıştır (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, neşredenlerin girişi, s. 8; ayrıca bk. DİA, X, 213).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 222; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn (nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 153; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 8; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1393/1974, s. 319, 324-325, 328; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 20, 24, 26-28; a.mlf., el-Muġnî, IV, 75; XI, 30; XII, 494; XIII, 155; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 105, 107; Brockelmann, GAL Suppl., I, 698; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 337; Richard C. Martin, "The Identification of Two Mu'tazilite Mss", JAOS (1978), s. 389-393; Daniel Gimaret, "Les Usul al-Hamsa du qādī Abd al-Gabbār et leurs commentaires", AIsl., sy. 15 (1979), s. 68-73; a.mlf., "Ebn Kallād", EIr., VIII, 35-36; Wilferd Madelung, "Zu einigen Werken des Imāms Abū Tālib an-Nātiq bi'l-Haqq", Isl., LXIII/1 (1986), s. 5-10; J. Schacht, "Ibn Khallād", EI² (İng.), III, 832; Seyyid Ca'fer Seccâdî, "İbn Ḫallâd-ı Baṣrî", DMBİ, III, 439-440; Şerafeddin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", DİA, X, 84; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", a.e., X, 146; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Reşîd en-

Nîsâbûrî”, a.e., X, 213; Ahmed Mahmûd Subhî, “İbn Ḫallâd”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 241-243.

Metin Yurdagür

İBN HALLÂD er-RÂMHÜRMÜZÎ

(bk. RÂMHÜRMÜZÎ).

İBN HALLİKÂN

(ابن خلّكان)

Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282)

Vefeyâtü'l-aʿyân adlı eseriyle tanınan tarihçi, fakih, edip ve şair.

11 Rebîülâhir 608'de (22 Eylül 1211) Erbil'de (İrbil) doğdu. İlimle uğraşan bir aileye mensuptur. Dedelerinden Hallikân'a (Hallekân, Hıllikân) nisbetle İbn Hallikân lakabıyla ün yapmıştır. Babasını ve dedelerini sık sık övgüyle anmasından dolayı kendisine "hallikân" (geçmişinle övünmeyi bırak) denildiği veya ailesinin Erbil'in Hallikân adlı köyünden gelmesi sebebiyle bu lakabı taşıdığı da rivayet edilir (Vefeyât, neşredenin eki, VII, 17). Ona göre sülâlesi Abbâsîler'in ünlü vezir ailesi Bermekîler'in devamıdır. Babası, fetva konusunda güvenilir fakihlerden Erbil Muzafferiyye Medresesi müderrisi Şehâbeddin Muhammed b. İbrâhim'dir. Amcalarından Necmeddin b. İbrâhim, Erbil'in Mücahidiyye Medresesi'nde müderris, Hüseyin b. İbrâhim ise bir Şâfiî fakihi idi ve Yahyâ b. Muhammed el-Mekkî'den hadis okumuştu.

Ünlü tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr de babasının arkadaşları arasında yer alıyordu.

İki yaşında iken babasını kaybeden İbn Hallikân, onun Muzafferiyye Medresesi'n-deki halefi Şerefeddin İbn Yûnus el-İrbilî'nin öğrencisi oldu; ayrıca Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed Radıyyüddin en-Nîsâbûrî ile Zeyneb bint eş-Şa'rî'den (Ümmü'l-Müeyyed eş-Şa'riyye) icâzet aldı. Muzafferiyye Medresesi'nden sonra Ebü'l-Berekât İbnü'l-Müstevfî'nin ilim, Şeyh Cemâleddin b. Sinnîre'nin şiir ve edebiyat meclislerine devam etti. 621'de (1224) Ebû Ca'fer Muhammed b. Hibetullah b. Mükerrem es-Sûfî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuyup rivayet yetkisi aldı. 625'te (1228) filozof Esîrüddin el-Ebherî'den Erbil Dârülhadisi'nde ilm-i hilâf dersleri aldı.

İbn Hallikân, on sekiz yaşına geldiğinde öğrenimini sürdürmek amacıyla Musul'a gitti ve Kemâleddin İbn Yûnus, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi edip ve âlimlerle bir araya gelerek onlardan pek çok şey öğrendi. Arkasından Harran üzerinden Halep'e geçip baba dostu Bahâeddin İbn Şeddâd'ın medresesine misafir oldu ve evindeki hadis meclislerine, ayrıca Ebû Bekir Cemâleddin el-Mâhânî'nin, onun ölümünden sonra da Seyfiyye Medresesi fakihlerinden Ebû Abdullah Necmeddin Muhammed el-Habbâz el-Mevsılî'nin derslerine katıldı ve ona Gazzâlî'nin el-Vecîz'ini okuyup rivayet yetkisi aldı. Daha sonra ediplerle görüşmeye başladı ve Muvaffakuddin Ebü'l-Bekā İbn Yaîş en-Nahvî'ye İbn Cinnî'nin el-Lümaʿ adlı eserini okudu. Bu sırada İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Yâkūt el-Hamevî ile tanışarak onlardan faydalandı; ayrıca Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin hadis ve Arapça derslerine devam etti. İbn Şeddâd'ın 632'de (1234) ölümünden sonra Dımaşk'a gidip hadis, tefsir ve fıkıh âlimi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den ders aldı. Dımaşk'ta bir müddet kaldıktan sonra tekrar Halep'e döndü. Şair Ebü'l-Mehâsin eş-Şevvâ ile Şeytânü'ş-Şâm diye tanınan şair Ebü'l-İz Yûsuf el-Mâcin el-İrbilî'yi tanıdı. Halep'in onun ilmî şahsiyetinin oluşmasında önemli bir payı vardır; orada çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, bu arada birkaç defa Musul'a geçerek İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Kemâleddin İbn Yûnus ile görüşmüştür.

635 (1238) veya 636'da (1239) İskenderiye üzerinden Kahire'ye giden İbn Hallikân, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî ve İbn Berrî'nin öğrencileriyle görüşüp rivayet için icâzet aldı; 637'de (1240) Bahâeddin Züheyr divanını rivayet hususunda ona icâzet verdi. İbn Hallikân orada ayrıca İbn Matrûh ve daha başka şairlerle de tanışma imkânı buldu. 645'te (1247) Kādılkudât Bedreddin Yûsuf b. Hasan (Kādî Sincâr) tarafından nâip seçildi ve 659 (1261) yılında Memlük Sultanı I. Baybars'ın Suriye kādılkudâtlığına getirmesine kadar bu görevde kaldı. Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî kadılarının onun nâibi durumunda oldukları Suriye kādılkudâtlığına ilâveten vakıflar, camiler, hastahaneler ve Âdiliyye, Nâsıriyye, Azrâviyye, Felekiyye, Rükniyye, İkbâliyye ve Behesniyye medreselerinin idaresi de ona tevdi edilmişti. Ancak I. Baybars 664'te (1266) bu üç mezhep kadısına da kādılkudât unvanı verdi ve 669'da (1271) onu görevinden azletti. İbn Hallikân bunun üzerine Kahire'ye dönerek Fahriyye ve Ezher medreselerinde müderrislik yaptı; bu dönemde bazı maddî sıkıntılarla karşılaştıysa da kendisine önerilen yardım tekliflerini daima geri çevirdi.

Baybars'ın ölümünden sonra 676'da (1277) tekrar Suriye kādılkudâtlığına tayin edildi ve Dımaşk'a gelişinde büyük bir törenle karşılandı (677/1278). Safer 679'da (Haziran 1280) Sultan Kalavun'a baş kaldıran Dımaşk Valisi Sungur el-Eşkar'ı destekleyen İbn Hallikân, halkı isyana teşvik etmekle suçlanarak tutuklandı, ancak üç hafta sonra serbest bırakıldı ve sultanın emriyle yeniden kādılkudâtlığa getirildi. Fakat Kalavun 680 yılı başında (1281) Dımaşk'a geldikten üç gün sonra onu tekrar azletti.

İbn Hallikân 26 Receb 681'de (30 Ekim 1282) Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn dağı eteklerinde toprağa verildi. Hadis, fıkıh, tarih, siyaset, kitâbet, şiir ve edebiyat alanında temayüz etmiş geniş kültüre sahip bir ilim adamı idi. Mütevazi, yumuşak huylu, fasih konuşan, hoşsohbet, cömert, adaletli bir kadı ve nezih bir kişi olarak tanınmıştır. Zengin bir kütüphaneye sahipti. Mağripli, Endülüslü, Suriyeli, Iraklı ve Mısırlı tarihçilerin pek çok kitabını okuyup değerlendirmiş ve notlar almıştı. Bedreddin el-Merâgī (Tavîl) onun öğrencisi olmuş, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile Birzâlî de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

Eserleri. İbn Hallikân'ın günümüze ulaşan tek eseri Vefeyâtü'l-aʿyân ve en-bâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ s̱ebete bi'n-nak̄l evi's-semâʿ ev es̱betehü'l-ʿayân'dır. Kahire'de 654-672 (1256-1273) yılları arasında yazılan esere İbn Hallikân'ın, yazımını 22 Cemâziyelevvel 672 (4 Aralık 1273) tarihinde bitirdikten sonra da 680 (1281) yılına kadar ilâvelerde bulunduğu bilinmektedir. Eser, İslâm'ın başlangıcından itibaren kaleme alındığı döneme kadar yaşayan, herhangi bir alanda şöhrete kavuşmuş kadın ve erkek 800'den fazla kişinin biyografisini içerir. Sultanlar, emîrler, vezirler, eşraf, nahiv, lugat ve kıraat âlimleri, müfessirler, muhaddisler, kelâmcılar, çeşitli mezheplere mensup müctehidler, fakihler, kadılar, zâhidler, mutasavvıflar, mühendisler, filozoflar, astronomlar, astrologlar, tabipler, edip ve şairler, tarihçiler, coğrafyacılar, nesep âlimleri ve mûsikişinaslardan oluşan bu kişilerin hayat hikâyelerini eserleri, yaptıkları iyi işler ve ölüm tarihleriyle birlikte verir. Şahısların alfabetik sıraya göre ele alındığı esere birkaçı hariç ashap, tâbiîn ve halifeler dahil edilmemiştir. Kitap İslâm tarihinde kendi alanındaki en eski örnek sayılmaktadır. Çünkü daha önce yazılan biyografiler yalnız sahâbe, tâbiîn, müfessirler, fakihler, şairler, nahivciler, Şâfiîler, Hanbelîler yahut bir bölge veya şehre mensup kişiler gibi muayyen gruplara (tabakat) tahsis ediliyor, ayrıca asırlar esas tutularak

düzenleniyordu.

İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân'ı kaleme alırken tam adından da anlaşıldığı üzere daha önce yazılmış eserlerden, hocalarından ve kendi gözlemlerinden faydalanmıştır. Müellifin eserinde sadece ölüm tarihi kesin biçimde bilinen kişilere yer verdiği, çoğununki belli olmadığı için doğum tarihleri üzerinde fazla durmayıp yalnız bildikleriyle yetindiği, bu arada daha önceki eserlerde yanlış yazılmış bazı kelime ve isimlerin doğrularını tesbit ettiği görülür. Biyografileri verilen kişilerin yaşadıkları bölge ve dönemlerin geleneklerinden, sosyal hayatlarından da bahsettiği için eser yazıldığı tarihten itibaren büyük ilgiyle karşılanmıştır. Özellikle tarih, edebiyat, dil ve sosyoloji alanlarında araştırma yapmak isteyenlerin mutlaka başvurmaları gereken bir kaynak niteliğindedir.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan Vefeyâtü'l-aʿyân (Brockelmann, GAL, I, 398-400; Suppl., I, 561; Şâkir Mustafa, IV, 25-26) ilk defa Ferdinand Wüstenfeld tarafından neşredilmiştir (I-XIII, Göttingen 1835-1850). Baron Mac-Guckin de Slane de eseri yayımlamaya başlamış, fakat bir kısmını neşrettikten sonra (Paris 1832-1842) bu fikrinden vazgeçip eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (aş. bk.). Eser daha sonra Muhammed Abdurrahman el-Adevî (I-II, Bulak 1275), Muhammed Bâkır b. Abdülhüseyin Han es-Sadre'l-İsfahânî (I-II, Tahran 1284), Muhammed en-Neccâr (I-III, Kahire 1299), Nasr el-Hûrînî (I-II, Kahire 1310), Ahmed Yûsuf Necâtî (zı harfine kadar altı cüz, Mısır 1355),

Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-VI, Kahire 1367/1948) ve İhsan Abbas (I-VIII, Beyrut 1968-1972) tarafından yayımlanmıştır.

Vefeyâtü'l-aʿyân'ı, başta müellifin oğlu Mûsâ b. Ahmed olmak üzere Abdurrahman b. Cevher b. Abdülhay, Tâceddin İbnü'l-Esîr, İbn Habîb el-Halebî, Ahmed b. Abdullah el-Gazzî, Abbas er-Resûlî, Bedreddin el-Aynî, Muhammed Kāsım el-Mekkî, Muhammed b. Nâcî ve Riyâzü'r-Rûmî Kādı'ş-Şâm Muhammed b. Dâvûd gibi birçok kişi ihtisar etmiştir (Şâkir Mustafa, IV, 26-27). Ayrıca Muḫtaṣarü'l-bostân, Muʿcemü'l-ḳabâʾil ve'l-ḳurâ ve'l-büldâni'lletî ṣaḥḥaḥahâ ṣâḥibü Vefeyâti'l-aʿyân, Ḥadâʾiḳu'l-aʿyân adlarıyla yapılmış müellifi bilinmeyen muhtasarları da mevcuttur (yazma nüshalar ve günümüze ulaşmayan diğer muhtasarlar için bk. a.g.e., IV, 27-

28). Esere zeyil yazanların bazıları da şunlardır: Fazlullah b. Ebü'l-Fahr ed-Dımaşkī es-Sukāî, İbn Şâkir el-Kütübî, İbnü'l-Kādî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Zeynüddin el-Irâkī, Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemenî (a.g.e., IV, 28). İbn Hicce, kırk kaynaktan yaptığı seçmeleri ihtiva eden S̱emerâtü'l-evrâḳ (fi'l-muḥâḍarât) adlı eserine Vefeyâtü'l-aʿyân'dan bazı alıntılar yapmıştır.

Vefeyâtü'l-aʿyân, Zahîrüddin Erdebilî, Yûsuf b. Ahmed b. Muhammed Osman ve Kebîr b. Üveys b. Muhammed el-Latîfî (Kadızâde) tarafından Farsça'ya (yazma nüshaları için bk. a.g.e., IV, 28-29), Riyâzî ve Mısır Valisi Abdi Paşa'nın emriyle Vekilzâde Yûsuf tarafından Türkçe'ye (a.g.e., IV, 29; Babinger, s. 195) çevrilmiştir. Ayrıca Dramalı Hasan Haydar'ın yaptığı Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân adlı bir Türkçe çeviri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4882). Rodosîzâde Muhammed eseri özet olarak Türkçe'ye çevirmiş ve Tercüme-i Vefeyâtü'l-a'yân adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (İstanbul 1280); ancak tercüme sırasında aslına sadık kalınmadığı için bu yayın fazla itibar görmemiştir. Kitap, Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Ibn Khallikan's Biographical Dictionary adıyla dört cilt halinde İngilizce'ye çevrilmiş (Paris 1842-1871; Beyrut 1970), Ali Cevâd Tâhir tarafından da Mülâḥaẓât ʿalâ Vefeyâti'l-aʿyân adlı ilmî bir çalışmaya konu edilmiştir (Beyrut 1977). Ayrıca Zübeyir Bilâl İsmâil İbn Ḫallikân: ḥayâtühû ve âs̱âruh (Bağdat 1979); Abdüsselâm Hârûn Muʿcemü muḳayyedâti İbn Ḫallikân (Kahire 1987), Hasan Şümeysânî Şemsüddîn İbn Ḫallikân Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir (Beyrut 1411/1990), Fahreddin Muhammed Yûsuf Âmir Menhecü'l-baḥs̱i'l-edebî ʿinde İbn Ḫallikân (Libya 1990) adıyla ilmî çalışmalar yapmışlardır. Bunun dışında İbn Hallikân'ın edebiyata dair bazı mecmuaları bulunduğu rivayet edilmektedir (Safedî, VII, 308).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, neşredenin girişi, I, 5-13; ayrıca bk. neşredenin eki, VII, 5-107; a.e.: Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (trc. Mac-Guckin de Slane), Beyrut 1970, tercüme edenin önsözü, s. V-XL; Tâcü'l-ʿarûs,

“ẖlk” md.; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 215-216, 235-236; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1381/1961, II/7, s. 22; Zehebî, el-ʿİber, III, 347; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 14-15; Safedî, el-Vâfî, VII, 308-316; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 110-118; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 279-280, 311; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 253-254; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 192-193; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü’l-cevheriyye fî târîḫi’ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, II, 577-580; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, I, 7; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 93-94; Brockelmann, GAL, I, 398-400; Suppl., I, 561; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 95-102; Nikita Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 57-60; Sarton, Introduction, II/2, s. 1120-1121; Ali Cevâd et-Tâhir, Mülâḥaẓât ʿalâ Vefeyâti’l-aʿyân, Beyrut 1977; Selâhaddin Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 116-119; Babinger (Üçok), s. 195; C. Zeydân, Âdâb, II, 167-169; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 41-42; Abdüsselâm M. Hârûn, Muʿcemü muḳayyedâti İbn Ḫallikân, Kahire 1407/1987; Fahreddin M. Yûsuf Âmir, Menhecü’l-baḥs̱i’l-edebî ʿinde İbn Ḫallikân, [Baskı yeri yok] 1991 (Dârü’l-Arabiyye); Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerrihûn, Beyrut 1993, IV, 23-29; Gerhard Hoffmann, “Ibn Khallikān’s Biographies as a Source for Problems of Islamic Military History”, Actas XVI Congreso UEAT, Salamanca 1995, s. 243-248; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 151-152; Muhammed Takī Dâniş Pejûh, “Terceme-i Târîḫ-i İbn Ḫallikân be-Fârsî”, Kitâbdârî, VIII, Tahran 1306, s. 91-93; Muhammed Rızâ eş-Şebîbî, “İbn Ḫallikân el-Müʾerriḫ”, ME, XXXIV/2 (1962), s. 161-167; Sûfî Ziyâülhak, “Muḳaddimetü’t-taḥḳīḳ li-Kitâbi Vefeyâti’l-aʿyân li’l-Ḳāḍî İbn Ḫallikân”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXI/1, İslâmâbâd 1986, s. 35-44; J. W. Fück, “Ibn Khallikān”, EI² (İng.), III, 832-833; Ahmed Muhammed el-Hûnî, “Vefeyâtü’l-aʿyân li’bn Ḫallikân”, Tİ, III, 675-687; Sergei A. Shuiskii, “Khallikan, Ibn”, Dictionary of the Middle Ages, New York 1986, VII, 236; Sâdık Seccâdî, “İbn Ḫallikân”, DMBİ, III, 459-462.

Abdülkerim Özaydın

İBN HAMÂDU

(bk. İBN HAMMÂD es-SANHÂCÎ).

İBN HAMDÂN

(ابن حمدان)

Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî en-Nümeyrî (ö. 695/1295)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

603 (1206) yılında Harran'da doğdu. Fakih olan babasının yanı sıra İbn Ebü'l-Fehm ve İbn Cümey'den fıkıh dersleri aldı. Ayrıca Harran'da Ruhâvî, Fahreddin İbn Teymiyye, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Rûzbe el-Kalânisî; Halep'te Ebü'l-Haccâc Şemseddin Yûsuf b. Halîl ed-Dımaşkī; Şam'da Sâinüddin İbn Asâkir, Seyfüddevle Ebû Abdullah Muhammed b. Gassân el-Hazrecî ve Hasan b. Yahyâ b. Sabbâh el-Mahzûmî; Kudüs'te Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-İvekî gibi muhaddislerden hadis dinledi. Amcasının oğlu Mecdüddin İbn Teymiyye ile ilmî müzakereler yaptı. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî, Birzâlî ve İbn Seyyidünnâs gibi birçok âlim kendisinden rivayette bulundu.

Döneminin önemli muhaddis ve fakihlerinden kabul edilen İbn Hamdân, Hanbelî fıkhının fürû ve usulü yanında hadis, kelâm, hilâf, münazara, cebir ve edebiyat alanında da geniş bilgi sahibiydi. Çeşitli ilim merkezlerine yaptığı seyahatler sonunda yerleştiği Kahire'de bir müddet kadı nâibliği yaptı. Hayatının son dönemlerinde gözlerini kaybetti ve 6 Safer 695 (15 Aralık 1295) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî. Fetvada, fetva veren ve soran kişilerde aranan şartları açıklayan yedi bölümlük küçük hacimli bir eser olup hadisleri Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından tahrîc edilerek yayımlanmıştır (Dımaşk 1380/1960, 1397/1977, 1404/1984). 2. er-Riʿâyetü'l-kübrâ. Hanbelî fıkhına dair olup II. cildine ait bir nüshası Chester Beatty Library'de (nr. 3541) bulunmaktadır. İbn Hamdân'ın Hanbelî fıkhıyla ilgili olarak er-Riʿâyetü'ṣ-ṣuġrâ adlı bir eser daha kaleme

aldığını belirtmektedir.

Müellifin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-Câmiʿu'l-muttaṣıl fî meẕhebi Aḥmed, el-Îcâz fi'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî, el-Vâfî, Muḳaddime fî uṣûli'd-dîn, Ḳaṣîde fi's-sünne, en-Nihâye, Şerḥu'l-Muḳniʿ. İbn Hamdân'ın biyografisine dair kaynaklarda geçmeyen, ancak Kâtib Çelebi tarafından kendisine nisbet edilen (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 565, 567)

Câmiʿu'l-fünûn (ʿulûm) ve selvetü'l-maḥzûn adlı coğrafyaya dair eserin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3834, 176 varak, nr. 3835, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 780; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 162; Suppl., II, 161-162) ona aidiyeti, gerek İbn Hamdân'ın coğrafyayla ilgilendiğine dair bir bilgi bulunmaması, gerekse bazı çağdaş araştırmalarda (Rosen, s. 175; Krachkowsky, I, 389; Sarton, III, 804) eserin müellifinin 732'de (1332) hayatta bulunduğunun kaydedilmesi sebebiyle oldukça şüpheli görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-ʿİber, III, 385; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 391; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddiṡîn (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 222; Safedî, el-Vâfî, VI, 360; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1953, II, 331-332; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 290-291; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 480; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 267, 565, 567, 908; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 428-429; V. Rosen, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique, St. Péetersbourg 1881, s. 175-177; Brockelmann, GAL, II, 162; Suppl., I, 691; II, 161-162; A. J. Arberry, A Handlist of the Arabic Manuscripts in the Chester Beatty Library, Dublin 1958, III, 20; I. Krachkowsky, Târîḫu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 388-389; II, 502; Sarton, Introduction, III, 804-805; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 362; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 39.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN HAMDÎS

(ابن حمديس)

Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Hamdîs es-Sıkıllî el-Ezdî (ö. 527/1133)

Endülüslü şair.

447'de (1055) Sicilya'nın doğu sahilindeki Sirakūse (Syracuse) şehrinde doğdu. Soyu, VII. yüzyılın sonlarında Afrika'ya hicret eden Yemenli Ezd kabilesine dayandığından Ezdî nisbesiyle de anılır. Ataları, Sicilya'nın fethinden sonra IX. yüzyılın başlarında buraya gelip yerleşmişti. XI. yüzyılın ortalarından itibaren Kuzey Afrika'da Benî Hilâl'in sebep olduğu karışıklıklar sırasında çok sayıda âlim, edip, tabip ve sanatkâr Sicilya'ya göç etmek zorunda kaldı. İbn Hamdîs, Sicilya'nın ilim ve kültür açısından kalkınmasına katkıda bulunan bu âlimlerden dil, edebiyat, matematik, fıkıh ve felsefe tahsil etti. Genç yaşta şiir yazmaya başladı. Normanlar'ın Sicilya'yı istilâ etmeleri üzerine 471'de (1078) Tunus'a gitti. Ertesi yıl Endülüs'e geçti. Sanatkârları himaye eden ve kendisi de şair olan İşbîliye (Sevilla) Emîri Mu'temid-Alellah'ın (İbn Abbâd) sarayına girmek istediyse de bu arzusunu gerçekleştiremedi. Ancak bir süre sonra Mu'temid tarafından davet edildi. Sarayda geçirdiği on üç yıl boyunca Mu'temid ve ailesi için kasideler yazan İbn Hamdîs hükümdarın esaret döneminde de ona olan bağlılığını sürdürdü. Murâbıtlar tarafından 484 (1091) yılında hâkimiyetine son verilen ve esir alınarak Mağrib'e götürülen Mu'temid'i hapse atıldığı Ağmat şehrinde sık sık ziyaret ederek şiirleriyle teselli etti. Bundan sonraki hayatını Ağmat, Mayurka (Majorka), Bicâye (Bougie) ve Mehdiye arasında dolaşarak geçiren İbn Hamdîs, himayesi altında bulunduğu kişilere kasideler yazarak geçimini sağlamaya çalıştı. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn Hamdîs Bicâye'de vefat etti. Mayurka'da öldüğü ve Endülüslü şair İbnü'l-Lebbâne'nin yanına gömüldüğü de rivayet edilmektedir.

Hayatının önemli bir bölümünü Endülüs'te geçirmesine rağmen İbn Hamdîs

vatanı Sicilya'yı unutamamış, Sicilya için şiirler nazmetmiştir. "Sıkılliyyât" olarak bilinen bu şiirlerin bir kısmını Sicilya'da henüz müslüman direnişinin devam ettiği sırada söylemiştir. Bu dönemdeki şiirlerinde hıristiyan saldırılarına karşı müslümanların Sicilya'yı savunmasını ve meydana gelen savaşları coşkulu bir dille tasvir etmiştir. Halkının cesaretini ve başarılarını övmüş, mâneviyatlarını yüksek tutmaya çalışmıştır (Dîvânü İbn Ḥamdîs [nşr. İhsan Abbas], şiir nr. 269, 270, 275). Bu şiirlerin son bölümleri vatan özlemine ayrılmıştır. Şair burada gurbet acısını tattığını anlatır, halkına seslenerek vatanlarını korumalarını ve hayatlarını orada sürdürmelerini tavsiye eder. Sıkılliyyât'ı oluşturan ikinci grup şiirler Sicilya'nın düşüşünden sonra söylenmiştir. Bu şiirler şairin vatanı için söylediği birer mersiye niteliğindedir (a.g.e., şiir nr. 157, 238). Şairin Sicilya dönemine ait diğer şiirlerinde ise daha çok aşk ve eğlence tasvirleri hâkimdir. Ancak vatanın düşman eline geçmesi onun eski neşesini kaybetmesine yol açmış, giderek ruhî hayatının ve sanat çizgisinin değişmesine sebep olmuştur. İbn Hamdîs'in Endülüs dönemi şiirlerinde tabii güzelliklerin tasviri ön plana çıkar. İngiliz şarkiyatçısı Hamilton Gibb, tabiata karşı aşırı sevgisini yansıtan tasvirlerinden dolayı İbn Hamdîs'i tabiat ve mitolojiden etkilenmiş romantik İngiliz şairi William Wordsworth'a (ö. 1850) benzeterek ondan Araplar'ın Wordsworth'u diye söz eder. İbn Hamdîs'in divanının önemli bir bölümünü methiyeler oluşturur. İşbîliye Hükümdarı Mu'temid b. Abbâd ve Kuzey Afrika'da hüküm süren Zîrî, Hammâdî ve Horasânî hânedanları ile Benî Hamdûn'un ileri gelenleri için yazdığı methiye ve mersiyeler yanında aile fertleri ve bazı dostları için de birçok mersiye nazmeden şairin divanında bir tek hicviye dahi bulunmaması dikkat çekmektedir. İbn Hamdîs'e göre şiir vezinli ve kafiyeli söz olmanın ötesinde derin anlam, engin duygu ve hayal boyutlarıyla insanı büyüleyen bir niteliğe sahip olmalıdır. Akıcı bir üslûbu olan şair açık ve anlaşılır bir dil kullanmış, muğlak ifadelerden kaçınmıştır. Şiirlerinde zaman zaman Abbâsî şairlerinden Buhtürî ve Mütenebbî'nin etkisi görülür. Bazı şiirlerinde "nekahet, tedavi, tıp, nabız, neşter" gibi kelimeler kullanması ve sağlık konusunda tavsiyelerde bulunmasından tıp ilmiyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır (a.g.e., şiir nr. 32, 86, 169, 170).

İbn Hamdîs üzerine çalışan ilk şarkiyatçı Michele Amari şairin Sicilya hakkında söylediği 589 beyitten oluşan eṣ-Ṣıḳılliyyât'ı yayımlamış (Leipzig 1857), bu şiirler İtalyanca'ya da çevrilmiştir (Turin 1881-1882). Şairin

divanı ilk olarak Amari'nin öğrencisi Celestino Schiaparelli tarafından neşredilmiştir (Roma 1897). Bu neşirde 6089 beyitten meydana gelen 360 şiir bulunmaktadır. İhsan Abbas divanı Vatikan nüshasını (nr. 447) esas alarak yeniden yayımlamış ve Schiaparelli'nin neşrinde yer almayan 200'den fazla beyit eklemiştir.

İbn Hamdîs'in birçok şiiri çeşitli Batı dillerine tercüme edilmiş (EI2 [İng.], III, 783), hayatı ve şiirleri hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Abdülmuğnî el-Minşâvî ile Mustafa es-Sekkā'nın Tercemetü İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî'si (Kahire 1347), Francesco Gabrieli'nin İbn Ḥamdîs'i (Mazara 1948), Zeynelâbidîn es-Senûsî'nin el-Vaṭaniyye fi'l-edebi'l-ʿArabî ve Dîvânü İbn Ḥamdîs ile (Tunus 1952) ʿAbdülcebbâr İbn Ḥamdîs (Tunus 1983) adlı çalışmaları, Sa'd İsmâil Şelebî'nin İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî'siyle (Kahire, ts.) İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî şâʿiren'i (Kahire 1406/1986) ve Muhyiddin Harîf'in İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî'si (Tunus 1989) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü İbn Ḥamdîs (nşr. C. Schiaparelli), Roma 1897, neşredenin girişi, VII-XIII; a.e. (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1960, neşredenin girişi, s. 1-26; İbn Hallikân, Vefeyât, Kahire 1367/1948, II, 381-383; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 290; A. von Schack, Poesien und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, Berlin 1855; M. Amari, Biblioteca arabosicula, Leipzig 1857, s. 517-573; Abdülmuğnî el-Minşâvî - Mustafa es-Sekkā, Tercemetü İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî, Kahire 1347/1929, tür.yer.; H. Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1937, s. 212, 289-290; Brockelmann, GAL Suppl., I, 474-475; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 168-170; Zeynelâbidîn es-Senûsî, el-Vaṭaniyye fi'l-edebi'l-ʿArabî ve Dîvânü İbn Ḥamdîs, Tunus 1952, tür.yer.; a.mlf., ʿAbdülcebbâr İbn Ḥamdîs, Tunus 1983, tür.yer.; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 47-48; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 79; H. A. R. Gibb, Arabic Literature: an Introduction, Oxford 1963, s. 96-97; J. Vernet, Literature Arabe, Barcelone 1968, s. 120; T. J. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, California 1974, s. 26, 205-212; İhsan

Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliyye, Beyrut 1985, s. 235-262; Saʻd İsmâil Şelebî, İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî, Kahire, ts., tür.yer.; a.mlf., İbn Ḥamdîs eṣ-Ṣıḳıllî şâʿiren, Kahire 1406/1986, tür.yer.; Abdürrahîm el-Berkūkī, “İbn Ḥamdîs”, el-Beyân, I (1911), s. 124, 599; H. Tâhâ er-Râvî, “İbn Ḥamdîs es-Ṣıḳıllî”, MMLADm., XXXVII/3 (1382/1962), s. 407-413; U. Rizzitano, “Maʿa İbn Ḥamdîs es-Ṣıḳıllî”, el-Fikr, VII/6 (1962), s. 563-570; a.mlf., “Ibn Ḥamdīs”, EI² (İng.), III, 782-783; Abdülemîr Selîm, “İbn Ḥamdîs”, DMBİ, III, 345-347.

M. Faruk Toprak

İBN HAMDÛN

(ابن حمدون)

Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfî'l-küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî (ö. 562/1167)

et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye adlı eseriyle tanınan edip, şair ve tarihçi.

Receb 495'te (Mayıs 1102) Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Yâkūt, ailesinin Seyfüddevle b. Hamdân b. Hamdûn'un soyundan geldiğini ve Benî Tağlib'e mensup olduğunu söyler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 185). Birçok edip ve yönetici yetiştiren ailenin tanınmış simaları arasında İbn Hamdûn'un babası filozof ve şeyhülküttâb Ebû Sa'd Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn, kardeşleri Ebü'n-Nasr Garsüddevle Muhammed ve Ebü'l-Muzaffer ile oğlu Ebû Sa'd Tâceddin Hasan anılabilir. İbn Hamdûn, Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Fazl el-Cürcânî ve diğer bazı âlimlerden hadis dinledi. Önce Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh'ın zamanında (1136-1160) sâhibü dîvânı arz olarak görev yaptı, nedimi olduğu Müstencid-Billâh devrinde de (1160-1170) sâhibü dîvâni'z-zimâm olarak hizmet etti. Bu görevi sırasında halife tarafından kendisine "Kâfî'l-küfât" lakabı verildi ve et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye adlı eserini yazdı. Fakat Halife Müstencid bu kitapta yer alan bazı hikâyelerden haberdar olunca içinde kendisini aşağılayıcı nitelikte bir şeyler olacağı vehmine kapıldı ve İbn Hamdûn'u görevinden azlederek hapsettirdi. 11 Zilkade 562'de (29 Ağustos 1167) hapishanede ölen İbn Hamdûn, Bağdat'ta Mekābir-i Kureyş'te (bugünkü Kâzımeyn) İmam Muhammed el-Cevâd ve İmam Mûsâ el-Kâzım'ın kabirleri yanına gömüldü (İbn Hallikân, IV, 382).

İbn Hamdûn'un bilinen tek eseri et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye adını taşımaktadır. İbn Hallikân, et-Teẕkire fi's-siyâse ve'l-âdâbi'l-melikiyye, Ḥavâdiṡü's-sinîn olarak da anılan eseri "tarih, edebiyat, fıkra ve şiir ihtiva eden en güzel kitap" olarak tanıtır ve daha sonraki müelliflerin böyle bir eser yazamadıklarını söyler. Genellikle filoloji ve tarihe dair bir antoloji niteliğinde olan eser yine İbn Hallikân'ın ifadesine göre halk arasında da

şöhret kazanmıştır (a.g.e., IV, 380). et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye'de dinî öğütler, meliklerin ve vezirlerin takip edecekleri siyaset, ahlâk, fıkralar, meliklere, reislere, çocuk ve kadınlara mersiyeler ve tâziyeler, hicivler, tasvirler, gazeller ve hutbelerden çeşitli örnekler, atasözleri, Araplar'a ait haberler ve âdetler, fal, kehanet, şiir sanatları, şairlerin ve yazarların, ahmakların ve cahillerin fıkraları gibi konulara yer verilmiştir. Elli bab üzerine düzenlenen ve on iki cilt olduğu belirtilen eserin (Kütübî, III, 323; Safedî, II, 357) yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde (İbn Hamdûn, neşredenin girişi, I, 14-17; Brockelmann, GAL, I, 333; Suppl., I, 493) dağınık şekilde bulunmaktadır. Eserin ikinci babı es-Siyâse ve'l-âdâbü'l-melikiyye başlığıyla özet halinde müstakil olarak neşredilmiş (Kahire 1345), şarapla ilgili 44. babı Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, V/4 [Bağdat 1976], s. 123-168). Önce I ve II. ciltlerini tahkik ederek yayımlayan İhsan Abbas (I-II, Beyrut 1983-1984), daha sonra Bekir Abbas ile birlikte eseri son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1996). et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye'nin bu neşrinde 49 ve 50. bölümler bulunmamaktadır. Hz. Âdem'den 553 (1158) yılına kadar gelen tarihin bir özeti olan 49. bölümün 447-553 (1055-1158) yılları arasındaki kısmı doğrudan doğruya Irak ve Horasan'daki Selçuklu devri Türk tarihini ve bilhassa Abbâsî-Selçuklu münasebetlerini ilgilendirmektedir. İsmet Kayaoğlu hazırladığı doktora tezinde bu kısmı tahkik etmiştir (Kitāb al-Tadhkira d'Ibn Hamdūn, édition critique du tome XII: La partie d'histoire 447-553 H./1055-1158, Paris 1970). Bu bölümün yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (III. Ahmed, nr. 2948). Aynı yerde (nr. 2981) bu cildin Ḥavâdis̱ü's-sinîn adıyla kayıtlı eksik bir nüshası daha bulunmaktadır (Karatay, III, 344-345). Dua kısmını ihtiva eden 50. bab ise henüz yayımlanmamıştır. Muhammed Nasr Mühennâ, eserin et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye başlıklı ikinci babını özet halinde neşretmiştir (Annales islamologiques, sy. 21 [Kahire 1985], s. 3-15). Eseri ayrıca İbn Manzûr Muḫtaṣarü't-Teẕkireti'l-Ḥamdûniyye (veya el-Münteḫab ve'l-muḫtâr mine'n-nevâdir ve'l-aḫbâr, nşr. Abdürrâzık Hüseyin, ts., bs. yeri yok) ve Mahmûd b. Yahyâ b. Sâlim b. Receb eş-Şeybânî de Münteḫabü'l-fünûn min Teẕkireti İbn Ḥamdûn adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1649). İbn Hamdûn'un şiirlerinin bir kısmı İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ında ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr adlı eserinde yer almaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamdûn, et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye (nşr. İhsan Abbas - Bekir Abbas), Beyrut 1996, İhsan Abbas’ın girişi, I, 5-19; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 175; İmâdüddin el-İsfahânî, H̱arîdetü’l-ḳaṣr ve cerîdetü ehli’l-ʿaṣr (nşr. M. Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, I, 184-185; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IX, 185; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 380-382; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 323-324; Safedî, el-Vâfî, II, 357; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 370-371; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 383; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 206; Brockelmann, GAL, I, 333; Suppl., I, 493; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 217; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 344-345, 718-719; Sarton, Introduction, II/1, s. 445; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 85; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 216-217; Îsâ İskender el-Ma‘lûf, “et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye”, MMİADm., IV/10 (1924), s. 435-441; İsmet Kayaoğlu, “İbn Hamdûn’un Kitâbü’t-Tezkire’si”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 351-355; Muhammed Nasr Mühennâ, “et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye”, AIsl., sy. 21 (1985), s. 1-17; “İbn Hamdûn”, İA, V/2, s. 746; F. Rosenthal, “Ibn Ḥamdûn”, EI² (İng.), III, 784; Abdülhüseyin Şehîdî, “Baġdâdî, Bahâʾeddîn Ebü’l-Meʿâlî Muḥammed”, DMT, III, 289-290; Âzertâş Âzernûş - Muhammed Seyyidî, “İbn Ḥamdûn”, DMBİ, III, 364-365.

İnci Koçak

İBN HAMEVEYH, Fahreddin

(فخر الدين ابن حمويه)

Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Ömer el-Cüveynî (ö. 647/1250)

Eyyûbî devlet adamı ve kumandanı.

580 (1184) veya 582'de (1186) Dımaşk'ta doğdu. İlim ve siyasetle uğraşan Benî Hameviyye ailesine mensup olup Şeyhüşşüyûh Sadreddin Muhammed'in oğludur; es-Sâhibü'l-Kebîr ve Melikü'l-ümerâ unvanlarıyla tanınır. Babası ile Şeyh Mansûr b. Ebü'l-Hasan etTaberî ve Muhammed Yûsuf el-Gaznevî'den hadis ve diğer dinî ilimleri okudu; yakınlarının teşvikiyle iyi bir dil ve edebiyat uzmanı oldu. Ancak daha sonra ilim ve edebiyatla uğraşma-yı bırakarak ailesinin diğer fertleri gibi saraya intisap etti ve aynı zamanda süt kardeşi olan el-Melikü'l-Kâmil'in nedimliğine ve ordu başkumandanlığına kadar yükseldi.

Fahreddin İbn Hameveyh'in ilk siyasî görevi, 614'te (1217-18) Sultan el-Melikü'l-Kâmil tarafından Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a elçi olarak gönderilmesidir (İbn Nazîf, s. 73, 75). 617'de (1220), Haçlılar'a karşı iş birliği imkânları aramak amacıyla Sincar'da bulunan el-Melikü'l-Kâmil'in kardeşi el-Cezîre hâkimi el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'ya gönderilmiş, ancak başarılı olamamıştır (İbn Vâsıl, IV, 77). Daha sonra yine el-Melikü'l-Kâmil tarafından, Celâleddin Hârizmşah'a meyleden kardeşi Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'ya karşı Sicilya-Almanya İmparatoru II. Friedrich'le bir anlaşma yapmak üzere görevlendirilmiştir. Almanlar'la, kendilerine verilen bazı limanlar ve Kudüs şehri karşılığında bir antlaşma imzalayan İbn Hameveyh, imparatorun Akkâ'ya gelişinden sonra antlaşmayı şahsen yürürlüğe koymuş (626/1229) ve onunla dostluk kurarak mektuplaşmış, çeşitli konularda görüş alışverişinde bulunmuştur (İbn Nazîf, s. 176; İbn Vâsıl, IV, 206, 242, 251; Mekîn, s. 138).

el-Melikü'l-Kâmil, kardeşi el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın vefatından sonra

Dımaşk'ta hüküm süren yeğeni el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un üzerine yürüdüğünde (625/1228) yerine nâib olarak veliaht seçtiği büyük oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'u bırakmış ve Fahreddin İbn Hameveyh'i de ona hazineden sorumlu yardımcı tayin etmişti. Ancak İbn Hameveyh, bir süre sonra el-Melikü's-Sâlih ile anlaşamayarak Dımaşk'a Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in yanına gitti. Bu arada Dımaşk'ı yeğeninden alan el-Melikü'l-Kâmil burayı Harran, Urfa, Suruç, Re'sül'ayn ve Rakka karşılığında kardeşi el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'ya verdi ve İbn Hameveyh'i bölgeyi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın nâiblerinden teslim alması için Harran'a gönderdi (Mekîn, s. 138; İbn Nazîf, s. 176, 178). İbn Hameveyh daha sonra da Yemen ve Hicaz'da hüküm süren el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu Atsız lakabıyla meşhur el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf'un ölümünün (626/1229) ardından Hicaz'ı ele geçiren Atsız'ın nâibi Nûreddin Ömer b. Ali b. Resûl'ün üzerine gönderildi (629/1232) ve bölgeyi kısa bir süre için de olsa tekrar kontrol altına aldı (İbn Nazîf, s. 235).

İbn Hameveyh'in Eyyûbî tarihindeki asıl rolü, 635'te (1238) ölen el-Melikü'l-Kâmil'in yerine oğlu el-Melikü'l-Âdil'in getirilmesini ve onun Dımaşk'taki nâibliğine el-Melikü'l-Cevâd'ın tayin edilmesini sağlamasıyla başlar (İbn Vâsıl, V, 198). İbn Hameveyh, el-Melikü'l-Âdil'in kısa süren saltanat döneminin başlarında emîrü'l-ümerâ sıfatıyla nüfuzlu bir şahsiyet olarak öne çıkmış, diğer emîrler ona açıkça muhalefette bulunmaktan çekinmişlerdir. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden kısa bir süre sonra büyük oğlu ve veliahtı el-Melikü's-Sâlih'in Dımaşk'ı el-Melikü'l-Cevâd'ın elinden alması üzerine daha önce burayı Kerek ve yöresi karşılığında el-Melikü'l-Kâmil'e veren el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd Mısır'a gelerek el-Melikü'l-Âdil ile ağabeyi el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un aleyhinde anlaştı. Bu sırada el-Melikü'l-Âdil'in davranışlarından memnun olmayan İbn Hameveyh ve diğer emîrler Nablus'ta bulunan el-Melikü's-Sâlih'i Mısır'a gelmeye teşvik ediyorlardı. Bu durumu haber alan el-Melikü'l-Âdil, İbn Hameveyh'i tutuklatarak Kal'atülcebel'de hapse attırdı (636/1239). Aynı yıl tahtı el-Melikü'l-Âdil'den alan el-Melikü's-Sâlih onu serbest bıraktıysa da Benî Hameviyye ailesinin lideri olarak nüfuzunun daha fazla artmasından çekindiği için evinde göz hapsine aldı (İbn Vâsıl, V, 276). Ancak 643 (1245-46) yılında kardeşi vezir ve başkumandan Muînüddin İbn Hameveyh vefat edince hem Eyyûbî emîrlerine, hem de bölgedeki Haçlılar'a karşı verdiği mücadelede kendisinden yararlanmak için onu başkumandanlığa

getirdi (Mekîn, s. 150). İbn Hameveyh, el-Melikü’s-Sâlih döneminde başkumandan sıfatıyla pek çok seferi yönetti. Bu göreve tayin edildiği yıl önce el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd ile müttefiki Hârizmliler’i yenerek Belkā’yı ele geçirdi; ardından sığındıkları Kerek’i kuşatıp el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd’u Hârizmliler’i kendisine teslim etmeye mecbur bıraktı (İbn Vâsıl, V, 363; Mekîn, s. 157). Ertesi yıl Taberiye’yi Haçlılar’dan geri aldı ve surlarını yıktırdı; fakat bundan sonra Busrâ’yı muhasara ettiyse de hastalandığı için Kahire’ye dönmek zorunda kaldı (İbn Vâsıl, V, 215; Mekîn, s. 145). 646’da (1248) Humus’a ve 647’de IX. Louis kumandasında Mısır’a saldıran Haçlılar’a karşı büyük bir mücadele verdi; ancak bu arada hücumlarına daha fazla direnemeyerek Mansûre’ye çekilirken Dimyat’ı boşaltıp onlara bırakmak gibi büyük bir hata yaptı.

Sultan el-Melikü’s-Sâlih’in vefatının (647/1249) ardından Türk asıllı eşi Şecerüddür, Mısır ordusu başkumandanı İbn Hameveyh ve emîrlerden Cemâleddin Tavâşî bir araya gelerek Haçlı tehlikesinin olduğu bu sırada sultanın ölümünü gizlemeye karar verdiler. Sultanın oğlu Turan Şah Hasankeyf’ten (Hısnıkeyfâ) çağrıldı (İzzeddin el-Askalânî, s. 380). Ancak sultanın ölüm haberi askerler arasında duyulmuştu. Bu esnada yönetim Şecerüddür ve İbn Hameveyh’in elinde idi (Mekîn, s. 159). İbn Hamaveyh’in sultan gibi davranması Memlük emîrlerini kızdırıyordu. Kendisine karşı bir hareket başlatmaları üzerine

sultanlıkta gözü olmadığını ve görevi Turan Şah’a bırakacağını söyleyerek onları ikna etti (Sıbt İbnü’l-Cevzî, VIII/1, s. 776; Sübkî, VIII, 363-364).

Haçlılar’ın Mansûre’yi ele geçirmesini önlemeye çalışan İbn Hameveyh, şehri savunduğu sırada 4 Zilkade 647’de (8 Şubat 1250) şehid düştü (Mekîn, s. 159) ve cenazesi Kahire’ye götürülerek orada toprağa verildi. Kaynaklarda akıllı, cesur, cömert ve emirlik vasıflarına sahip bir insan olarak tavsif edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nazîf, et-Târîḫu’l-Manṣûrî (nşr. Ebü’l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, s. 73, 75, 176, 178, 183, 189, 235, 250; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/1, s. 776-778; Ebû Şâme, eẕ-Zeyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 184; Mekîn, Aḫbârü’l-Eyyûbiyyîn (BEO içinde, nşr. Cl. Cahen), XV (1955-57), s. 109-184; el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü’l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im), Beyrut 1975, s. 571-572; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV, 77, 206, 242, 251; V, 169-170, 198, 215, 276-277, 363-364, 378-379; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 100-102; a.mlf., el-ʿİber, V, 194-195; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 97; VIII, 363-364; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 178; Makrîzî, es-Sülûk, I, 349, 359, 366, 382, 389, 392, 395, 412, 448; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VI, 363; İzzeddin el-Askalânî, Şifâʾü’l-ḳulûb fî-menâḳıbi Benî Eyyûb (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 380; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 238-239; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 167, 246, 290, 293; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 248-249; H. L. Gottschalk, “Awlād al-S̲h̲ayk̲h̲”, EI² (İng.), I, 766; Işın Demirkent, “Haçlılar”, DİA, XIV, 541-542.

Muhammed Abdülkâdir Hıreysât

İBN HAMEVEYH, Muhammed

(محمد بن حمويه)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hameveyh el-Cüveynî (ö. 530/1135-36)

Mutasavvıf, Eyyûbîler döneminde önemli görevlerde bulunmuş bir sûfî ve ulemâ ailesinin ceddi.

449’da (1057) Nîşâbur civarındaki Cüveyn kasabasına bağlı Buhayrâbâd köyünde doğdu. Tahsiline Cüveyn’de başladı. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin derslerine devam ederek ondan fıkıh ve usûl-i fıkıh okudu. Hadiste de ileri bir seviyeye ulaştıktan sonra kendini ibadete verdi. Gençlik yıllarında Abdülkerîm el-Kuşeyrî ile görüştüğü ve ondan istifade ettiği kaydedilmektedir (Sem‘ânî, et-Taḥbîr, II, 125-126). Abdullah-ı Herevî’ye (ö. 481/1089) intisap ettiği rivayet edilmekteyse de bu uzak bir ihtimaldir (Saîd-i Nefîsî, s. 4). Ebû Ali el-Fârmedî ve Ebü’l-Hasan-ı Büstî gibi sûfîlerin sohbetinde bulunan İbn Hameveyh, Ebû Ali el-Fârmedî’den hırka giydi. Birkaç defa hacca gitti. İrşad faaliyetine başladıktan sonra çevresinde toplanan müridlerin sayısı gittikçe arttı. İbn Hameveyh ile görüşen Safedî, onun Sultan Sencer de dahil olmak üzere yüksek kademedeki devlet adamları nezdinde büyük itibarı olmasına rağmen onlardan gelen hediyeleri kabul etmediğini, ziraat yaparak geçimini sağladığını söyler (Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 28). Buhayrâbâd’da inşa ettirdiği zâviyesinde uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren İbn Hameveyh Nîşâbur’da vefat etti. Cenazesi Buhayrâbâd’a nakledilerek burada toprağa verildi. Meşhur sûfî Aynülkudât el-Hemedânî onun müridlerindendir.

İbn Hameveyh yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle İran, Suriye ve Mısır’da dinî ve siyasî hayatta etkili olmuş nüfuzlu bir ailenin ilk büyüğüdür. Bu sebeple aile “âl-i İbn Hameveyh, Benî Hameviyye, evlâdü’ş-şeyh, evlâdü şeyhi’ş-şüyûh” gibi adlarla anılır. Ünlü sûfî Sa‘deddîn-i Hammûye de onun soyundandır (ailenin önemli şahsiyetleri için bk. BENÎ HAMEVİYYE). Makrîzî, ailenin atalarından Rezm isimli şahsın kisrâ Enûşirvân’ın kumandanlarından olduğunu kaydeder (el-Ḫıṭaṭ, II, 33).

Kaynaklarda İbn Hameveyh'in Leṭâʾifü'l-ez̠hân fî tefsîri'l-Ḳurʾân ve Selvetü'ṭ-ṭâlibîn adlı iki eseri, ayrıca kırk hadis ve tasavvufa dair birer eseri olduğu kaydedilmektedir (Safedî, III, 28). Kâtib Çelebi'nin ikinci eseri aynı aileden Sadreddin el-Hameveyh'e nisbet etmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 999) yanlıştır. Nasrullah Pürcevâdî kaynaklarda zikredilen, ancak adı verilmeyen tasavvufî eserinin son zamanlarda İran'da bulunduğunu söyler. Maḳāmâtü'ṣ-ṣûfiyye adını taşıyan bu eser küçük bir risâledir (Zindegî, s. 12).

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, III, 28, 431; IV, 259-260; a.mlf., et-Taḥbîr, II, 125-126; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 63; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 211; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 597; Safedî, el-Vâfî, III, 28; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 46; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 33; Câmî, Nefeḥât, s. 485-487; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 999; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, IV, 95-96; Saîd-i Nefîsî, Ḫânedân-ı Saʿdüddîn-i Ḥammûye, Tahran 1329 hş., s. 4; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 110; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifin, Beyrut 1993, III, 270; Nasrullah Pürcevâdî, Zindegî ve Âs̠âr-ı Şeyḫ Ebü'l-Ḥasan-ı Büstî, Tahran 1364, s. 11-12; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 113; H. L. Gottschalk, "Awlād al-S̲h̲ayk̲h̲", EI² (İng.), I, 765-766.

Muhammed Seyyid el-Celyend

İBN HAMEVEYH, Tâceddin

(تاج الدين ابن حمويه)

Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdullāh (Abdüsselâm) b. Ömer b. Alî b. Muhammed b. Hameviyye es-Serahsî el-Cüveynî ed-Dımaşkī (ö. 642/1244)

Tarihçi, edip, şair ve mutasavvıf.

14 Şevval 566'da (20 Haziran 1171; farklı rivayetlere göre Muharrem 561 [Kasım 1165] veya 14 Şevval 572'de [15 Nisan 1177]) Dımaşk'ta doğdu. Eyyûbîler zamanında önemli görevlerde bulunmuş Serahs asıllı bir sûfî ve fukaha ailesi olan Benî Hameviyye'ye mensuptur. İlk Suriye şeyhüşşüyûhu İmâdüddin Ömer b. Ali'nin soyundan gelmektedir. İlk tahsilini memleketinde yaptı; Fahrünnisâ Şühde el-Kâtibe'den ve Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'den hadis dinledi. Dımaşk'ta babası Ebü'l-Feth Ömer Şeyhüşşüyûh, amcası Ebû Saîd Abdülvâhid, Ebü'l-Meâlî Mes'ûd en-Nîsâbûrî, Ebû Ali Muhammed el-Cevvânî, Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Muhammed es-Sekafî, Ebû Muhammed Abdurrahman el-Hırakī, Ebû Abdullah Muhammed b. Fencedeyhî gibi âlimlerden ders aldı. Özellikle tarih alanındaki çalışmalarıyla ünlüdür.

İbn Hameveyh 593 (1197) yılında Dımaşk'tan ayrıldı. Kudüs'teki mukaddes yerleri ziyaret ettikten sonra Mısır'a gitti ve İskenderiye'den deniz yoluyla Merakeş'e geçti. Mağrib'de kaldığı ilk yıl Muvahhidler'den Ya'kūb el-Mansûr'un yanında kabul gördü ve bu hükümdarın hayatını ve dönemindeki olayları anlatan *ʿAṭfü'ẕ-ẕeyl fi't-târîḫ* adlı eserini kaleme aldı. Ertesi yıl onun ölümü üzerine oğlu Muhammed en-Nâsır'ın himayesine girdi ve ülkede altı yıl daha kalarak çeşitli âlimlerden ders aldı. Görüşüp istifade ettiği âlimlerin en önde geleni Gırnata (Granada) Kadısı Hâfız Ebû Muhammed Abdullah b. Süleyman el-Ensârî'dir. Ensârî ona 597'de (1201) hadis dersleri verdi; Hâfız Ebû İshak İbn Kurkūl'dan rivayette bulundu ve ayrıca Mağribli âlimlerin eserlerinden bazı bölümler okuttu. İbn Hameveyh'in buradaki hocaları arasında İbn Beşküvâl, İbn Hubeyş, İbn Hamîd el-Mürsî en-Nahvî, Ebû Yezîd es-Süheylî, fakih İbn Ebû Temîm ve

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer el-Hazrecî es-Sebtî de bulunmaktadır. 600 (1204) yılında Mağrib'den ayrılarak Mısır yoluyla tekrar Dımaşk'a dönen İbn Hameveyh 604'te (1208) hacca gitti. Ağabeyi Sadreddin İbn Hameveyh'in 617 (1220) yılında ölümü üzerine şeyhüşşüyûh

tayin edildi ve 6 (veya 15-16) Safer 642 (14 [veya 23-24] Temmuz 1244) tarihinde Dımaşk'ta vefatına kadar Sümeysâtiyye Hankahı şeyhliği makamında kaldı. Bâbünnasr denilen yerdeki sûfîler mezarlığına defnedildi. Ebû Şâme el-Makdisî, kendisinin de katıldığı cenaze namazında çok büyük bir kalabalığın hazır bulunduğunu söyler (Terâcimü ricâli'l-ḳarneyni's-sâdis ve's-sâbiʿ, s. 174). Fıkıh, hadis, tarih, edebiyat, tıp, geometri gibi birçok dalda ilim sahibi ve aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Hameveyh'in müttaki, alçak gönüllü, vakur bir kişi olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. ʿAṭfü'ẕ-ẕeyl fi't-târîḫ. Ya'kūb el-Mansûr'un hayatını ve döneminde meydana gelen olayları konu alan bu eserin (Makkarî, III, 110; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 102) herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır. İbn Hallikân'ın 668 yılı sonlarında (1270) Dımaşk'ta müellif hattıyla gördüğünü söylediği cüz (Vefeyât, VII, 5) bu eser olmalıdır. 2. er-Riḥletü'l-Maġribiyye. Müellifin Mağrib'de kaldığı yıllar hakkındadır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 551). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin pek çok nakilde bulunduğu eser, özellikle Ya'kūb el-Mansûr'un, 582'de (1186) Şam'dan gelerek Trablus'tan Tunus'a kadar savaş ateşi tutuşturan Eyyûbî memlüklerinden Şerefeddin Karakuş kumandasındaki çoğunluğunu Oğuz Türkleri'nin oluşturduğu askerî birliği Merakeş dışında bir yere iskân edip maaşa bağlamasıyla ilgili haberleri verdiği için tarihî değer taşır. Aynı zamanda ʿAṭfü'ẕ-ẕeyl fi't-târîḫ gibi yine Ya'kūb el-Mansûr'un hayatı ve kişiliği hakkında birinci derecede bir kaynaktır. 3. es-Siyâsetü'l-mülûkiyye. İbn Hameveyh'in günümüze ulaşan tek eseri olup Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin Muhammed adına kaleme alınmıştır. 895'te (1490) II. Bayezid için istinsah edilen seksen yedi varaklık tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 1116). 4. Kitâbü Uṣûli'l-eşyâʾ. Muhtemelen felsefeye dair olan bu eserin sekiz cilt olduğu kaydedilir (Makkarî, III, 101; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 461). 5. el-Mesâlik ve'l-memâlik. Adından bir coğrafya kitabı olduğu anlaşılmaktadır (Makkarî, III, 110). 6. el-Emâlî. Müellifin manzum-mensur edebî parçalarını ihtiva etmektedir (a.g.e., a.y.). 7. et-Teḫârîc. Muhtemelen hadis

tahrîclerinden ibaret olan bir cüzdür (a.g.e., a.y.; İbnü’l-İmâd, V, 214).

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 748-749; Münzirî, et-Tekmile, III, 637-638; Ebû Şâme, ez̲-Z̲eyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 174; İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1957, s. 82-85; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 5; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 165; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 96-97; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 154; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VI, 350; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 403 (nr. 217); Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 99-111; İbnü’l-İmâd, Şez̲erât, V, 214; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 461, 551; II, 32, 102; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 110; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 96; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 722; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 306-308; Cl. Cahen, “Une source pour l’histoire des croisedes: Les mémoires Sad addin Ibn Hamawiya Juwaini”, Bulletin de la Faculté des Letters de Strasbourg, XXVIII, Strasbourg 1950, s. 320-337; H. L. Gottschalk, “Die Aulad Saiḫ as-Suyūḫ (Banu Hamawiya)”, WZKM, LIII (1956), s. 57-87; a.mlf., “Awlād al-S̲h̲ayk̲h̲”, EI² (İng.), I, 766.

Cevat İzgi

İBN HÂMİD

(ابن حامد)

Ebû Abdillâh Hasen b. Hâmid b. Alî el-Verrâk el-Bağdâdî (ö. 403/1012)

Hanbelî fakihi.

Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Ebû Bekir en-Neccâd, Gulâmü'l-Hallâl, Ebû Bekir İbn Mâlik el-Katîî, Ebû Ali İbnü's-Savvâf ve Ahmed b. Ca'fer el-Huttelî gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Tâhir İbnü'l-Kattân, Ebû İshak el-Bermekî, Ebû Bekir er-Rüşnânî, Ebû Abdullah İbnü'l-Fukāî, Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât Hasan b. Ali el-Ahvâzî ve ölümünden sonra onun yerine ders ve fetva veren tanınmış Hanbelî hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ bulunmaktadır.

Geçimini bilhassa Kur'ân-ı Kerîm istinsahı ile sağladığı için "Verrâk" lakabıyla anılan İbn Hâmid zühd ve takvâsı ile temayüz etmiş ve Bağdat halkı üzerinde nüfuz ve itibar kazanmıştı. Döneminde cereyan eden ilmî tartışmalara aktif şekilde katılmış, Halife Kādir-Billâh'ın huzurunda Şâfiî âlimi Ebû Hâmid el-İsferâyînî

ile yaptığı münazara ilim muhitlerinde bir hayli yankı uyandırmıştı. İbn Hâmid'in o sıralarda Bağdat'a hâkim olan Büveyhî hânedanı ile de yakın ilişki içinde bulunması, Hanbelî mezhebinin diğer mezheplere göre daha canlı ve güçlü bir konumda olmasına katkı sağlamıştır. İdarecilerle olan münasebetine ve onlardan gördüğü ilgiye rağmen siyasî olaylar içerisinde yer almamış, hatta saraydan yapılan ihsan ve yardımları da ihtiyaç içinde bulunduğu halde kabul etmemiştir. Uzun bir ömür sürdüğü ve birçok defa hacca gittiği söylenen İbn Hâmid, 403 (1012) yılında Mekke'den dönerken Vâkısa denen yerde bedevîlerin hücumuna uğramış ve orada öldürülmüştür.

Eserleri. İbn Hâmid'in günümüze ulaşan Tehẕîbü'l-ecvibe (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1988) adlı fıkha dair kitabından başka kaynaklarda zikredilen Kitâbü'l-Câmiʿ fi'ḫtilâfi'l-fuḳahâʾ ile (400 cüz) Şerḥu'l-Ḫıraḳī,

Şerḥu Uṣûli'd-dîn ve Uṣûlü'l-fıḳh adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 303; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 171-177; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XV, 94; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Selîm - M. Hâmid el-Fıkī), XII, 222; a.mlf., el-Kâmil, VIII, 78; Zehebî, el-ʿİber, II, 205; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 203; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 349; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 232; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 319-320; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 166-167; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 98-101; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Dımaşk 1399, s. 26; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 201; George Makdisi, "Ibn Aqīl et la résurgence de l'lslam traditionaliste au XIe siècle (V. siècle de l'hégire)", Damascus (PIFD) (1963), s. 227-232; H. Laoust, "Ibn Ḥāmid", EI² (İng.), III, 784; Muhammed Seydî, "İbn Ḥâmid", DMBİ, III, 303.

Ahmet Yaman

İBN HAMÎS

(ابن خميس)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Himyerî el-Hacrî er-Ruaynî et-Tilimsânî (ö. 708/1309)

Endülüslü şair.

650'de (1252) Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğdu. Soyu, Yemen'deki Himyer kabilesinden Zû Ruayn lakabıyla anılan Hacr b. Yerîm'e dayandığından Himyerî, Hacrî, Ruaynî nisbeleriyle de anılır. İyi bir eğitim gören İbn Hamîs, 681 (1282) yılında Tilimsân Sultanı I. Ebû Saîd Osman b. Yağmurasan el-Abdülvâdî'nin özel kâtipliği görevine tayin edildi. 688'de (1289) Tilimsân'dan geçen Belensiyeli (Valencia) seyyah Ebû Muhammed el-Abderî onun bu tarihte yoksulluk içinde bulunduğunu söyler. İbn Hamîs, Merînî Hükümdarı Ebû Ya'kūb Yûsuf tarafından Tilimsân muhasara edildiği sırada doğduğu şehirden ayrılarak Sebte'ye (Ceuta) gitti. Bu sırada Sebte, Ebû Tâlib Abdullah b. Muhammed el-Azefî ve kardeşi Ebû Hâtim tarafından yönetiliyordu. Burada kendisini hoca olarak kabul ettirmeye çalışan İbn Hamîs girişiminin sonuçsuz kalması üzerine Cezîretülhadrâ'ya (Algéciras) gitti; daha sonra Mâleka'ya (Malaga) geçti. Gittiği her yerde ders vererek ve zamanın büyüklerine kasideler yazarak geçimini sağlamaya çalıştı. Bu yıllarda Tilimsân'da, Gırnata (Granada) Hükümdarı III. Muhammed'in veziri İbnü'l-Hakîm Muhammed b. Abdurrahman ile tanıştı. Devrinin önemli bir şahsiyeti, aynı zamanda âlim ve ediplerin hâmisi olan vezir İbn Hamîs'i Gırnata'ya davet etti (703/1304). Vezir için yazdığı kasideler sayesinde rahat bir hayata kavuşan İbn Hamîs 706'da (1306) bir ziyaret amacıyla Mâleka'ya döndü, daha sonra el-Meriye'ye (Almeria) gitti. Burada İbnü'l-Hakîm'e tâbi kumandan Ebü'l-Hasan İbn Kümâşe'nin yakın ilgisine mazhar oldu. 708 (1309) yılında III. Muhammed'in kardeşi Ebü'l-Cüyûş Nasr b. Muhammed Gırnata'nın idaresini ele geçirdi. İbn Hamîs bu sırada Vezir İbnü'l-Hakîm ile birlikte öldürüldü.

İbn Hamîs kaynaklarda filozof, hakîm, astrolog, simyager, itikadî

mezhepler arasındaki ayrılıklarda derin bilgi sahibi bir âlim ve bir edebiyatçı olarak tanıtılır. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî'nin onun şiirlerini toplayarak ed-Dürrü'n-nefîs fî şiʿri İbn Ḫamîs adıyla bir divan haline getirdiğini söyler. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. İbn Hâtime, Meziyyetü'l-Meriyye ʿalâ ġayrihâ mine'l-bilâdi'l-Endelüsiyye adlı eserinde bu divanda yer alan şiirlerin bir kısmının İbn Hamîs'in Vezir İbnü'l-Hakîm hakkında yazdığı kasidelerden oluştuğunu bildirir. İbn Hamîs'in şiirlerinin birçoğu onun biyografisine yer veren Muhammed el-Abderî, İbnü'l-Kādî, Makkarî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn'un kitaplarında dağınık halde bulunmaktadır. Bu şiirler, Abdülvehhâb b. Mansûr tarafından el-Münteḫabü'n-nefîs min şiʿri İbn Ḫamîs adıyla bir araya getirilmiştir (bk. bibl.). Bu derlemede on altı kaside yer almaktadır.

İbn Hamîs'in, genellikle uzun olan kasidelerinde medih, hicâ, fahr gibi geleneksel şiir temalarını işlediği görülür. Tilimsân'da hüküm süren Zeyyânîler'i, seyyah İbn Rüşeyd'i ve özellikle hâmisi Vezir İbnü'l-Hakîm'i metheden şair, Tilimsân'da zalimce hüküm süren ve buradan ayrılmasına sebep olan Yağmurîler'i de hicvetmiştir. Onun şiirlerinde özel isimlere ve yer adlarına sık rastlandığı gibi Tilimsân'ın yerli kültürünün derin izleri ve etkileri görülür. Eski Arap, İran ve Yunan hikâye ve efsanelerinden, destanlardan esintiler, bazı tarihî olaylara telmihler göze çarpar. Üslûp ve biçim bakımından Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den etkilenen İbn Hamîs çok sayıda nâdir ve garîb kelime kullanmış ve bu tür kelimeleri kullanmayı bir sanat ve belâgat anlayışı olarak benimsemiştir. Bir beytinde, "Garîb ve nâdir kelimelere alışmamış kimse belâgatın tadına eremez" diyerek bu görüşünü açıkça ifade etmiştir. Onun bazı şiirlerini kelime hazinesi zengin olmayanların anlaması mümkün değildir. İbn Hamîs sanatlı nesirle bazı edebî mektuplar da kaleme almıştır (İbnü'l-Hatîb, II, 557-562).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 528-562; Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn, Buġyetü'r-ruvvâd (nşr. Alfred Bel), Alger 1904, I, 10-43, 117; İbn Kunfüz, el-Vefeyât

(nşr. H. Pérès), Cezayir, ts., s. 53; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 231; İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâʾ ve'l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân, Cezayir 1326/1908, s. 225; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 27-33; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 359-378; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1939, II, 301-340; J.-J.-L. Bargès, Complément de l'histoire des Béni-Zeiyan, Paris 1887, s. 22-24; Abdesselam Meziane, "Ibn Khamis, poète tlemcenien du XIIIe siècle", Deuxième congrès de la fédération des sociétés savantes de l'Afrique du nord à Tlemcen 14-17 Avril 1936, Cezayir 1936, II, 1057-1066; Abdülvehhâb b. Mansûr, el-Münteḫabü'n-nefîs min şiʿri İbn Ḫamîs, Tlemsen 1365; Abdurrahman el-Cilâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Cezayir 1955, II, 146; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 92; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 361; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullâh), VI, 314; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, II, 375-390; M. Hadj-Sadok, "Ibn K͟hamīs", EI² (İng.), III, 833-834.

Süleyman Tülücü

İBN HAMMÂD el-BURNUSÎ

(ابن حمّاد البرنسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hammâd (Hamâdu) el-Burnusî es-Sebtî (VI./XII. yüzyıl)

Kuzey Afrikalı fakih ve tarihçi.

Mağrib-i Aksâ’daki Sebte’de (Ceuta) dünyaya geldi. Burnus Berberîleri’nden olup aynı künyeyi ve adı taşıyan Ebû Abdullah İbn Hammâd es-Sanhâcî ile karıştırılmamalıdır. VI. (XII.) yüzyılda yaşadığı tahmin edilmekte ve meşhur âlim Kādî İyâz’ın talebesi olduğu bilinmektedir.

Daha çok bir fakih ve tarihçi olarak temayüz eden İbn Hammâd, Kitâbü’l-Muḳtebis (Ḳabes) fî aḫbâri’l-Maġrib ve Fâs ve’l-Endelüs adlı eseri telif etti. Günümüze ulaşmadıysa da İbn İzârî’nin el-Beyânü’l-muġrib’inde Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ında, İbn Ebû Zer’in el-Ḳırṭâs’ında ve anonim Mefâḫirü’lBerber’de bu eserden bol miktarda iktibaslar yapıldığı bilinmektedir. İbn Hammâd, Kādî İyâz’ın Tertîbü’l-medârik’inin hulâsası olan ve Muḫtaṣarü’l-medârik adını taşıyan bir eser daha telif etmiştir. Rabat’taki el-Mektebetü’l-Haseniyye’de bir nüshası bulunan bu esere müellif bazı önemli kaynakları da ilâve etmiştir (Fricaud, s. 457).

BİBLİYOGRAFYA

Mefâḫirü’lBerber (nşr. M. Ya‘lâ), Madrid 1996, s. 180, 185, 207, 260; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 87; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, neşredenin girişi, I, 32; İbn Ebû Zer, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1972, s. 24, 28, 38, 50, 66, 180, 188, 198; İbn Sûde, Delîlü mü ͗erriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 59-60, 269-270; H. R. Idris, La Berbérie oriantale sous les Zīrīdes,

Paris 1962, I, 19; E. Fricaud, Ibn ʿ Idārī al-Marrākušī (doktora tezi, 1994), Université Lumière (Lyon), s. 457; Saîd A‘râb, “İbn Ḥamādu”, Daʿ vetü’l-ḥaḳ, sy. 3, Mekke 1982, s. 21-31; sy. 8 (1982), s. 22-28; a.mlf., “Cevânib mine’l-ḥayâti’l-fikriyye bi-Sebte min ḫilâli Muḫtaṣari’l-medârik”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb bi-Tıṭvân, III, Tıtvan 1410/1989, s. 227-246; “Ibn Ḥamādu”, EI² (Fr.), III, 806.

Marıa-Jesus Vıguera-Molıns

İBN HAMMÂD b. EBÛ HANÎFE

(bk. İSMÂİL b. HAMMÂD b. EBÛ HANÎFE).

İBN HAMMÂD es-SANHÂCÎ

(ابن حمّاد الصنهاجي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hammâd (Hamâdu) b. Îsâ b. Ebî Bekr es-Sanhâcî (ö. 628/1231)

Kuzey Afrikalı kadı, tarihçi ve şair.

Mağrib-i Evsat'ta yer alan Hamza köyünde doğdu. Benî Sanhâce'ye mensup olup İbn Hamâdu diye de bilinir. Tahsil hayatına Kal'atü Benî Hammâd'da başladı ve Bicâye'de devam etti. Bicâye'de bulunduğu sırada Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Muammerî, İbnü'l-Harrât, Muhammed b. Ali b. Mahlûf el-Cezâirî gibi âlimlerden ders aldı ve mutasavvıf Sîdî Ebû Medyen'in sohbetlerine katıldı. 613-616 (1216-1219) yılları arasında Endülüs'ün Cezîretülhadrâ (Algeciras) ve Mağrib'in Selâ, Azemmûr şehirlerinde kadılık yaptıktan sonra kendini eserler yazmaya verdi. 628 (1231) yılında vefat eden İbn Hammâd'ın ölüm tarihi 627 (1230) olarak da kaydedilir (Safedî, IV, 157).

Eserleri. 1. Kitâbü'n-Nübeẕi'l-muḥtâce fî aḫbâri mülûki Ṣanhâce bi-İfrîḳıyye ve Bicâye. Müellif, en önemli çalışması olan bu eserinde Sanhâce emîrleri hakkındaki rivayetleri toplamıştır; ancak 617'de (1220) yazılan kitabın bugün sadece Fâtımîler'i anlatan kısmı mevcuttur. Müellif, bu bölüme Fâtımîler'in soyları hakkındaki ihtilâftan söz ederek başlar ve Ubeydullah el-Mehdî'den (909-934) Âdıd-Lidînillah'a (1160-1171) kadar bütün Fâtımî halifelerinin biyografilerini verir. Eserin Ubeydullah el-Mehdî ile ilgili kısmının Jacques Auguste Cherbonneau tarafından yapılan Fransızca tercümesi (JA, V [1855], s. 529-547) ve Arapça metni (RAfr., XII [1868], s. 464-477) yayımlanmıştır. Eser daha sonra M. Vonderheyden tarafından Arapça metni ve Fransızca tercümesiyle birlikte (Histoire des rois ʿobaidites, Alger-Paris 1927), son olarak da Tihâmî Nakra ve Abdülhalîm Uveys tarafından bir mukaddime ile beraber Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm adıyla neşredilmiştir (Riyad-Kahire 1401/1981; Tunus 1987). İbn Hammâd'ın bu eserinden İbn Haldûn, Abdullah b. Ahmed

et-Ticânî ve İbnü'l-Ebbâr gibi müellifler nakillerde bulunmuşlardır; Ticânî nakillerinde onun bazı beyitlerine de yer vermiştir (Riḥle, s. 116-117). 2. Târîẖu mülûki'l-İbâżıyye. Vonderheyden tarafından neşredilen eserin (Cezayir 1340/1927) Hâricî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî'ye dair kısmını Cherbonneau Fransızca'ya çevirmiştir (JA, XX [1852], s. 470-510).

İbn Hammâd'ın bunlardan başka el-İʿlâm bi-Fevâʾidi'l-aḥkâm li-ʿAbdilḥaḳ el-İşbîlî ve Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd adlarını taşıyan iki kitapla çalışmalarından ve hocalarından bahsettiği bir risâle yazdığı belirtilmektedir (Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd, neşredenlerin girişi, s. 6-7; DMBİ, III, 362). İbnü'l-Ebbâr onun şiirlerini topladığı bir divanının olduğunu söyler (et-Tekmile, II, 628).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad-Kahire 1401/1981, neşredenlerin girişi, s. 3-7; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1375/1956, II, 628; Abdullah b. Ahmed et-Ticânî, Riḥle (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 116-117; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. R. Bûnâr), Cezayir 1389/1970, s. 192; Safedî, el-Vâfî, IV, 157-158; İbn Haldûn, Mefâḫirü'lBerber (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1352/1934, s. 51; Bustânî, DM, II, 473-474; Brockelmann, GAL Suppl., I, 555; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Paris 1962, I, 19; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 215; "Ibn Ḥamādu", EI² (Fr.), III, 805-806; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "İbn Ḥammâd", DMBİ, III, 362.

Marıa-Jesus Vıguera-Molıns

İBN HAMMÂDÛŞ

(ابن حمّادوش)

Abdürrezzâk b. Muhammed b. Hammâdûş el-Cezâirî (ö. 1195/1781)

Cezayirli âlim ve seyyah.

1107’de (1696) Cezayir’de doğdu. Babası debbâğ esnafındandı. Çocukluğu siyasî açıdan oldukça karışık bir dönemde geçti. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre debbâğlık yaptı ve ticaretle uğraştı. Vehrân’ın İspanyollar’ın eline geçtiğine, Cezayir’deki iç kargaşalara, Tıtvân’da Rifli Ahmed Paşa’nın Filâlîler’den Sultan Mevlây Abdullah’a karşı isyanına (1156/1743) şahit oldu. Cezayir Ocağı’nda bazı Osmanlı yöneticilerini tanıdı. Bütün Mağrib ve Cezayir’i gezdi. Mağrib’de Ahmed b. Muhammed el-Verzezî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, Ahmed es-Serâirî ve Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî’den,

Tunus’ta Muhammed ez-Zeytûne et-Tûnisî’den ilim tahsil etti. 1130’da (1718) hacca gitti. 1156 (1743) yılında tekrar Mağrib’i dolaştı. 1161’de (1748) Mısır’ın Reşîd şehrine, oradan ikinci defa hacca gitti. Medine’de bir süre ikamet ederek eser yazmakla meşgul oldu. Cezayir’e döndükten sonra da eser yazmayı sürdüren İbn Hammâdûş 1195’te (1781) vefat etti.

Eserleri. 1. Lisânü’l-maḳāl fi’n-nebeʾi ʿani’l-ḥaseb ve’n-neseb ve’l-âl (Riḥle). İbn Hammâdûş’un seyahatlerini hâtırat ve günlük şeklinde anlattığı eser müellifin Mağrib’e gittiği 1156’da (1743) başlar. Eserin bu tarihten önceki dönemlere ait kısmı günümüze ulaşmamıştır. Sade bir dille yazılmış olan eser XVIII. yüzyıl Cezayir, Tunus ve Mağrib tarihi açısından önemlidir. Osmanlı yönetimine bağlı paşaların durumu, Danimarka Sulhu (1159/1746), ulemâ, Türkler ve Acemler hakkında mâlumatla nesep bilgilerinin yanı sıra Cezayir ve Mağrib’deki âdet ve gelenekler hakkında orijinal bilgiler ihtiva eden eser Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah tarafından neşredilmiştir (Cezayir 1983). 2. Keşfü’r-rumûz fî beyâni aʿşâb. Alfabetik olarak düzenlenmiş bir tıp sözlüğü olup 987 madde içerir. İbn

Hammâdûş’un Medine’de iken yazdığı eser tıbba dair dört ciltlik el-Cevherü’l-meknûn min baḥri’l-ḳānûn’unun son cildidir. Eserin diğer ciltleri günümüze ulaşmamıştır. Eserde ilâçların nitelikleri ve tasnifi, bitki adlarıyla sağlığa yararlı diğer maddeler hakkında bilgi verilmiş, bitkilerin mahallî lehçelerdeki adları da yazılmıştır. Müellif İbn Sînâ, Dâvûd el-Antâkî, İbnü’l-Baytâr el-Antâkî ve eski Yunanlı hekimlerin eserlerinden de faydalanmıştır. Lucien le Clerck’ın Fransızca’ya tercüme ettiği eserin (Kachef er-Romoz, un traité de matière médicale arabe d’Abderrazzaq ed-Djezciry, Paris 1874) metni daha sonra Ahmed b. Murâdî et-Türkî tarafından yayımlanmıştır (Cezayir 1903). G. Colin eser ve müellif üzerine Cezayir Üniversitesi’nde bir doktora tezi hazırlamıştır (A étudie la médecine d’Ibn Hamādūs dans se thèse: Abderrazzāq el-Jezāirī: Un médecin arabe du XIIe siècle del’hégire, Montpeller 1905). 3. Taʿdîlü’l-mizâc bi-sebebi ḳavânîni’l-ʿilâc. Cinsel hastalıkların tedavisine dairdir (Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, Târîḫu’l-Cezâʾiri’s̱-s̱ekāfî, II, 451; ayrıca müellifin yazma halindeki küçük risâleleri için bk. a.g.e., II, 443-444; a.mlf., Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi’l-Cezâʾir, I, 226-227).

BİBLİYOGRAFYA

Taʿrîfü’l-Cezâʾir, Cezayir 1907, II, 471; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvan 1962, III/1, s. 148-152; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, Târîḫu’l-Cezâʾiri’s̱-s̱eḳāfî, Cezayir 1401/1981, II, 438-451; a.mlf., Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi’l-Cezâʾir, Beyrut 1990, I, 221-241; a.mlf., “Abdürrezzâḳ b. Ḥammâdûş el-Cezâʾirî ve riḥletühû Lisânü’l-maḳāl”, MMLADm., L (1979), s. 322-344; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 352; Ahmad Chtioui, “Le Lisân al-Maqâl d’Ibn Ḥamâdûš, récit de voyage et autobiographie”, IBLA, XLIX/157 (1986), s. 59-74.

Atilla Çetin

İBN HAMMÛYE

(bk. BENÎ HAMEVİYYE; İBN HAMEVEYH).

İBN HAMZA

(ابن حمزة)

Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâliddîn el-Hüseynî ed-Dımaşkī (ö. 1120/1708)

el-Beyân ve’t-taʿrîf adlı eseriyle tanınan muhaddis.

5 Zilkade 1054’te (3 Ocak 1645) Dımaşk’ta doğdu. Aslen Harranlı olup soyunun Hz. Hüseyin’e ulaştığı söylenmektedir. İlk tahsilini babasının ve ağabeyinin yanında yaptı. Dil, hadis ve fıkıh konularında Dımaşk’ta Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, Haskefî, Abdülbâkī el-Hanbelî; Mısır’da Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî; Haremeyn’de Ahmed b. Muhammed en-Nahlî, İbn Sâlim el-Basrî, Hasan b. Ali el-Uceymî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî’den ders aldı. Ayrıca Yahyâ eş-Şâvî, İbrâhim el-Fettâl, Muhammed el-Mehâsinî, İsmâil el-Mehâsinî, Muhammed b. Balabân es-Sâlihî, Abdülkādir es-Sûfî ve Kemâleddin el-Mâlikî gibi hocalardan faydalandı. İstanbul’da II. Süleyman’ın hocası olan Molla Abdülvehhâb’ın, Üsküdar Camii imamı Abdülkādir Makdisî’nin ve Medine kadısı Molla Mûsâ Kastamonî’nin derslerine devam etti.

İbn Hamza Sâlihiyye’deki Mârdâniyye, Emcediyye ve Cevziyye medreselerinde ders verir, senenin üç ayında Nahhâsîn mahallesindeki evinde okuttuğu Ṣaḥîḥ-i Buḫârî derslerine çok sayıda dinleyici iştirak ederdi. Ayrıca Dımaşk’ta kadı nâibliğiyle nakîbüleşraflık yaptı. 1093 (1682) yılında Mısır nakîbüleşraflığına tayin edildi. 1119 (1707-1708) yılında hacca giden İbn Hamza dönüşte Zâtülhac mevkiinde 9 Safer 1120 (30 Nisan 1708) tarihinde vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. el-Beyân ve’t-taʿrîf* fî es-bâbi vürûdi’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf. Telifine Dımaşk’ta başlanıp 4 Muharrem 1119’da (7 Nisan 1707) İstanbul’da tamamlanan eser hadislerin vürûd sebeplerine dair olup kendi alanında en geniş çalışmadır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (meselâ bk. I-II, Halep 1329). 2. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi’l-Elfiyye. İbn Hamza’nın, İbn Mâlik et-Tâî’nin

el-Elfiyye'sine onun oğlu Bedreddin Muhammed b. Muhammed (İbnü'n-Nâzım) tarafından yapılan ed-Dürretü'l-muḍıyye (Beyrut 1312) adlı şerh üzerine yazmaya başladığı, ancak tamamlayamadığı bir çalışmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamza, el-Beyân ve't-taʿrîf (nşr. Seyfeddin el-Kâtib), Beyrut 1401/1981, I, 2-3; a.e. (nşr. Hüseyin Abdülmecîd Hâşim), Kahire 1975, neşredenin girişi, I, 30; Süyûtî, Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs̱ (nşr. Yahyâ İsmâil Ahmed), Beyrut 1404/1984; Murâdî, Silkü'd-dürer, Beyrut 1988, I, 22-24; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 391-393; Serkîs, Muʿcem, I, 88; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 37; Îżâḥu'l-meknûn, I, 68, 120, 207; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 105-106; Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 22; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 68.

Ali Akyüz

İBN HANBEL

(bk. AHMED b. HANBEL).

İBN HÂNÎ

(ابن هاني)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Hânî b. Muhammed el-Mağribî el-Endelüsî (ö. 362/973)

Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın saray şairi.

320-326 (932-938) yılları arasında Endülüs'ün İşbîliye (Sevilla) şehrinde doğdu. Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden Ezd kabilesine mensuptur. Soyu İfrîkıye Valisi Yezîd b. Hâtim el-Ezdî'ye (772-787) veya kardeşi Ravh b. Hâtim'e dayanır. Babası Hânî, III. Abdurrahman devrinde Fâtımîler'in ilk başşehri Mehdiye'den Endülüs'e göç etmiş, bir süre Kurtuba'da (Cordoba) kaldıktan sonra İşbîliye'ye yerleşmişti. Onun Endülüs'e hangi maksatla gittiği kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı çağdaş araştırmacılar Kuzey Afrika'da Mehdiye'yi kuran, Mısır'ı almak için yaptığı iki başarısız teşebbüsten sonra Kurtuba'daki hilâfeti ele geçirmeyi düşünen ve çok sayıda İsmâilî dâîyi görevlendiren

Mehdî el-Fâtımî'nin bir şair olan Hânî'yi de bu amaçla Endülüs'e göndermiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir (meselâ bk. EI² [İng.], III, 786).

İbn Hânî, öğrenimini İşbîliye'de tamamladıktan sonra Kurtuba'ya giderek bilgisini geliştirdi. Kaynaklarda hocaları ve tahsil ettiği ilimler hakkında bilgi yoktur. Ancak şiirlerinden eski Arap şiiriyle yakından ilgilendiği, bu konudaki tarihî birikimi geleneksel muhtevasıyla çok iyi öğrendiği anlaşılmaktadır. İbn Hânî İşbîliye'ye dönünce siyasî ve felsefî düşüncelerini açıkça ortaya koymaya başladı. Ancak düşünceleri bulunduğu ortamın yapısına ters düşüyordu. Muhalifleri onu Fâtımîler'e yakın olmak, Yunan felsefesinin tesirinde kalmak ve ayrıca zındıklıkla itham ettiler. Kaynakların yakın dostu olduğunu söylediği (Muhammed el-Ya'lâvî, İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî, s. 115-116), fakat adını vermediği İşbîliye valisi ona bir süre İşbîliye'den uzaklaşmasını tavsiye etti. Bu sırada yirmi yedi yaşında olan İbn Hânî valinin bu tavsiyesine uyarak Mağrib'e gitmek üzere

Endülüs’ten ayrıldı.

347 (958) yılında Mağrib’in batısına yaptığı seferden dönen Cevher es-Sıkıllî kumandasındaki Fâtımî ordusu Fas’ın kuzey kesimlerine geldiğinde İbn Hânî adı geçen kumandanın himayesine girdi ve Mağrib’de ilk kasidesini onun için yazdı. Mağrib’de Emevîler’i ağır bir dille yeren şiirler yazan İbn Hânî, doğuda ve batıda yayılmacı politika takip eden Fâtımîler’in güçlü bir savunucusu ve propagandacısı olarak faaliyet göstermeye başladı. Bir süre sonra Cezayir’in doğusundaki Mesîle şehrine giderek şehrin hâkimi olan ve İbnü’l-Endelüsiyye diye tanınan, Muiz-Lidînillâh’ın sütkardeşi Ca‘fer b. Ali b. Sa‘dûn el-Ezdî ve kardeşi Yahyâ’nın himayesine girdi. Ca‘fer ve Yahyâ’dan büyük ilgi gören şair onları ve aile fertlerini öven pek çok şiir kaleme aldı. Şiirleri geniş bir çevrede okunup şöhreti Mağrib’de yayılınca Halife Muiz, Ca‘fer ve Yahyâ’dan onu Kayrevan’a göndermelerini istedi. 354 (965) yılında Mansûriye Sarayı’nda halifenin huzuruna çıkan İbn Hânî, buradaki Ebü’l-Kāsım el-Fezârî el-Kayrevânî ve Ali b. Muhammed el-İyâdî et-Tûnisî gibi saray şairlerine karşı zamanla büyük bir üstünlük sağladı. Fâtımî imamlarını ve özellikle hâmisi olan Muizz’i insan üstü sıfatlarla yücelten şiirleri (meselâ bk. Dîvânü Muḥammed b. Hânî el-Endelüsî, s. 181-187) sayesinde büyük bir itibar gördü. Onun Muiz hakkındaki şiirleri (el-Muizziyyât) müstakil bir divan teşkil edecek kadar çoktur. Bu şiirler Kuzey Afrika sınırlarını aşıp Endülüs’ten Bağdat’a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılarak İsmâiliyye doktrininin tanınmasını sağlamıştır. Fâtımîler’in Mısır’ı ele geçirmesinden sonra Muiz ile birlikte Mısır’a giden İbn Hânî ömrünün geri kalan kısmını Fâtımî sarayında geçirdi. 362 (973) yılında ailesini Mısır’a getirmek üzere Mağrib’e giderken Libya’nın doğusundaki Berka’da öldü. Bu olayla ilgili olarak Berka’daki bir dostunun verdiği ziyafette içkinin tesiriyle öldüğü, içkili olarak sefere çıkıp yolda öldürüldüğü, kemeriyle boğularak Berka’daki su dolaplarından birine asıldığı ve Endülüs Emevî Devleti hesabına çalışanlarca katledildiği şeklinde değişik rivayetler nakledilmiştir. Halife Muiz-Lidînillâh doğulu şairlere karşı onunla övünmeyi ümit ettiği sırada ölmesinden dolayı büyük üzüntü duymuştur (Ya‘kūt, XIX, 93; İbn Hallikân, IV, 50).

İbn Hânî’nin çağdaşı olan müellifler ve günümüz araştırmacıları onu Endülüs’ün ve Mağrib’in en büyük şairlerinden biri olarak kabul ederler.

İbn Hânî şiirlerindeki üslûp ve tema benzerliği, ifade sağlamlığı, hayal zenginliği, fikirlerindeki aşırılık ve sıradışılık, övgülerindeki güzellik gibi sebeplerle Mütenebbî ile mukayese edilerek “Mağrib’in Mütenebbîsi” olarak nitelendirilmiştir (meselâ bk. Makkarî, IV, 41; Safedî, I, 352). Şiirdeki ustalığını daha önce örneğine pek rastlanmayan bir tarzda geliştiren İbn Hânî, Fâtımîler’e olan yakınlığından dolayı şiirlerinde İsmâilî akîdesiyle paralellik arzeden konuları Câhiliye üslûbu ile dile getirmiştir. Manzumelerinde Câhiliye dönemi ve bilhassa muallaka şairlerinin etkisi yanında Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mütenebbî’yi geniş ölçüde örnek aldığı görülür. Şiirlerinde kullandığı kelimeler, edebî sanatlar, tasvirler, özellikle medih türü şiirlerindeki üslûp ve lafızlar şairin Câhiliye şiirinden ne ölçüde etkilendiğini açıkça gösterir. Tıbâk, mukabele ve teşbih sanatlarına sıkça yer verdiği şiirleri genellikle methiye türündedir. Az da olsa mersiye, tasvir, hiciv, gazel ve hikmet türü şiirleri de vardır. Methiye tarzındaki şiirlerinin büyük bir bölümü Halife Muiz-Lidînillâh ile Ca‘fer b. Ali b. Sa‘dûn ve aile fertleri için yazılmıştır. Bunlar genellikle altmış-doksan beyit arasında değişir. Divanındaki en uzun manzume Muiz için yazdığı 202 beyitlik kasidedir (Dîvânü Muḥammed b. Hânî el-Endelüsî, s. 342-360). Bunun yanında iki beyitlik kıtaları, genellikle halife ve maiyetindekilerle kumandanlarının kılıçlarını tasvir eder. Bunların dışında birkaç mersiye ile irticâlen söylenmiş bazı şiirleri de bulunan İbn Hânî, kulağa hoş gelmeyen bazı garip kelimeleri çok kullandığı için tenkit edilmiştir.

Şiirlerinde Şiî-İsmâilî olduğunu gizlemeyen İbn Hânî bu mezhebin terimlerini geniş ölçüde kullanmıştır. Methiyelerinde küfre varan aşırı ifadelere rastlanır. Meselâ Muiz hakkındaki bir kasidesine, “Kaderin dediği değil senin istediğin olur, hükmet, sen vâhid ve kahhârsın” (a.g.e., s. 181-182) ifadesiyle başlamış, diğer bazı manzumelerinde ona ilâhî sıfatlar isnat etmekten çekinmemiştir (a.g.e., s. 73-139).

İbn Hânî divanının dünyanın önemli kütüphanelerinde ve Hindistan’da Şiî-İsmâilî ilim adamlarının özel kitaplıklarında bulunan yazma nüshalarının sayısı yirmi sekize ulaşmaktadır (nüshalarla ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed el-Ya‘lâvî, İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî, s. 31-41). Divanın ilk baskısı, şairin İbn Hallikân tarafından yazılmış olan biyografisi ve bazı kelimelerin açıklamasıyla birlikte Bulak’ta yapılmış (1274/1857), bu neşrin kelime açıklamalarını vermeyen, fakat okunuş itibariyle nisbeten daha iyi

bir neşri Beyrut'ta gerçekleştirilmiştir (1302/1884, 1304/1886). Beyrut'ta yapılan üçüncü baskı ise Bulak baskısının açıklamalarıyla birlikte tekrarıdır (1326/1908). Hindistanlı Zâhid Ali, eserin British Museum nüshasını esas alıp bu nüshayı Hindistan'ın Sûret şehrindeki âlimlerin özel kütüphanelerinde bulunan nüshalar ve matbu nüshalarla karşılaştırmış, hazırladığı metin, şerhi ve İngilizce tercümesi Oxford Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edilmiştir (1932). Bu çalışma, metnin İngilizce tercümesi çıkarılıp Tebyînü'l-meʿânî fî şerḥi Dîvâni İbn Hânî adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1352). Ayrıca Kerem el-Bustânî'nin şerhiyle birlikte Dîvânü İbn Hânî adıyla Beyrut'ta iki defa yayımlanan (1372/1952, 1384/1964) divanın en mükemmel neşri, bu baskılarda kullanılmayan diğer yazmalardan da faydalanmak suretiyle, Zâhid Ali neşrinde eksik olan yahut hiç bulunmayan şiirler de ilâve edilerek Muhammed el-Ya'lâvî tarafından gerçekleştirilmiştir (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, VI [1969], s. 79-110; IX [1972], s. 75-100; ayrıca Beyrut 1994). Divan, A. Wormhoudt tarafından İngilizce tercümesi ve şerhiyle birlikte neşredilmiştir (Oskaloosa 1985).

İbn Hânî'nin hayatı ve şiirleri hakkında Münîr Nâcî, Ebü'l-Kāsım Muhammed Kirrû, Ahmed Hâlid, Muhammed b. Ali el-Hirfî ve Ahmed Hasan Besec müstakil çalışmalar kaleme almıştır (bk. bibl.)

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Muḥammed b. Hânî el-Endelüsî (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1994; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1981, I, 111; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1372/1953, I, 225, 312-314; II, 648, 703, 755-757, 782, 1001-1003; İbn Şeref el-Kayrevânî, Mesâʾilü'l-intiḳād (nşr. Ch. Pellat), Cezayir 1953, s. 41-43; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis ve mesraḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 89-90; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs, Kahire 1325, s. 84-89; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 130-131; Yâkūt, Muʿcemü'l-

üdebâ˒, XIX, 92-105; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 192-195; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 177; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), IV, 49-52; Safedî, el-Vâfî, I, 352; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 97-99; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, Kahire 1319/1901, II, 212 vd.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, Kahire 1302, II, 264-267; IV, 41; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 276-278; Zâhid Ali, Tebyînü'l-meʿânî fî şerḥi dîvâni İbn Hânî, Kahire 1352/1933, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 91; Suppl., I, 146 vd.; H. Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1937, s. 43, 46; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 28-31; Ârif Tâmir, İbn Hânî el-Endelüsî, Beyrut 1961; Münîr Nâcî, İbn Hânî el-Maġribî el-Endelüsî, Beyrut 1962; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, III, 135-170; Ali Muhammed Râdî, el-Endelüs ve'n-Nâṣır, Beyrut 1967, s. 58-64; Sezgin, GAS, II, 654-655; Muhammed el-Yaʻlâvî, "Les relations entre fātimides d'Ifriqiya et omeyyades d'Espagne", Actas del II. Coloquio Hispano-Tunecino des estudios historicos, Madrid 1973, s. 13-30; a.mlf., İbn Hânî el-Maġribî el-Endelüsî: şâʿirü'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., el-Edeb bi-İfrîḳıyye, Beyrut 1986, s. 265-335; a.mlf., "Ḳaṣâ˒idü İbn Hânî lem tünşer", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 6, Tunus 1969, s. 79-110; a.mlf., "İbn Hânî el-Endelüsî", Dâ˒iretü'l-maʿârifi't-Tûnisiyye, I, Kartâc 1990, s. 61-66; T. J. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, California 1974, s. 9, 130-145; Ahmed Hâlid, İbn Hânî, Tunus 1976; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1976, s. 419 vd.; M. Tâhâ el-Hâcirî, Merḥaletü't-teşeyyuʿ fi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Beyrut 1403/1983, s. 89-134; Muhammed Kirrû, İbn Hânî el-Endelüsî: Mütenebbi'l-Maġrib, Trablus 1984, tür.yer.; M. Abdülmünʻim Hafâcî, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 420-469; Ahmed Hasan Besec, İbn Hânî el-Endelüsî, Beyrut 1414/1994; el-Edebü'l-Endelüsî, Kahire 1994, s. 233-247; A. von Kremer, "Über dern schīʿītischen Dichter Abū'l-Ḳāsim Moḥammed Ibn Hāni˒", ZDMG, XXIV (1870), s. 481-494; Abdülhamîd el-İbâdî, "en-Nâḥiyetü't-târîḫiyye min şiʿri İbn Hânî el-Endelüsî", eṯ-Ṯeḳāfe, II (1940), s. 396, 417, 468; Moh. Ben Cheneb, "İbn Hâni", İA, V/2, s. 746-747; F. Dachraoui, "Ibn Hāni˒ al-Andalusī", EI² (İng.), III, 785-786; Mihrân Erzende, "İbn Hânî", DMBİ, V, 93-97.

M. Faruk Toprak

İBN HARBÛYE

(bk. EBÛ UBEYD el-KĀDÎ).

İBN HASSÛL

(ابن حسّول)

Ebü'l-Alâ Muhammed b. Alî b. Hassûl (ö. 450/1058)

Kitâbü Tafżîli'l-etrâk adlı eserle meşhur olan tarihçi, edip ve devlet adamı.

Aslen Hemedanlıdır; Rey'de yetişmiş, Sâhib b. Abbâd ve İbn Fâris'ten hadis dinlemiştir. Babası Ebü'l-Kāsım Ali kitâbet ve belâgatta, kendisi ise nazım ve nesirde zamanın tanınmış şahsiyetlerindendi. Önceleri Büveyhî Hükümdarı Mecdüddevle Rüstem'in (997-1029) veziri olan İbn Hassûl, Rey şehri Gazneli Mahmud'un eline geçince (1029) onun himayesine girip Gazne'ye gitti. Sultan Mesud zamanında Rey Dîvânü'r-resâil reisliğine getirildi ve şehir Selçuklular tarafından alınıncaya kadar (1035) bu görevde kaldı. Son olarak Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hizmetinde bulundu. Bâharzî onunla Rey'de görüştüğünü ve "sıcağın soğuğa üstünlüğü" hakkındaki risâlesine reddiye mahiyetinde bir risâle yazdığını söylemekte, ayrıca onun şiirlerinden örnekler vermektedir (Dümyetü'l-ķaṣr, I, 413-417).

İbn Hassûl, kendisini şöhrete kavuşturan Kitâbü Tafżîli'l-etrâk ʿalâ sâʾiri'l-ecnâd ve menâķıbi'l-ḥażreti'l-ʿâliyeti's-sulṭâniyye adlı kitabını Tuğrul Bey'e okunmak üzere veziri Amîdülmülk el-Kündürî'ye sunmuştur. Kitapta, Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/994) Irak Büveyhîleri'nden Adudüddevle adına yazdığı, günümüze ulaşmamış Kitâbü't-Tâcî adlı eseri tenkit edilmekte ve öldürülme korkusu içindeki müellifin Büveyhî hânedanının tarihini anlatırken asılsız bilgilere yer verdiği söylenmektedir. İbn Hassûl kitabında ayrıca, Büveyhîler'in nesebini yüceltmek için ortaya atılan aslen Benî Dabbe kabilesinden geldikleri yolundaki iddianın da gerçek dışı olduğunu delillerle ortaya koymaktadır.

İbn Hassûl eserinde Türkler hakkında önemli tesbitlerde bulunmaktadır. Bu tesbitler sırasında Ebû İshak es-Sâbî'nin durumuna düşmemek için objektif değerlendirme yapmaya özen göstermiştir. Türkler'in özelliklerini

anlatırken Allah'ın onları arslan sûretinde yüzlerini enli ve burunlarını basık yarattığını, bu insanların eti diğer bütün yiyeceklere tercih ettiklerini, kırlarda ve çöllerde yaşadıklarını, cesaretleriyle tanındıklarını ve diğer toplumlardan farklı biçimde fırsat bulunca başbuğluğu ele geçirmeye çalıştıklarını anlatmaktadır. Bu arada Hz. Peygamber'e atfedilen, "Türkler size dokunmadıkça siz onlara dokunmayın" sözünü delil getirerek Türkler'in muteber bir millet olduğunu söyler. Ayrıca eserde Selçuklu tarihiyle ilgili bazı önemli bilgiler de yer almaktadır. İbn Hassûl bizzat müşahede ettiği Tuğrul Bey'in güzel hasletlerini açıklar ve Adudüddevle ile onu karşılaştırır. Ayrıca Hazar hakanı ile (doğrusu Oğuz yabgusu) Selçuklu hânedanının kurucusu Selçuk (doğrusu babası Dukak) arasında geçen kavgaya da işaret eder.

Ortaçağ İslâm dünyasında nüfuzları gittikçe artan Türkler hakkında Câhiz'in (ö. 255/869) yazdığı Feżâʾilü'l-etrâk tarzında olan eser, bilhassa ihtiva ettiği tenkidî ve tahlilî bilgiler dolayısıyla önemlidir. Eserin bir nüshası Abbas el-Azzâvî tarafından neşre hazırlanmış, M. Şerefettin Yaltkaya bu metni ve Türkçe tercümesini yayımlamıştır (bk. bibl.). Nafiz Danışman bu yayını tercümede yapılan bazı hatalar dolayısıyla eleştirmiştir (bk. bibl.).

İbrahim Kafesoğlu, İbn Hassûl'ün tarihle ilgili kayıp bir kitabından bahsetmektedir (Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında, s. 26). Ancak müellifin, eldeki bu kitabından ve Bâharzî'nin reddiye yazdığı risâlesinden başka bir eser kaleme aldığı bilinmediği gibi Kafesoğlu'nun kaynak olarak gösterdiği Târîẖ-i Güzîde'de (s. 426) adı geçen Târîẖu Ebi'l-ʿAlâ'nın da Kitâbü Tafżîli'l-etrâk olması ihtimali aktarılan bilginin muhtevası itibariyle daha kuvvetli görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hassûl, Kitâbü Tafżîli'l-etrâk ʿalâ sâʾiri'l-ecnâd (trc. ve nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Belleten, IV/14-15 [1940] içinde), Arapça metin: s. 1-51, tercüme: s. 235-266; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve

Türkler'in Fazîletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1988, tercüme edenin girişi, s. 31; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 107-112; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1968, I, 413-417; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 426, 690; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 430-432; Safedî, el-Vâfî, IV, 132-135; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 462; İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Âilesinin Menşei Hakkında, İstanbul 1955, s. 22, 24, 26; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 59, 209; Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1986, I-II, 261; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1996, s. 58, 441; Zekeriya Kitapçı, Hz. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı, İstanbul 1988, s. 148-150; Nafiz Danışman, "Prof. Şerefeddin Yaltkaya'nın Arapçadan Terceme Ettiği Bir Eser", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, I/23, İstanbul 1941, s. 3-4; a.mlf., "B. Şerefeddin Yaltkaya'nın Terceme Hataları", a.e., I/24 (1941), s. 3-4; Gurgis Avvâd, "el-Maḫṭûṭâtü't-târîḫiyye fî Ḫizâneti kütübi'l-Metḥafi'l-ʿIrâḳī bi-Baġdâd", Sumer, XIII, Bağdad 1957, s. 51; F. Krenkow, "Sâbi", İA, X, 7.

Sadi S. Kucur

İBN HATÎB en-NÂSIRİYYE

(ابن خطيب الناصريّة)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Sa'd et-Tâî el-Cibrînî el-Halebî (ö. 843/1440)

Fıkıh âlimi, kadı ve tarihçi.

774 (1372) yılında Halep'te doğdu. Tay kabilesine mensup olduğu için Tâî, ailesi Halep yakınlarındaki Beytülcibrîn'den geldiği için Cibrînî nisbesini almıştır. Muhtemelen babası veya dedelerinden biri Beytülcibrîn'deki el-Medresetü'n-Nâsıriyye'de müderrislik ve büyük camilerden birinde hatiplik yaptığından İbn Hatîb en-Nâsıriyye adıyla meşhur olmuştur.

İlim tahsiline küçük yaşlarda başlayan İbn Hatîb, Kur'an'ı hıfzettikten sonra hadis ve fıkha dair bazı temel eserleri de ezberledi. İlk ilmî seyahatini babasıyla birlikte 785'te (1383) Kudüs'e yaptı. Daha sonra 803'te (1401) Kahire, Dımaşk, Ba'lebek ve Trablus'a gitti. İlk hocaları babası ile Ahmed b. Abdülazîz b. Murahhal'dir. Ayrıca fakih Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ebü'l-Berekât, Abdullah b. Muhammed en-Nahrîrî, Sirâceddin el-Bulkīnî, Ahmed el-Hamevî ve Muhammed el-Yümnî'den kıraat; Muhammed b. Selmân el-Harrât ve Halepli Cemâleddin Yûsuf b. Hatîb el-Mansûriyye'den Arapça, fıkıh, fıkıh usulü, nahiv ve tefsir; Muhammed b. İsmâil el-Bâbî'den ferâiz; Muhibbüddin Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'den meânî ve beyân; Veliyyüddin el-Irâkī ve Burhâneddin el-Halebî'den hadis ve tarih dersleri aldı.

Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Hatîb'e Dımaşk kadılığı teklif edilmiş, ancak İbn Hatîb, memleketi Halep'te kalmayı ve orada hizmet vermeyi düşündüğünden teklifi kabul etmemişti. Bunun üzerine 816'da (1413) Halep kadılığına getirildi. 824'te (1421) Kahire'ye, oradan da Trablusşam'a geçti ve yine kadılık yaptı. Bir yıl sonra Halep'teki görevine döndü, ayrıca Câmiu'l-kebîr'in imamhatipliğini üstlendi; bu arada pek çok öğrenciye hadis dersleri verdi. İbn Hacer el-Askalânî 836 (1433) yılında Halep'e

geldiğinde kendisiyle görüşmüş ve birbirlerinden hadis rivayet etmişlerdir (İnbâʾü'l-ġumr, I, 4). 842 yılının sonunda (Mayıs 1439) Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak onu görevden aldıysa da birkaç ay sonra yerine iade etti. 15 Zilkade 843'te (18 Nisan 1440) Halep'te vefat eden İbn Hatîb (Sehâvî, III, 307) hayatta iken Bâbülmekân'ın dışında yaptırdığı türbesine gömüldü.

İbn Hatîb farklı görüşleri de incelemesi, delilleri araştırması, güzel konuşması ve isabetli fetvalar vermesiyle tanınan bir ilim adamı ve kadı idi. Kendisine bir mesele sorulduğunda genellikle herhangi bir kitaba bakmadan isabetli şekilde fetvasını yazardı. Hz. Peygamber'in sîretini okur ve okuturdu. İlmî otoritesinin yanında iyi huylu ve halkla diyalog kurabilen bir kişi olduğu kaydedilir. Devlete elinden geldiği kadar hizmet etmiş ve bunun karşılığında genellikle maaş almamıştır. Döneminin âlimleri ondan övgüyle bahsetmişlerdir.

Eserleri. İbn Hatîb'in hadis, tefsir, fıkıh ve tarih alanlarında çeşitli eserler kaleme aldığı belirtilmekteyse de bunlardan sadece biri günümüze ulaşmıştır. ed-Dürrü'l-münteḫab fî (tekmileti) Târîḫi Ḥaleb adını taşıyan eser, Kemâleddin İbnü'l-Adîm'in Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb'ine yazılan bir zeyildir. Hediyyetü'l-ʿârifîn'de adı ed-Dürrü'l-münteḫab fî ẕeyli Buġyeti'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb şeklinde geçmektedir (I, 732). Halepli meşhur kişilerin biyografilerinin alfabetik olarak yer aldığı eserin başlıca nüshaları Süleymaniye (Lâleli, nr. 2036) ve Berlin (nr. 9791) kütüphanelerinde bulunmaktadır (diğer nüshalar için bk. Brockelmann, GAL, II, 43). İbn Hacer el-Askalânî Halep'e geldiğinde eseri incelemiş ve birtakım ilâvelerde bulunmuştur (İnbâʾü'l-ġumr, I, 4). Kitap, Sourdel gibi bazı müellifler tarafından Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'ye nisbet edilmişse de bu doğru değildir. Meçhul bir müellif, İbnü'ş-Şıhne'nin Nüzhetü'n-nevâẓır fî ravżi'l-menâẓır adlı eserinin başına İbn Hatîb'in ed-Dürrü'l-münteḫab'ının mukaddimesini eklemiş, daha sonraki müstensihler de kitabın adının ed-Dürrü'l-münteḫab olduğunu sanarak bu şekilde kaydetmişlerdir (İbnü'ş-Şıhne, neşredenin girişi, s. s-.a; Râgıb et-Tabbâh, I, 31). ed-Dürrü'l-münteḫab Ahmed b. Muhammed ve oğlu Muhammed (ö. 1010/1601) tarafından el-Münteḫab mine'd-Dürri'l-münteḍab adıyla iki cilt halinde ihtisar edilmiştir (Râgıb et-Tabbâh, I, 23-24).

İbn Hatîb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eṭ-Ṭîbetü'r-râ᾿iḥa fî tefsîri'l-Fâtiḥa, Ḍav᾿ü'l-baṣîre fî şerḥi ḥadîs̱i Berîre, Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Ẕer, Şerḥu ḳıṭʿatin mine'l-Envâr fi'l-fıḳh, Şerḥu Bedîʿi'n-niẓâm li'bni's-Sâʿânî, Sîretü'l-Mü᾿eyyed, Münteḫâbât min Kitâbi'l-Kevâkibi'l-vaḍî᾿e (Şevkânî, I, 476-477; Râgıb et-Tabbâh, V, 234; Brockelmann, GAL, II, 43; Ziriklî, V, 160).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 519; II, 101; İbn Hacer, İnbâ᾿ü'l-ġumr, I, 4; Aynî, ʿİkdü'l-cümân (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî), Kahire 1989, s. 550; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 179-181; İbnü'ş-Şıhne, Târîḫu Ḥaleb: Nüzhetü'n-nevâẓır (nşr. Keiko Ohta), Tokyo 1990, neşredenin girişi, s. s-ca; Sehâvî, eḍ-Ḍav᾿ü'l-lâmiʿ, III, 303-307; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 249; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 247; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 476-477; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 287; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 731-732; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâ᾿ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâ᾿, Halep 1923-25, I, 21, 23-24, 31; V, 224-234; Brockelmann, GAL, II, 42-43; Suppl., II, 30; Îżâḥu'l-meknûn, II, 89; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 160-161; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü᾿ellifîn, VII, 200; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1957, II, 56-57; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 381-382; D. Sourdel, "Ibn al-S̲h̲iḥna", EI² (İng.), III, 938.

Ahmet Ağırakça

İBN HATÎBÜDDEHŞE

(ابن خطيب الدهشة)

Ebü’s-Senâ Nûrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 834/1431)

Muhaddis, fakih ve edip.

750 (1349) yılında Suriye’nin Hama şehrinde dünyaya geldi. 760’ta (1359) doğduğu da zikredilmiştir (İbn Kādî Şühbe, IV, 109). Yukarı Mısır’ın Feyyûm kasabasından olan ve daha sonra Hama’ya yerleşip Hatîbüddehşe diye anılan (DİA, XII, 516-517) babasına nisbetle İbn Hatîbüddehşe lakabıyla tanındı. İlk öğrenimini Hama’da yaptı; küçük yaşta Kur’an’ı ezberledi. Ardından tahsil için Suriye ve Mısır’a gitti. Hadis, fıkıh, edebiyat ve nahivde kendini yetiştirdikten sonra 809 (1406) yılından itibaren ders vermeye başladı; hayatının büyük bir kısmını öğretimle ve fetva vermekle geçirdi. Talebesi İbn Hacer el-Askalânî’nin belirttiğine göre ilmî ve ahlâkî kişiliğiyle Hama’nın mümtaz bir şahsiyeti oldu (İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 249).

İbn Hatîbüddehşe, Memlük Sultanı Şeyh el-Mahmûdî’nin sır kâtibi Kadı Nâsırüddin el-Bârizî’nin aracılığı ile Hama kadılığına tayin edildi ve on yıl kadar (1412-1422) bu görevde kaldı. Melik Eşref Barsbay sultan olunca görevinden alındı. Bundan sonra ilmî çalışmalarına devam etti ve Kāsımiyye Medresesi’nde ders verdi. Dalgınlığı sebebiyle bazı nakillerinde gevşek davrandığı ileri sürülen (Sehâvî, X, 130) İbn Hatîbüddehşe’nin şiir yazdığı belirtilir. İbn Hatîbüddehşe 17 Şevval 834’te (28 Haziran 1431) Hama’da vefat etti.

Oğulları Kadı Kemâleddin ile Mahmûd da ilimle meşgul olmuşlardır.

Eserleri. 1. Tehẕîbü’l-Meṭâliʿ li-terġībi’l-muṭâliʿ. İbn Kurkūl’ün garîbü’l-hadîs konusundaki Meṭâliʿu’l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi’l-âs̱âr adlı eserinin bazı ilâvelerle birlikte yapılmış bir telhisi olup altı cilt hacmindeki kitabın beş cildinin bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’dedir (nr. 31536/B; diğer bazı

ciltleri için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 440-441). 2. Ḫâtimetü Tehẕîbi’l-Meṭâliʿ. Tehẕîbü’l-Meṭâliʿin sekizinci bölümünü oluşturan eserde bazı hadis metinlerinin tashîf ve i‘rabıyla ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Kitabın bir nüshası Mektebetü’l-belediyye bi’l-İskenderiyye’de kayıtlıdır (nr. 1216/B). 3. et-Taḳrîb fî ʿilmi’l-ġarîb. İki cilt olan eser Tehẕîbü’l-Meṭâliʿin muhtasarı olup 23 Ramazan 804’te (26 Nisan 1402) tamamlanmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 79; Suppl., II, 71). 4. Tuḫfetü ẕevi’l-ereb (ireb) fî müşkili’l-esmâʾ ve’n-neseb (niseb) (et-Tuḥfe fi’l-mübhemât, Tuḥfetü ẕevi’l-elbâb fî müşkili’l-esmâʾ ve’l-ensâb). Yine Tehẕîbü’l-Meṭâliʿin muhtasarı olan eserde el-Muvaṭṭaʾ ve Ṣaḥîḥayn’da geçen isim ve nisbelerin okunuşu meselesi ele alınmaktadır. Traugott Mann tarafından doktora çalışması olarak incelendikten sonra yayımlanan (Leiden 1905) eser üzerinde Muhammed İdrîs Zübeyr de bir doktora çalışması yapmıştır (University of Glasgow, Scotland, United Kingdom). 5. el-Münteḳā min Kitâbi Câmiʿi’l-uṣûl. Tuḥfetü ẕevi’l-ereb’in zeyli olan ve 8 Cemâziyelâhir 807’de (12 Aralık 1404) tamamlanan eser, el-Muvaṭṭaʾ ve Ṣaḥîḥayn ile diğer bazı hadis eserlerindeki isimlerin okunuşuyla ilgili olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Beşir Ağa, nr. 187, vr. 1-106). 6. el-Muḫtâr min Kitâbi’l-Ensâb. Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ından çokça kullanılan nisbelerin seçilip kaydedildiği eser 29 Rebîülâhir 808’de (24 Ekim 1405) tamamlanmıştır; bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Beşir Ağa, nr. 187, vr. 107-149). 7. İġās̱etü’l-muḥtâc ilâ Şerḥi’l-Minhâc (Lübâbü’l-Ḳūt). Ezraî tarafından Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i üzerine yazılan Ḳūtü’l-muḥtâc fî şerḥi’l-Minhâc’ın muhtasarı olup dört cilt hacminde olduğu belirtilmektedir (Sehâvî, X, 130). 8. Tekmiletü Şerḥi Minhâci’n-Nevevî. Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserine Takıyyüddin es-Sübkî’nin yazdığı el-İbtihâc adlı şerhin zeylidir (Şevkânî, II, 294). 9. Muḫtaṣar min ḳavâʿidi’l-ʿAlâʾî ve kelâmi’l-İsnevî. Alâî’nin el-Mecmûʿu’l-müẕehheb fî ḳavâʿidi’l-meẕheb’i ile İsnevî’nin el-Mühimmât’ının muhtasarı olan eser Mustafa Mahmûd el-Bencevînî tarafından yayımlanmıştır (I-II, Musul 1984). 10. Taḥrîrü’l-ḥâşiye fî şerḥi’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye. İbn Mâlik’in el-Elfiyye’si üzerine yapılan şerhin üç cilt hacmindeki (Sehâvî, X, 130) hâşiyesidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 526). 11. Vesîletü’l-iṣâbe fî ṣanʿati’l-kitâbe. Doksan beş beyitten oluşan bu manzumenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Kılıç Ali Paşa, nr. 786, vr. 58-59). 12. Şerḥu Vesîleti’l-iṣâbe ilâ ṭarîḳi ṣanʿati’l-kitâbe (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 171; TSMK, Koğuşlar, nr. 945).

İbn Hatîbüddehşe’nin bunlardan başka üç cilt hacminde Şerḥu’l-Kâfiye li’bni’l-Ḥâcib ve el-Yevâḳītü’l-muḍıyye fî mevâḳīti’ş-şerʿiyye adlı eserleri olduğu kaydedilmektedir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 410).

BİBLİYOGRAFYA

Sâbûnî, Târîḫu Ḥamâ, Hama 1332/1914, s. 117; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 108-109; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 249; a.mlf., el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-Muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1992, III, 345-346; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü’ş-Şâfî ʿale’l-Menheli’ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts., II, 721; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 129-131; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 464; II, 1361, 1369, 2009; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 210-211; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 293-294; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 410; Brockelmann, GAL, II, 79; Suppl., I, 526; II, 70-71; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 37-38; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 148; Karatay, Arapça Yazmalar, IV, 218; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 157-158; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau’l-melikî), Amman 1991, I, 340, 395, 440-441; Farhat Idrees - Muhammad Idrees Zubair, “Ibn Khaṭīb, al-Dahshah: Life and Works”, IS, XXIX/3 (1990), s. 311-329; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Ḫaṭîbi’d-Dehşe”, DMBİ, III, 431-432; Hüseyin Elmalı, “Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed”, DİA, XII, 516-517.

İ. Hakkı Ünal

İBN HÂTİM

(ابن حاتم)

Bedrüddîn Muhammed b. Hâtim b. Ahmed b. İmrân b. el-Fazl el-Yâmî el-Hemdânî (ö. 702/1302’den sonra)

Tarihçi ve devlet adamı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hemdân’ın bir kolu olan Yâm’ın Benî Hâtim kabilesine mensuptur. İbn Hâtim, Yemen’de hüküm süren Resûlîler’den el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer döneminde (1249-1295) müşavir olarak tayin edildi. Bu görevi sırasında kendisine verilen askerî ve siyasî vazifeleri başarıyla yerine getirdi. Sultanın yanı sıra ünlü emîr Alemüddin Sencer eş-Şa‘bî’nin yakınları arasına girmeyi başaran İbn Hâtim’in rütbesi o devrin meşhur kumandanlarından Hüsâmeddin Lü’lü’ et-Tevrîzî, Mûsâ b. Resûl, Hüsâm b. Fazl, Ebû Bekir b. Bektemür, Muhammed b. Rebî‘ ve Mecd b. Ebü’l-Kāsım’dan daha yüksekti. 657’de (1259) Benî Şihâb ve onların reisi Muhammed b. Veşşâh ile (Vişâh) iyi ilişkiler kurmak üzere görevlendirildi. Aynı maksatla Zemâr halkıyla yapılan müzakerelere katıldı. 672 (1273-74) yılında Sultan el-Muzaffer ile Zeydîler’in imamı arasında barış sağlamak için görüşmelerde bulundu.

İsmâiliyye mezhebine mensup olmasına rağmen Sünnî Resûlîler Devleti’ne uzun yıllar hizmet eden İbn Hâtim askerî alanda da faaliyetlerde bulundu. Birâş’ın fethi ve Sülâ’nın kuşatılmasında görev aldı. Zeydîler’e karşı düzenlenen sefere kardeşi Bişr ile beraber katıldı; bu savaşta kardeşi Bişr hayatını kaybetti. Ölüm tarihi bilinmeyen İbn Hâtim’in Hazrecî’nin verdiği bilgilerden 702 (1302) yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır (‘Uḳūdü’l-lüʾlüʾiyye, I, 338).

Eserleri. İbn Hâtim’in çok sayıda eser yazdığı kaydedilmekte, ancak bunlardan sadece ikisinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. Kitâbü’s-Simṭı’l-ġāli’s̱-s̱emen fî aḫbâri’l-mülûk mine’l-Ġuz bi’l-Yemen. Eyyûbîler, Resûlîler ve Oğuzlar’ın Yemen’deki faaliyetlerinden bahseden eserin

yaklaşık üçte ikisi Resûlîler hânedanının ilk iki hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr Ömer b. Ali ile el-Melikü'l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer dönemine ayrılmıştır. Oğuzlar'ın Yemen'deki hâkimiyetine dair herhangi bir eserin o güne ulaşmadığını ifade ederek bu konuda başlangıç yapmak istediğini belirten müellif bu eserinde kendi ailesi Benî Hâtim'e dair rivayetler dışında oldukça tarafsız ve gerçekçidir. Eserde, yüzyıllarca küçük hânedanlıklar tarafından yönetildikten sonra birliğe doğru giden Yemen'in bu dönemiyle alâkalı bilgiler de yer almaktadır. el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah b. Eyyûb devrinden el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî dönemine kadar (694/1295) meydana gelen olayları ve bu arada hüküm süren on hükümdarın biyografisini ihtiva eden es-Simṭ daha sonra yazılan birçok

kitaba kaynak teşkil etmiştir. Enbâʾü'z-zemen'in müellifi Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî'nin Eyyûbîler dönemiyle ilgili verdiği bilgilerin temel kaynağı İbn Hâtim'in bu eseridir. Eserde müellif, 569-694 (1173-1295) yılları arasında Yemen'in çeşitli bölgelerindeki mahallî yöneticiler arasında meydana gelen çatışmalara geniş yer vermiş, ancak aynı hassasiyeti ekonomik, sosyal ve siyasî alanlarda göstermemiştir. Kaynaklarını zaman zaman kaydeden İbn Hâtim aldığı bilgilerin doğruluğuna büyük önem vermiş, 647'den (1249-50) sonraki olayların bizzat içinde yer almış, bazılarına da şahit olmuştur. Eser ayrıca diğer kaynaklarda bulunmayan çeşitli bilgiler ihtiva eder. Kitâbü's-Simṭ klasik Arapça'nın en güzel örneklerinden biridir. G. R. Smith es-Simṭ'ın tenkitli neşrini yapmış (Kitâbü's-Simṭı'l-ġāli'ṣ-ṣemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen [567-694/1173-1295], London 1974), müellif ve eseri, Eyyûbîler, Yemen ve Resûlîler'in tarihiyle ilgili bilgilerin yanı sıra eserdeki birçok terim ve yer adını açıkladığı araştırmasını da ayrı bir cilt halinde yayımlamıştır (London 1978). Eserin bir bölümü Muhammed Abdül'âl Ahmed tarafından neşredilmiştir (Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, IX/1 [1964], s. 146-160). 2. el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fî aḫbâri'l-mülûki'l-Yemeni'l-müteʾaḫḫirîn. Eserde Eyyûbîler'in fethinden önce Yemen'de meydana gelen olaylar anlatılmakla birlikte Eyyûbîler devrine de geniş yer verilmiştir. Bazı yazarlar el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn ile Kitâbü's-Simṭ'ın aynı eser olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn günümüze ulaşmadığı için bu iddianın doğruluk derecesini tesbit etmek kolay değildir. Kitâbü's-Simṭ, Eyyûbîler'in Yemen'e girişinden sonraki olayları ihtiva ettiği halde el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn Yemen'in Eyyûbî

hâkimiyetinden önceki tarihinden de bahseder ve daha uzun bir tarihî devreyi içine alır. Ayrıca Kitâbü’s-Simṭ’ta Eyyûbîler’in Yemen’e hâkim olmalarının sebeplerinden bahsedilirken Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin kardeşi el-Melikü’l-Muazzam Turan Şah’a iktâ tevcih etme fikri sebep gösterildiği halde el-ʿİḳdü’ṣ-ṣemîn’de Abbâsî halifesi başta olmak üzere Süleymânî şerîflerin, Benî Mehdî ailesinin Yemen’deki nüfuzunun giderek artması üzerine bu tehlikeyi bertaraf etmek için Selâhaddîn-i Eyyûbî’den yardım istedikleri belirtilir. Ali b. Hasan el-Hazrecî bu eserden çeşitli nakiller yapmıştır (ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye, s. 273).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Hazrecî, ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 59, 187, 242, 273, 338; Brockelmann, GAL, I, 394; Suppl., I, 555; II, 238; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 303; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen, Kahire 1974, s. 136-138; G. R. Smith, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen: 567-694/1173-1295, London 1978; a.mlf., “Ibn Ḥātim”, EI² Suppl. (İng.), s. 387-388; Abdullah M. el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 460; Sâmî es-Sakkār, “Kitâbü’s-Simṭı’l-ġāli’ş-şemen fî aḫbâri’l-mülûk mine’l-Ġuz bi’l-Yemen li’bn Ḥâtim el-Yâmî ve el-Eyyûbiyyûn ve’r-Resûliyyûn fi’l-Yemen: teʾlîfü’d-Düktûr Riks Simiş”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, VI, Riyad 1979, s. 397-424; J. Grand Henry, “G. R. Smith, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (567-694/1173-1295)”, Bibliotheca Orientalis, XXXVII/1-2, Leiden 1980, s. 104-106.

Sabri Hizmetli

İBN HÂTİME

(ابن خاتمة)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hâtime el-Ensârî el-Merî el-Endelüsî (ö. 770/1369)

Şair, tabip ve tarihçi.

Endülüs'ün Meriye (Almeria) şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak Georges Seraphin Colin ve ondan naklen Gayengos'un 724 (1324), Pons Boigues'in 734 (1334) yıllarını zikretmeleri hiçbir kaynağa dayanmadığı gibi tarihî gerçekle de çelişmektedir (krş. Boigues, s. 331). Çünkü 749'da (1349) vefat eden İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ında İbn Hâtime'nin biyografisine yer verilmekte ve 740 (1339-40) yılında ileri bir yaşta bulunduğuna işaret edilmektedir (XVII, vr. 210a). Yakın dostu ve öğrencisi Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in, "Vefat ettiğinde yaşı yetmişi aşkındı" (el-İḥâṭa, I, 259) ifadesi İbn Hâtime'nin doğum tarihini belirlemede en kuvvetli delildir. Bu durumda onun 700 (1300) yılından önce doğduğu söylenebilir. Meriye doğumlu olduğu için Merî nisbesini alan İbn Hâtime'nin bazı kaynaklarda (İbnü'l-Ahmer, Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân, s. 331) Mağrib emîrlerinden Merînîler'e nisbet edilmesi (Merînî) bu iki kelimenin karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Batı kaynaklarında Abenjatima adıyla tanınır.

İbn Hâtime birçok hocadan başta dil ve edebiyat olmak üzere hadis, fıkıh, tasavvuf ve kıraat dersleri aldı (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 240-241; İbnü'l-Kādî, I, 86). Meriye Büyük Camii'nde dil ve edebiyatla ilgili çeşitli dersler verdi. Daha sonra gittiği Gırnata'da Yûsufiyye (Gırnata / Nasriyye) Medresesi'nde ders vermeyi sürdürdü. Yetiştirdiği öğrencilerin en meşhuru Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'dir. Kardeşi Muhammed (İbn Hâtime), İbn Zerkāle (Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali) ve Ebû Abdullah (Muhammed b. Muhammed) İbn Meymûn da öğrencileri arasında yer alır.

Meriye valilerine kâtiplik yapan İbn Hâtime'nin başka bir görev alıp

almadığı bilinmemektedir. Günümüze ulaşan bazı mektuplarından Gırnata Nasrî (Benî Ahmer) Devleti'nin melik, emîr ve vezirleriyle yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billifîkī, Meriye Valisi Ebû Abdullah İbn Şuayb, Ebü'l-Kāsım İbn Rıdvân münasebet kurduğu yüksek düzeydeki devlet adamlarındandır. Gırnata Elhamra Sarayı'nda düzenlenen ilmî ve edebî meclislere Nasrîler'in ünlü veziri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in aracılığıyla katıldığı bilinmektedir. İbn Hâtime tercih edilen görüşe göre 9 Şâban 770 (19 Mart 1369) tarihinde Meriye'de vefat etti.

Tıp, tarih, dil ve edebiyat sahalarında eserler veren İbn Hâtime çeşitli mektuplar kaleme almış (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 251-259) usta bir nesir yazarıdır. Onun tıbba dair eserlerinden övgüyle söz edilmiştir. İbn Hâtime ayrıca, özenle seçilmiş kelimelerle anlam inceliklerine sahip şiirler nazmetmiş usta bir şair olarak tanınır. Şiirlerinde cinas, tıbâk gibi lafız sanatlarının yanında şiire anlam inceliği, hayal ve tasvir zenginliği katan mâna sanatlarına da sık rastlanır. Şiirlerinde, o dönemde Gırnata şairleri arasında yaygın olarak kullanılan tevriye sanatına yoğun biçimde yer verdiği görülür. Divanının daha çok "mülah ve fükâhât" bölümünde rastlanan tevriye içeren şiirleri öğrencisi İbn Zerkāle tarafından müstakil bir eserde toplanmıştır (aş. bk.).

İbn Hâtime'nin tabiat ve bahçe tasvirlerinde (ravzıyyât) İbn Hafâce'nin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Ancak müellif, bu güzellikleri tasvirden dinî tefekküre ve ilâhî nimetleri düşünmeye geçmiş olmasıyla İbn Hafâce'den ayrılır. Bahçe ve çiçek tasvirlerinde İbn Zümrek'i etkileyen İbn Hâtime'nin bu tür bazı şiirleri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in el-Ketîbetü'l-kâmine'sinde yer almaktadır (s. 239-245).

Onun yüksek müzikaliteye sahip, ince anlamlarla yüklü müveşşahları, Endülüs'te doğan bu şiir türünün VIII. (XIV.) yüzyıldaki önemli örnekleri arasında yer alır.

Çağdaşları İbnü'l-Hatîb ile İbn Zemrek'in az sayıda müveşşahı bulunmasına karşılık İbn Hâtime'nin sadece divanında on sekiz müveşşahının yer alması, zecel türü şiirin yaygınlığı karşısında gerileyen müveşşahın yeniden önem kazanmış olduğunu göstermesi açısından da

ehemmiyet taşır.

İbn Hâtime’nin divanında halife, melik, emîr, vezir, vali gibi devlet büyüklerine takdim edilmiş methiyeler görülmez. Onun methiyelerinde göklerin ve yerin yaratılışındaki mükemmel sanatı, ilâhî nimet ve ihsanları düşünmeye davet fikri hâkimdir. İbn Hâtime’nin âlim, zâhid ve fakih yönünü yansıtan atasözleri ve vecizelerle süslü vasiyet ve hikemiyata dair şiirlerinde de aynı özellik görülür. Bu şiirlerde insanlar arası ilişkilere ve güzel ahlâka teşvik eden mısralar da bulunur. Şair bazı gazeller de nazmetmiş olmakla birlikte şiirlerinin büyük bir kısmını değişik konulardaki kısa parçalardan oluşan mülah ve fükâhâta dair manzumeler oluşturur.

Eserleri. 1. Dîvân. İbn Hâtime’nin yakın dostu Reîsülküttâb Ebü’l-Kāsım İbn Rıdvân’ın isteği üzerine (Dîvân, neşredenin girişi, s. 6) 738 (1337) yılı sonlarında derlediği divanı medih ve senâ, nesîb ve gazel, mülah ve fükâhât, vesâyâ ve hikemle müveşşah türü şiirlerden oluşan beş bölümden meydana gelir (a.e., neşredenin girişi, s. 7). Müellif nüshası Escurial Library’de bulunan (nr. 381) eserin Rabat’ta da (el-Hizânetü’l-âmme, nr. 269) bir nüshası mevcuttur. Divan ilk defa S. Gibert tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Madrid 1951), daha sonra Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1393/1973). Rabat yazmasında divanın adı “Reyhâne min edvâḥ ve neseme min ervâḥ” şeklinde kaydedilmiştir (Ziriklî, I, 176). 2. (Kitâbü) Râʾiḳi’t-taḥliye fî fâʾiḳi’t-tevriye. İbn Hâtime’nin tevriye sanatını içeren ve çoğu divanında yer almayan şiirlerinden meydana gelmiş olup öğrencisi İbn Zerkāle (Ebû Caʻfer Ahmed b. Ali) tarafından derlenmiştir. Escurial Library (nr. 419), Paris Bibliothèque Nationale (nr. 5749) ve Rabat’ta (el-Hizânetü’l-âmme, nr. 1826) yazma nüshaları bulunan eseri S. Gibert yayımlamıştır (Etudes d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal içinde, Paris 1962, s. 543-557). 3. el-Faṣlü’l-ʿâdil beyne’r-raḳīb ve’l-vâşî ve’l-âẕil. Üç insan tipi (casus, söz taşıyan, kusur arayan) arasındaki farkları açıklayan seciye dayalı nesirle kaleme alınmış didaktik bir risâle olup S. Gibert tarafından neşredilmiştir (al-Andalus, XVIII [1953], s. 1-16). 4. Îrâdü’l-leʾâl min İnşâdi’ḍ-ḍavâl. İbn Hişâm el-Lahmî’nin halkın dil yanlışlarına dair el-Medḫal ilâ taḳvîmi’l-lisân ve taʿlîmi’l-beyân adlı eserinin Muhammed b. Ali es-Sebtî tarafından İnşâdü’ḍ-ḍavâl ve irşâdü’s-suʾâl (Laḥnü’l-ʿâmme)

adıyla yeniden düzenlenen şeklinin zeylidir. Adı bilinmeyen bir müellifin bu eserden yaptığı seçmeler Georges Seraphin Colin tarafından yayımlanmıştır (Hespéris, XII [Paris 1931], s. 1-32). İbrâhim es-Sâmerrâî eseri, Colin neşrine dayanarak Min Îrâdi'l-leʾâl min İnşâdi'ḍ-ḍavâl li'bn Ḫâtime el-Enṣârî adıyla yeniden neşretmiştir (Nuṣûṣ ve dirâsât içinde, Bağdad 1965, s. 209-233). Sâmerrâî bunun Muhammed b. Ali es-Sebtî'nin adı geçen eserinin muhtasarı olduğu görüşündedir. 5. İlḥâḳu'l-ʿaḳl bi'l-ḥis fi'l-farḳ beyne ismi'l-cins ve ʿalemi'l-cins. Risâleyi sadece Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî zikretmektedir (Neylü'l-ibtihâc, I, 102). 6. Taḥṣîlü ġarażi'l-ḳāṣıd fî tafṣîli'l-marażi'l-vâfid. Müellif on bölümden oluşan bu eseri, o dönemde Çin'den başlayarak Akdeniz havzasını etkisi altına alan ve 749 (1348) yılında Meriye'ye de sıçrayan veba salgını üzerine kaleme almıştır. İlk altı bölümde vebanın mahiyeti, belirtileri, korunma yolları ve tedavi yöntemleri bütün ayrıntılarıyla yer alır. Son dört bölüm ise dinî literatürde bulunan veba hakkındaki bilgilerin yorumuna ayrılmıştır. İbn Hâtime'nin tıp bilgisi yanında eserine yansıttığı müşahede ve tecrübeleri de dikkat çekicidir. Berlin Staatsbibliothek (nr. 6369) ve Escurial Library'de (nr. 1785) nüshaları bulunan eseri Tâhâ Dinâne Almanca'ya tercüme ederek yayımlamış (Archiv für Geschichte der Medizin, Leipzig 1927, XIX, 27-81), Fernandez Martinez de eserin tıpla ilgili kısmını Almanca tercümesine dayanarak İspanyolca'ya çevirmiştir (Actualidad Medica, Gırnata 1958, s. 449-512, 566-588). 7. Vaṣlü'l-ḥub fî ḥadîs̱i'ṭ-ṭıb (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1171/3). Tıbba dair bu eser İbn Hâtime'ye nisbet edilmektedir (Şeşen, s. 38). 8. Meziyyetü'l-Meriyye ʿalâ ġayrihâ mine'l-bilâdi'l-Endelüsiyye (Târîḫu medîneti'l-Meriyye). Meriye hakkında tarihî, coğrafî ve etnografik bilgiler veren, burada yetişen âlim, şair, müellif, kâtip vb. ünlü şahsiyetlerin biyografilerini ihtiva eden eser İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Kādî ve Makkarî (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 163; V, 360-361) gibi birçok tarihçinin temel kaynaklarındandır. Eserde yer alan bilgileri İbnü'l-Hatîb el-İḥâṭa fî târîḫi Ġırnâṭa'sında geniş ölçüde kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hâtime, Dîvân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1392/1972, neşredenin girişi, s. 6-27; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü’l-ebṣâr, Bibliothèque Nationale, nr. 2327, XVII, vr. 210; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 239-259; a.mlf., Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal v.dğr.), Beyrut 1956; a.mlf., el-Ketîbetü’l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 239-245; a.mlf., Künâsetü’d-dükkân (nşr. M. Kemâl Şebâne), Kahire, ts. (Dârü’l-kâtibi’l-Arabî), s. 156; a.mlf., Reyḥânetü’l-küttâb (nşr. M. Abdullah İnân), Kahire 1401/1981, II, 202-205; a.mlf., el-Lemḥatü’l-bedriyye, Kahire 1947; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îru ferâʾidi’l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1968, s. 331-332; a.mlf., Nes̱îrü’l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 175-176; a.mlf., Meşâhîrü’ş-şuʿarâʾ (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, s. 156-157; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 78; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, I, 86; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, I, 101-102; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, Kahire 1364/1945, I, 163; V, 360-361; VIII, 139-148; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż, Kahire 1358-61/1940-42, I, 23, 205; II, 252, 259, 302, 346, 395; P. Boigues, Ensayo biobibliográfico, Madrid 1898, s. 331; Brockelmann, GAL, II, 335-336; Suppl., II, 396; İbrâhim es-Sâmerrâî, Nuṣûṣ ve dirâsât, Bağdad 1965, s. 209-233; Halîlî, Muʿcemü üdebâʾi’l-eṭıbbâʾ, Necef 1356 hş., I, 45; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 38; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 176; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġrib, Rabat 1986, IV, 361-370; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve’l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1988, II, 151-186; Tāhā Dinanah, “Die Schrift von Ibn Khātima über die pest”, Archiv für Geschichte der Medizin, XIX (1927), s. 27-81; M. M. Altuna, “Abenjatima de Almeria”, Religion y cultura, I/4, Madrid 1928, s. 68-90; G. S. Colin, “Quelques poètes arabes”, Hespéris, XI, Paris 1931, s. 241; M. Kürd Ali, “Maḫṭûṭat ve maṭbûʿat taḥṣîli ġarażı’l-kāṣıd”, MMİADm., XVII/5-6 (1942), s. 358-363; J. Fernández Martinez, “El Almeriense Aben Jatima”, Actualidad Medica, XLIV, Granada 1958, s. 403-404, 449-513, 566-580; S. Gibert, “Una Coleccion de ‘tawriyas’...”, Etudes d’Orientalisme, II, Paris 1962, s. 543-557; a.mlf., “Un tratadito de Ibn Jātima”, al-Andalus, XVII/1, Madrid 1953, s. 1-16; a.mlf., “Ibn K͟hātima”, EI² (Fr.), III, 860-861; E. M. Lopez, “La Obra historica de Ibn Jātima de Almeria”, Al-Quantara, X, Madrid 1989, s. 151-173; Yûsuf Rahîmlû, “İbn Ḫâtime”, DMBİ, III, 391-392.

İsmail Durmuş

İBN HAVKAL

(ابن حوقل)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî (IV./X. yüzyıl)

Sûretü'l-ar² adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. 325'te (937) Bağdat'ta gördüğü bir olayı daha sonra anlatacak kadar hatırlaması ve 320'de (932) Medâin'de şahit olduğu bir konuşmayı nakletmesi bu tarihten önce doğduğunu göstermektedir. Aslen Nusaybinlidir; çocukluğunu ve gençliğini Nusaybin, Musul ve Bağdat'ta geçirmiş, öğrenimini bu şehirlerde tamamlamıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler Ṣûretü'l-arż (el-Mesâlik ve'l-memâlik) adlı eserinden elde edilmektedir. Gençliğinde Bağdat'ta ticaretle uğraşmış, bu arada çeşitli ülkelerden bahseden eserleri okuyup öğrendiklerini tüccar ve seyyahlardan dinlediği hâtıralarla zenginleştirmiştir. Sonunda topladığı bilgilerin birbirinden farklı olması dikkatini çekmiş, okuduklarını ve duyduklarını gördükleriyle düzeltmek ve bilgisini artırmak için ticaret kervanlarına katılarak İslâm ülkelerini dolaşmıştır. 331-367 (943-977) yılları arasında İslâm dünyasında seyahat edip çağdaşı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî gibi daha çok bizzat tuttuğu seyahat notlarını esas alıp adı geçen eserini meydana getirmiştir. Bazı müellifler, kitabındaki ifadelerine dayanarak onun Fâtımî taraftarı olduğunu söylerse de bu konuda kesin delil yoktur; nitekim koyu Sünnî Sâmânîler'i de övmektedir. Muhtemelen Bağdat'a hâkim olan Büveyhîler'in kötü idaresi onu Fâtımîler için iyi ifadeler kullanmaya zorlamıştır.

İbn Havkal, 7 Ramazan 331 (15 Mayıs 943) tarihinde Bağdat'tan hareket ederek önce Arap yarımadasının çeşitli bölgelerini, 336'dan 340'a (947-951) kadar Kuzey Afrika ve İspanya ile Büyük Sahrâ'nın güney kısımlarını, 344'te (955) Mısır, Doğu Anadolu ve Azerbaycan'ı, 350-358 (961-969) yılları arasında İran, Horasan ve Batı Türkistan'ı, 362'de de (973) Sicilya'yı dolaştı. 340 (951) yılına doğru Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencilerinden coğrafyacı İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî ile tanıştı. İstahrî'nin isteği

üzerine onun, hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ṣuverü'l-eḳālîm adlı eserini esas alarak yazdığı Ṣûretü'l-arż adlı kitabındaki haritaları ve bilgileri tashih etti. İstahrî'nin eserini görmesi yazmayı düşündüğü coğrafya kitabı üzerinde etkili oldu. Her ne kadar çalışmasının kaynağı bu eser ise de İbn Hurdâzbih, Ceyhânî ve Kudâme b. Ca'fer'in kitaplarından da faydalanmıştır.

Ṣûretü'l-arż, Belhî'nin tarzında kaleme alınmış bir İslâm dünyası coğrafya kitabı olup kısa bir takdimi takip eden iki ana bölümden meydana gelir. Birinci bölümde, dünya haritası ve eserin telifinde takip edilen metotla ilgili bilgilerin verildiği bir girişten sonra sırasıyla Arap yarımadası, Basra körfezi ve çevresi, Kuzey Afrika,

Endülüs, Sicilya, Mısır, Suriye, Akdeniz, el-Cezîre ve Irak anlatılır; ayrıca her bölgenin haritası verilir ve açıklaması yapılır. İkinci bölümde İslâm dünyasının doğu yarısı yani İran, Azerbaycan, Sind, Horasan, Sicistan, Hazar denizi ve çevresiyle Batı Türkistan ele alınır ve her bölge anlatılırken gayri müslim komşu ülkeler hakkında önemli bilgiler verilir; Türkler, Ruslar, Güney İtalya şehirleri, Nübye ve Sudan hakkında anlatılanlar bu husustaki en güzel örneklerdir. Ebû Zeyd el-Belhî ve İstahrî'nin eserleri, "es-Sûretü'l-Me'mûniyye (es-Sûretü'l-Hindiyye)" denilen haritanın tashihi ve yeniden yapılmış şerhleriydi. İbn Havkal ise dolaştığı İslâm ülkeleri ve komşuları hakkında topladığı siyasî, idarî ve iktisadî coğrafyaya dair bilgileri seleflerinin eserleriyle karşılaştırarak ortaya gerçek ve müstakil bir çalışma koymuştur. Onun özellikle, bir bölge hakkında bilgi verdiği zamanki durumundan başka daha önceki siyasî durumuna ve geçirdiği değişikliklere de işaret etmesi dikkat çeker. İslâm coğrafyacılarının eserleri arasında, çeşitli bölgelerde üretilen ve ticaret yapılan mallara dair en çok ve en sağlam bilgileri veren onun eseridir ve bu konuda en güzel örneği Mâverâünnehir bölgesine ayırdığı bölüm teşkil eder.

İbn Havkal'in kitabı uzun bir çalışmanın ürünü olup ikisi müellifin kendi hayatında olmak üzere üç kere telif edilmiştir. Günümüze kadar gelen nüshalardan anlaşıldığına göre bunların ilki, Seyfüddevle el-Hamdânî'ye (ö. 356/967) sunulmuş, Hamdânîler hakkında tenkitler ihtiva eden ikincisi ise 367 (977) yılında tamamlanmıştır. 378'de (988) meydana getirildiği sanılan üçüncü telife müellifin ölümünden sonra bazı ilâveler yapıldığı

anlaşılmaktadır. Eser ilk defa Michael Jan de Goeje tarafından Bibliotheca geographorum arabicorum serisinin II. cildi olarak yayımlanmıştır (Leiden 1873). Daha sonra Johannes Heindrik Kramers, başta Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 3346) nüsha olmak üzere çeşitli yazmalarla de Goeje neşrini ve daha sonraki müelliflerin eserden yaptıkları iktibasları karşılaştırarak tenkitli neşrini yapmıştır (Leiden 1938-1939, 1967; tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin, Islamic Geography serisi içinde, c. XXXV, Frankfurt 1992). Kramers ayrıca eseri Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Gaston Wiet tarafından yeniden gözden geçirilerek yayımlanmıştır (Configuration de la terre, I-II, Paris-Beyrut 1964). Eser William Ouseley tarafından İngilizce'ye (The Oriental Geography of Ibn Haukal, London 1800; tıpkıbasım, nşr. Fuat Sezgin, Islamic Geography serisi içinde, c. XXX, Frankurt 1992) ve Ca'fer Şiâr tarafından Farsça'ya (Tahran 1345) tercüme edilmiştir. Eserin Mâverâünnehir ve Türkler'le ilgili kısımları Ramazan Şeşen tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 162-173, 207-246). İbn Havkal'in Sicilya hakkında ayrı bir kitap yazdığı bilinmekteyse de esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1664; Serkîs, Muʿcem, I, 90-91; S. M. Ali, Arab Geography, Aligarh 1960, s. 64-68; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 200-205; A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du XIe siècle, Paris 1967, s. 299-309; a.mlf., "Ibn Ḥawḳal", EI² (Fr.), III, 810-811; Sarton, Introduction, I, 674; Zekî Muhammed Hasan, er-Reḥḥâletü'l-müslimûn fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 39-42; J. Vernet, "İbn Ḥavḳal Ebü'l-Ḳāsım Muḥammed" (trc. Bahâeddin Hürremşâhî), Zindegînâme-i ʿİlmî-yi Dânişverân, Tahran 1367, I, 373; Studies on Ibn Ḥavqal and Al-Istahrī (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-reḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts., s. 117-127; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 210-233; Francesco

Gabrieli, “Ibn Ḥawqal e gli Arabi di Sicilia”, RSO, XXXVI (1961), s. 245-253; Nehemia Levtzion, “Ibn-Hawqal, the Cheque and Awdaghost”, JAfr.H, IX/2 (1968), s. 223-233; Jean-Claude Garcin, “Ibn Hawqal, l’orient et le Maghreb”, Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée, XXXV, Aix-en-Provence 1983, s. 77-91; William Granara, “Ibn Hawqal in Sicily”, Elîf, III, Kahire 1983, s. 94-99; Abderrahman Tlili, “La Sicilia Descrita Della Penna de un Autore del X Secolo: Ibn Hawqal”, Sharq al-Andalus, VI, Alicante 1989, s. 23-32; C. van Arendonck, “İbn Havkal”, İA, V/2, s. 747; Anas B. Khalidov, “Ibn Ḥawqal”, EIr., VIII, 27-28; Ca‘fer Şiâr, “İbn Ḥavḳal”, DMBİ, III, 381-384.

Ramazan Şeşen

İBN HAVŞEB

(ابن حوشب)

Ebü'l-Kāsım Hasen b. Ferec (Ferah) b. Havşeb en-Neccâr el-Kûfî (ö. 302/915)

Yemen'de ilk İsmâilî Devleti'ni kuran dâî.

Kûfe'nin Ners bölgesinde yerleşmiş, İsnâaşeriyye'ye mensup bir ulemâ ailesinin çocuğudur. Mansûrü'l-Yemen olarak da tanınır. İsmâilî kaynaklarında Hz. Ali'nin kardeşi Akīl b. Ebû Tâlib soyundan geldiği ileri sürülmektedir (İdrîs İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn, s. 59). Gençliğinde Kur'an, hadis ve fıkıh öğrenen İbn Havşeb ailesinin diğer fertleri gibi bir Şiî-İsnâaşerî olarak yetişti. Büyük bir ihtimalle İsmâiliyye'nin o devirdeki imamı, Ubeydullah el-Mehdî'nin babası Hüseyin b. Ahmed veya Habîb el-Mektûm ile (bk. HABÎB el-MEKTÛM) Kûfe'de karşılaşması hayatının seyrini değiştirdi. İbn Havşeb'i Dicle kenarında Kur'an okurken gören imam ona okuduğu âyetlerle ilgili bazı sorular sordu, cevap alamayınca bunların anlaşılması için te'vil gerektiğini, te'vili bilen kimselerin de mevcut olduğunu söyledi. Daha sonra bu zatın İsmâiliyye'nin imamı olduğunu öğrenen İbn Havşeb, onun düşüncelerinin etkisiyle İsnâaşeriyye'nin gāib imam anlayışından uzaklaşarak İsmâiliyye mezhebini benimsedi. İmam kendisine sembolik bir üslûpla hikmetin, rüknün, dinin ve Kâbe'nin Yemenliler'le güç kazanacağını söyledikten sonra beklenen zamanın yaklaştığını belirterek Allah rızâsı için bir seyahate çıkmaya hazır olup olmadığını sordu. İbn Havşeb hazır olduğunu söyleyince imam da ona kendisini, yakında Kûfe'ye gelmesi beklenen Yemenli Ali b. Fazl el-Ceyşânî ile birlikte Yemen'de İsmâiliyye da'vetini yaymakla görevlendirdiğini bildirdi.

İbn Havşeb, Ali b. Fazl ile beraber 267 (881) yılı sonunda Mekke'ye gitmek üzere Kûfe'den ayrıldı. Aynı yıl hac vazifesini ifa eden iki dâî, aralarındaki iş birliğini sürdürmek, irtibatı kesmemek ve gerektiğinde yardımlaşmak üzere sözleşti. Ali b. Fazl memleketi Ceyşân'a, İbn Havşeb de San'a'ya

gitmek üzere yola çıktı.

İsmâiliyye mezhebini San‘a’nın batısında bulunan Aden Lâa’da yaymakla görevlendirilen İbn Havşeb, önce Hindistan’la deniz ticaretinin yapıldığı Aden Ebyen’e gitti. Burada kendisini pamuk tâciri gibi göstererek Aden Lâa’ya nasıl gidileceğini öğrendi ve ardından oraya giden bir kervana katıldı. Kendisinin bir ilim adamı olduğunu söyleyince kafiledekiler dinlerini öğrenmek için bir hoca aradıklarını, Aden Lâa’da kalırsa bütün ihtiyaçlarını karşılayacaklarını belirttiler. İbn Havşeb hemen faaliyete başlamayıp iki yıl boyunca takıyye yaptı; şöhreti kısa zamanda Aden Lâa’yı aştı. Yemen’in batısında bulunan kabilelerin birçoğu ona bağlandı. Halka kendilerini İslâm’a en uygun tarzda idare edeceğini söyleyen İbn Havşeb zekâtı toplayıp gerekli yerlerde sarfetmeye başladı. Bu yıllarda bölgeye hâkim olan Hivâlîler’in

(Ya‘fûrîler) kendi aralarında ihtilâfa düşmeleri de onun işini kolaylaştırdı. Mensuplarını düşman saldırılarından korunmak için Misver dağı eteklerinde bir kale inşa etmeye ikna eden İbn Havşeb kale tamamlanınca buraya yerleşti. Bir ordu kurarak Cemîme dağını ve Misver dağının tepesinde daha sonra karargâh olarak kullanacağı Beytürayb denilen yeri ele geçirdi ve kısa zamanda bölgeye tamamen hâkim oldu.

İbn Havşeb bölgeyi ele geçirdikten sonra Sünnîlik’le ilgisi bulunmadığını, kendisinin, halkı Hz. Peygamber neslinden gelecek Mehdî’ye inanmaya çağıran bir İsmâilî dâîsi olduğunu ilân etti ve mensuplarından imam adına biat aldı. Böylece Misver’de İsmâiliyye tarihinin ilk devleti kurulmuş oldu. İbn Havşeb, daha sonra batıya doğru yayılmaya devam ederek Ayyân ve Humlân’ı ele geçirdi. 293 (905-906) yılında Zehâr, Şibâm, Himyer ve Kevkeban’ı zaptetti. Bu başarıları sonunda Ya‘fûrî ve Himyerî liderlerinden birçoğu onun emrine girdi.

Bu faaliyetleri sırasında İbn Havşeb imamın Mısır başdâîsi Fîrûz ile yakın ilişkilerini sürdürdü. Bu yıllarda, imam tarafından daha sonra İsmâiliyye’yi Mağrib’de yaymakla görevlendirilecek olan Ebû Abdullah eş-Şiî’yi yetiştiren İbn Havşeb 290’da (903) bölgede bulunan pek çok kimsenin İsmâiliyye’ye geçtiğini ve davetin muvaffak olduğunu İmam Ubeydullah el-Mehdî’ye bildirdi. İmam kazandığı zaferlerden ötürü kendisine Mansûrü’l-

Yemen unvanını verdi ve onu İsmâiliyye'yi diğer İslâm beldelerinde yaymakla görevlendirdi. Bunun üzerine İbn Havşeb hanımının amcazadesi Heysem'i Sind'e, Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'yi Mısır'a, Ebû Zekeriyyâ et-Tamâmî'yi (Zamâmî) Bahreyn'e ve diğer bazı dâîleri de Yemâme ve Hindistan'a (muhtemelen Gucerât) gönderdi. Dâîlerinin başarı haberlerini alan İmam Ubeydullah el-Mehdî, 286'da (899) Abbâsîler'in takibinden kurtulmak için Dımaşk yakınında bulunan Selemiyye'nin terkedilmesini ve kendileri için en uygun yerin Yemen olduğunu bildirmiş, bu konuda gerekli hazırlıkların yapılması tâlimatını vermişti. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra 292'de (905) Yemen'e değil Mısır'a gidip bir süre orada kaldı. Muhtemelen, Abbâsîler'in kendisini tutuklamasından çekinerek aynı yılın ortalarında mensuplarına Ebû Abdullah eş-Şiî'nin devlet kurma çabalarında başarıya ulaştığı Mağrib'e gideceklerini bildirdi. Mağrib'e gitmek istemeyen Mısır başdâîsi Fîrûz imama baş kaldırdı ve İbn Havşeb'le görüşmek üzere Yemen'e hareket etti. Ancak imam İbn Havşeb'e haber göndererek başdâîyi öldürmesini emretti. Bunun üzerine oraya gitmekten vazgeçen Fîrûz, Yemen'de güçlü bir devlet kurduktan sonra İsmâiliyye ile ilgisini kesen Ali b. Fazl'a katıldı. Elde ettiği başarılardan dolayı gurura kapılan ve kısmen Fîrûz'un tesirinde kaldığı anlaşılan Ali b. Fazl, İbn Havşeb'e haber yollayıp kendisine tâbi olmasını istedi. İbn Havşeb ona, verdikleri sözü hatırlatarak imama sadâkat göstermesini tavsiye etti. Anlaşmazlık savaşla sonuçlandı. 299 yılı Safer ayında (Ekim 911) yapılan savaşta mağlûp olan İbn Havşeb, Misver dağı üzerinde Beytüduhân denilen yerde sekiz ay kuşatma altında kaldı. Sonunda 299 yılı Ramazan ayında (Nisan-Mayıs 912) barış istemeye mecbur oldu ve oğullarından birini Ali b. Fazl'ın yanında rehin olarak bıraktı. İbn Havşeb'in bu savaşta uğradığı başarısızlık Yemen'de İsmâiliyye için büyük bir darbe oldu. Bu olaydan sonra İsmâilîler burada önemli bir gelişme kaydedemediler.

Yenilgiden sonra ömrünün kalan kısmını Misver ve çevresindeki kalelerde geçiren İbn Havşeb, bazan mezhebini gizlemek zorunda kalmakla birlikte hayatının sonuna kadar İsmâiliyye imamına ve doktrinine bağlılığını sürdürdü. Kendisine tâbi olanların birçoğunun İsmâiliyye'yi bırakıp tekrar Sünnîliğe dönmesi Yemen İsmâiliyyesi'ne büyük ölçüde zarar verdi. Ailesinden hiç kimseyi halef seçmeyen İbn Havşeb, oğlu Ebü'l-Hasan'a ve Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'ye iyi geçinmelerini, İsmâiliyye'ye ve imamına sadık kalarak mezhebi yaymalarını vasiyet etti. Onun ölümünden

sonra (11 Cemâziyelâhir 302/1 Ocak 915) liderlerin birbirine düşmesi sonucu İsmâiliyye Yemen’de Suleyhîler’in kuruluşuna kadar bir varlık gösteremedi.

İbn Havşeb aynı zamanda dinî ilimler, astronomi ve matematikle de uğraşan bir âlimdi. Bundan dolayı Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh’ın ondan bahsederken “reis, mevlâ, bâbü’l-ebvâb, fahrü’d-da‘ve” gibi ifadeler kullandığı bilinmektedir. Günümüz Hindistan Müsta‘lîleri, bir kısmı oğlu Ca‘fer b. Mansûrü’l-Yemen’e ait olduğu bilinen Teʾvilü’z-zekât, Serâʾirü’n-nuṭaḳā (Esrârü’n-nuṭaḳā), eş-Şevâhid ve’l-beyân, el-Keşf, el-Feterât ve’l-ḳırânât, el-Envârü’l-muḍiyye, el-Îżâḥ, Risâletü’r-rüşd ve’l-hidâye, el-ʿÂlim ve’l-ġulâm gibi eserleri ona nisbet etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nu‘mân b. Muhammed, İftitâḥu’d-daʿveti’z-zâhire ve ibtidâʾü’d-devle (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1970, s. 32-62, 149-150; a.e. (nşr. Ferhât ed-Deşrâvî), Tunus 1975, s. 2-34, 107-160; Hammâdî, Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye (İsferâyînî, et-Tebṣîr [Kevserî] içinde), s. 201-214; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi’l-emṣâr (nşr. Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd), İskenderiye 1958, s. 202-203; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 30-31; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 349; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 40-41, 55; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü’l-aḫbâr ve fünûnü’l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1406/1986, IV, 396-402; VI, 31-44; İbnü’d-Deyba‘, Ḳurretü’l-ʿuyûn (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘), Kahire 1978, I, 181-213; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 191-202; İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, Fehresetü’l-kütüb ve’r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344/1966, s. 260; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 36; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 17-18, 22; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve’l-ḥareketü’l-Fâṭımiyye fi’l-Yemen, Kahire 1955, s. 29-48; Mustafa Gālib, Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 152-153; İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkī, el-Yemen fî ẓılli’l-İslâm, Kahire 1981, s. 130-140; Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu’l-

meẕâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1988, s. 91-96; Seyfeddin el-Kasîr, İbn Ḥavşeb ve'l-ḥareketü'l-Fâṭımiyye fi'l-Yemen, Dımaşk, ts. (Dârü'l-Yenâbî'); Heinz Halm, "Die Sīrat Ibn Ḥaušab: die ismailitische daʿwa im Jemen und die Fatimiden", WO, XII (1981), s. 107-135; a.mlf., "Ebn Ḥawšab", EIr., VIII, 28-29; W. Madelung, "Manṣūr al-Yaman", EI² (İng.), VI, 438-439.

Eymen Fuâd Seyyid

İBN HAY

(ابن حيّ)

(ö. 168/784-85)

Zeydiyye’nin kollarından, Kesîrünnevâ el-Ebter’e (ö. 169/785-86) nisbetle Bütriyye diye de tanınan Sâlihiyye’nin kurucusu, fıkıh ve kelâm âlimi

(bk. ZEYDİYYE).

İBN HAYR

(ابن خير)

Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî (ö. 575/1179)

Hadis hâfızı, kıraat ve Arap dili âlimi.

28 Ramazan 502'de (1 Mayıs 1109) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Mağrib'deki Eme dağına nisbetle Emevî, Berberî Lemtûne kabilesine nisbetle Lemtûnî diye de anılır.

İlme yönelmesini sağlayan ilk hocası İşbîliye hatibi ve kadısı, kıraat âlimi Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed onun yetişmesinde etkili oldu. İbn Hayr yaklaşık on altı yaşından itibaren İşbîliye'deki âlimlerden ders aldı; daha sonra Bâce (Beja), Kurtuba (Cordoba), Meriye (Almeria), Şilb (Silves) ve Cezîretülhadrâ (Algeciras) gibi ilim ve kültür merkezlerine seyahatler yaparak tanınmış âlimlerle görüştü ve kendilerinden semâ, icâzet, münâvele ve mükâtebe yoluyla faydalandı. Kadı İbnü'l-Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hubeyş, Kadı İbn Bakī, Ebü'l-Hasan İbn Mugīs, Kādî İyâz, Ruşâtî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Silefî ve Mâzerî onun hocalarından bazılarıdır. Talebeleri arasında İbn Dihye el-Kelbî, İbn Vâcib ve kız kardeşinin oğlu olan Tunuslu muhaddis Ebü'l-Hüseyin İbn Serrâc bulunmaktadır. 573 (1177) yılında valinin isteği üzerine Kurtuba Ulucamii imamlığına tayin edilen İbn Hayr, 4 Rebîülevvel 575'te (9 Ağustos 1179) Kurtuba'da vefat etti ve evinin bahçesine gömüldü. Muhtemelen vasiyeti üzerine daha sonra kabri İşbîliye'ye nakledilmiştir.

Hadis, kıraat, Arap dili ve edebiyatı sahalarında iyi yetişen İbn Hayr, dikkatli bir okuyucu ve titiz bir araştırmacı olması ile de şöhret kazanmıştır. Okuduğu eserleri inceleyip sayfa kenarlarına notlar düşmesi, vefatından sonra kütüphanesinin rayicin çok üstünde bir fiyatla satılmasına sebep olmuştur. Fas'taki Karaviyyîn Kütüphanesi'nde bulunan bir Ṣaḥîḥ-i Müslim nüshasının onun kütüphanesinden intikal ettiği bilinmekte ve bu nüshanın sayfa kenarlarına nâdir kullanılan kelimelerle bazı lafızların açıklamasını

yazdığı görülmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 385).

İbn Hayr'ın günümüze ulaşan tek eseri Fehresetü mâ revâhü ʿan şüyûḫihî mine'd-devâvîni'l-muṣannefe fî ḍurûbi'l-ʿilm ve envâʿi'l-maʿârif adını taşımaktadır. Müellifin hocalarından okuduğu veya icâzet yoluyla rivayet hakkını elde ettiği çeşitli ilimlere dair kitapların konularına göre düzenlenmiş katalogu olan eserde tanıtılan kitapların sayısı 1400, Francisco Codera y Zaidin ve Julian Ribera y Tarrago'ya göre ise 1040 kadardır. Uzunca bir girişle başlayan Fehrese'de ilim öğrenmenin ve hocanın ehemmiyeti, ilmin metotları, haberleri senedleriyle birlikte tesbit etmenin önemi ve bu hususta göz önünde bulundurulması gereken hususlar hakkında bilgi verilmekte, ardından müellifin rivayet iznini aldığı eserlerin rivayet zinciriyle birlikte ayrıntılı bir tasnifi yapılmaktadır. Bu eserler Kur'an ilimleri, hadis ve hadis ilimleri, siyer ve tabakat, ensâb, Mâlikî fıkhı, akaid ve usûl-i fıkıh, rüya tabiri, zühdiyyât, nahiv, lugat, âdâb, şiir ve diğer edebî türlere dair kitaplar ve bunların fihristleridir. Eserin sonunda müellifin hocalarının listesi kaydedilmektedir.

İbn Hayr, fihrist yazma çığırının öncülerinden olan İbnü'n-Nedîm'den iki asır sonra bu geleneği Batı İslâm dünyasında yeniden geliştirmiş, diğer kaynaklarda yer almayan bazı eserlerin tanınmasını sağlamış, Doğu İslâm ülkelerinde yazılan eserlerin ne zaman ve kim tarafından Endülüs'e getirildiğini tesbit etmiştir. Ancak kendi devrinde revaçta olan bütün ilim dallarına ait eserleri tanıtan İbnü'n-Nedîm'den farklı olarak eserini hadisçi metoduyla ve hadis kaynaklarına ağırlık vererek kaleme almıştır.

Fehrese, ilk defa İspanyol şarkiyatçısı Francisco Codera y Zaidin ve talebesi Julian Ribera y Tarrago tarafından Escurial Library'deki nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (I-II, Saragossa 1894-1895). Daha sonra Keşfü'ẓ-ẓunûn'un sonunda (Leipzig 1935) ve Züheyr Fethullah tarafından, Codera-Tarrago neşrinin Latince önsözü Arapça'ya çevrilip metin tekrar gözden geçirilerek Beyrut'taki el-Mektebetü't-Ticârî, Bağdat'taki Mektebetü'l-Müsennâ ve Kahire'deki Müessesetü'l-Hancî yayınevlerinin ortaklaşa katkılarıyla basılmış (baskı yeri yok, 1382/1963), ardından İbrâhim el-Ebyârî'nin önsözü ve tashihiyle tekrar neşredilmiştir (Kahire-Beyrut 1410/1989).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, neşredenlerin girişi, s. v-s.; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1989, neşredenin girişi, I, 7-18; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫyr" md.; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1886, I, 240-242; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1366; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 85-86; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1069-1070; Safedî, el-Vâfî, III, 51; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 139; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 102; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 252; Serkîs, Muʿcem, I, 450; Brockelmann, GAL, I, 658; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 252; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 42, 112, 168; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 137-138; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 384-385, ayrıca bk. İndeks; Maʿa'l-Mektebe, s. 76-77; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 315; V, 57; Ch. Pellat, "Ibn K͟hayr al-Is͟hbīlī", EI² (Fr.), III, 861; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, "İbn Ḫayr", DMBİ, III, 472-473; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", DİA, XII, 297-299.

Ali Yardım

İBN HAYYÂN

(ابن حيّان)

Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyn b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 469/1076)

Endülüslü tarihçi.

377'de (987) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İspanyol asıllı müslüman bir aileye mensuptur. Dedelerinden İslâmiyet'i kabul eden kişi olan Hayyân, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman'ın mevlâsıydı. Babası Ebü'l-Kāsım Halef, Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına doğru beytülmâlde hesap işlerinden sorumlu kâtip olarak çalıştı. Ayrıca hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un yanından ayırmadığı yakın adamlarından biri olması dolayısıyla gerek sarayda olup bitenleri gerekse birçok savaşı yakından görme imkânına sahip oldu.

İbn Hayyân, Endülüs Emevî halifeliğinin siyasî gücünün zirvede olduğu Âmirîler döneminde dünyaya geldi. Gençliğini bu dönemde geçirdi. Fakat bir müddet sonra bu güçlü devleti çok kısa sürede çöküntüye götüren fitne dönemi olayları ile ülke birliğinin tamamen parçalandığı mülûkü't-tavâif devrinin bizzat şahidi oldu ve bu durum onu derinden etkiledi.

Endülüs'ün kültür merkezi Kurtuba'da yetişen İbn Hayyân tefsir, hadis, dil ve edebiyat öğrenimi gördü. Ebû Hafs Ömer b. Hüseyin en-Nahvî, Ebü'l-A'lâ Saîd el-Bağdâdî ve Ahmed b. Abdülazîz b. Ebü'l-Hubâb gibi birçok ünlü âlimden istifade etti. Öğrencileri arasında ise oğlu Ömer b. Hayyân ile Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî el-Ceyyânî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî başta olmak üzere meşhur Mâlikî fakihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin oğlu Ahmed b. Süleyman b. Halef el-Bâcî, Mâlik b. Abdullah el-Utbî es-Sehlî, Abdullah b. Muhammed et-Tücîbî, Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb, Ebü'l-Velîd Ahmed b. Abdullah b. Tarîf b. Sa'd yer almaktadır.

İbn Hayyân hayatının sonlarına doğru maddî sıkıntı içine düştü. Onun

durumundan haberdar olan Cehverî Emîri Ebü'l-Velîd Muhammed kendisine divanda bir görev verdi. Mahmûd Ali Mekkî, İbn Hayyân'ın tarih yazımıyla görevlendirildiğini ve ilk defa resmî tarihçi sıfatıyla maaş aldığını söyler (İbn Hayyân, el-Muḳtebes, neşredenin girişi, s. 44-45). Ayrıca sâhibü'ş-şurta olarak görev yaptığı ifade

ediliyorsa da bu kesin değildir. 27 Rebîülevvel 469'da (29 Ekim 1076) vefat etti.

Edebiyata ilgi duymak ve bu alanda yüksek seviyede zevk ve yetenek sahibi olmakla beraber İbn Hayyân'ın asıl temayüz ettiği saha tarihtir. Tabakat kitaplarında "Endülüslü tarihçilerin sultanı, Endülüs tarihinin bayraktarı" unvanlarıyla anılır. Gerek sonraki tarihçi ve edebiyatçıların onun eserlerinden bol miktarda nakillerde bulunması, gerekse el-Muḳtebes adlı tarihinin günümüze intikal edebilen kısımları üzerinde yapılan çalışmalar İbn Hayyân'ın bu nitelendirmeleri hakettiğini göstermektedir.

İbn Hayyân, Endülüs tarihinin kendi yaşadığı dönemden önceki kısmını ele alırken kaynaklardaki bilgileri nakledip tenkide tâbi tutmuş, daha sonra doğru bulduğu rivayetleri kaydetmiştir. Yaşadığı dönemi yazarken şahsî müşahedelerine ve belgelere dayanmış, olaylarla ilgisi bulunan kişilerin bilgisine de başvurmuştur. Olayları sebep-sonuç bütünlüğü içerisinde görmeye çalışmış, bundan hareketle bir olaya temas ettikten sonra yol açabileceği muhtemel gelişmelere de işaret etmiştir. Bu bakımdan onun İbn Haldûn'a öncülük ettiği söylenebilir. Hadiselerin oluşumu ve sonuçlanmasında ilâhî iradenin rolünü de vurgulamayı ihmal etmeyen İbn Hayyân, rivayetlerinde ve olayların tahlilinde tarafsız olmakla beraber devletin düzeni ve toplumun dirliği söz konusu olduğunda aynı tarafsızlığı koruyamamış, ülkenin birliğini bozanları sert bir dille tenkit etmiştir. Kolay anlaşılır bir üslûba sahip olan İbn Hayyân eserlerinde sık sık edebî sanat ve tabirlere yer vererek tarihle edebî zevki birleştirmiştir.

Eserleri. İbn Hayyân'ın çeşitli ilim dallarında ellinin üzerinde eser yazdığı kaydedilmektedir. Ancak el-Muḳtebes'in bir kısmını neşreden Mahmûd Ali Mekkî onun eserlerinin fazla olmadığı görüşündedir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 66). Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Muḳtebes min enbâʾi ehli'l-Endelüs (el-Muḳtebes fî aḫbâri beledi'l-Endelüs, el-Muḳtebes fî târîḫi'l-

Endelüs). Endülüs’ün fethinden Halife II. Hakem döneminin (961-976) sonuna kadarki tarihini içine alır. Yıllara göre kaleme alınmış olan eserden Endülüs’ün siyasî tarihi yanında ekonomik ve sosyo-kültürel durumu ile meşhur şahısların hayatlarına dair bilgiler edinmek mümkündür. Müellifin, eserleri günümüze ulaşmamış olan İbnü’n-Nizâm, İshak b. Seleme el-Kaynî, Ferec b. Sellâm el-Bezzâz gibi tarihçilerin kitaplarından istifade etmesi eserin değerini arttırmaktadır. İbn Hazm’ın on cilt olduğunu söylediği el-Muḳtebes’in, II. Abdurrahman’ın (822-852) son birkaç yılı ile oğlu Muhammed döneminin (852-886) önemli bir kısmını, Emîr Abdullah dönemini (888-912), III. Abdurrahman’ın ilk otuz yılını (912-942) ve son olarak II. Hakem döneminin 970-974 yıllarını kapsayan kısımları bugüne ulaşmıştır. Eserin, I. Hakem döneminin tamamını (796-822) ve II. Abdurrahman döneminin büyük bir bölümünü kapsayan kısmı 1950’li yıllarda Evarista Lévi-Provençal’in kütüphanesinde bulunmaktaydı. Ancak bu kısım daha sonra kaybolmuştur. el-Muḳtebes’in 232-267 (846-881) yıllarını kapsayan bölümü Mahmûd Ali Mekkî (Beyrut 1393/1973), 275-300 (888-913) yılları arası Melchor Antuna (Chronique des règne du calife umayyade ʿAbd Allah à Cordoue, Paris 1937) ve İsmâil el-Arabî (Mağrib 1990), 299-330 (911-942) yıllarına ait kısım Pedro Chalmeta (Rabat-Madrid 1979, 1982), 360-364 (970-975) yılları arası Abdurrahman Ali el-Haccî (Beyrut 1965), küçük bir bölümü de Lévi-Provençal - Emilio García Gómez (al-Andalus, XIX [1950], s. 295-315) tarafından neşredilmiştir. Eserin 275-300 (888-913) yılları arasındaki olayları içeren kısmını Kh. Ghorayyib (Cuadernos de historia de España içinde, Buenos Aires 1952), 299-330 (911-942) yıllarına ait kısmını Maria Jesus Viguera - Federico Corriente (Saragossa 1981), 360-364 (970-975) yılları arasını Emilio García Gómez (Madrid 1967) İspanyolca’ya çevirmiştir. 2. el-Metîn. 399-463 (1008-1071) yılları arasında geçen olayları ele alır. İbn Hayyân bu eserinde anlattığı olayların pek çoğuna bizzat şahit olmuştur. Dönemin siyasî, içtimaî ve fikrî yapısı açısından önemli bir eser olan el-Metîn günümüze intikal etmemekle beraber başta İbn Bessâm eş-Şenterînî olmak üzere diğer Endülüslü müelliflerin yaptıkları nakiller sayesinde mahiyeti hakkında geniş bilgi sahibi olunabilmektedir. Altmış cüz olduğu kaydedilen esere Beyyâsî bir zeyil yazmış, Abdullah Cemâleddin de el-Metîn hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (1978, Madrid Üniversitesi). 3. Aḫbârü’d-devleti’l-Âmiriyye. II. Hişâm döneminde (976-1009, 1010-1013) Endülüs Emevî Devleti’nde iktidarı ele geçiren Âmirîler hakkındadır. 4. el-Batşatü’l-

kübrâ. İbn Abbâd el-Mu‘temid-Alellah’ın Kurtuba’yı işgalini ve Cehverî hânedanının yıkılışını anlatan bir eserdir (ayrıca bk. İbn Hayyân, el-Muḳtebes, neşredenin girişi, s. 82-84; Muhammed Abdullah İnân, s. 278).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1393/1973, neşredenin girişi, s. 7-159; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I/1-2, tür.yer.; IV/1, tür.yer. (özellikle İbn Hayyân’ın el-Metîn’inden yapılan nakiller için); İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Madrid 1882, s. 154; İbnü’l-Ebbâr, el-Ḥulletü’s-siyerâ˒ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 219; a.mlf., et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1889, I, 46; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVIII, 370-372; İbnü’l-Hatîb, A˓mâlü’l-a˓lâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, II, 48, 151; F. P. Boigues, Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores arabigo, Madrid 1898, s. 152; A. G. Palencia, Târîḫu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 210-211; Muhammed Abdullah İnân, “İbn Ḥayyân”, Terâcimü İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 271-281; Emîn Tevfîk et-Tîbî, Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi Maġrib ve’l-Endelüs, Trablus 1984, s. 151-155; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-coġrâfiyye ve’l-coġrâfiyyîn fi’l-Endelüs, Kahire 1986, s. 101-102; F. Codera, “Manuscrito de Aben Hayyan”, Bibliothéca Arabico-Hispana, XIII, Madrid 1888, s. 53-61; E. G. Gómez, “A propósito de Ibn Hayyān”, al-Andalus, XI, Madrid 1946, s. 400 vd.; P. Chalmeta Gendron, “Historiographia Medieval Hispana: Arabica”, a.e., XXXVII/2 (1972), s. 379-392; Abdullah Cemâleddin, “Ebû Mervân İbn Ḥayyân”, Awrāq, sy. 2, Madrid 1979, s. 19-28; Muhammed Abdülhamîd Îsâ, “el-Muḳtebes li’bn Ḥayyân el-Endelüsî”, ed-Dâre, VIII/3, Riyad 1403/1983, s. 50-58; A. Huici Miranda, “Ibn Ḥayyān”, EI² (İng.), III, 789-790; Yûsuf Rahimlû, “İbn Ḥayyân”, DMBİ, III, 385-389.

Mehmet Özdemir

İBN HAYYÛS

(ابن حيّوس)

Ebü'l-Fityân Muhammed b. Sultân b. Muhammed b. Hayyûs el-Ganevî ed-Dımaşkī (ö. 473/1081)

Methiyeleriyle tanınan Arap şairi.

394 (1004) yılında Dımaşk'ta doğdu. Mustafe'd-devle lakabıyla da anılır. Zengin bir ailenin çocuğudur. Büyük dedesi Heysem, Halife Mu'tasım-Billâh'ın kumandanlarındandı. Dedesi Hayyûs'un adıyla tanınan babası Sultan b. Muhammed emîr olduğu için İbn Hayyûs emîr diye de anılır (İbn Hallikân, IV, 64).

İbn Hayyûs, muhtemelen dayısı Kadı Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Hârûn'un yanında eğitim gördü. Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed es-Semerkandî ve Kadı Yahyâ b. Ali el-Kureşî gibi âlimlerin İbn Hayyûs'tan hadis rivayet ettikleri kaydedilmekteyse de bu bilgiler doğru olmamalıdır (Zehebî, XVIII, 413). Bu yanlışlığın, bir fakih olan kardeşi Ebü'l-Mekârim Muhammed b. Hayyûs ile karıştırılmış

olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Bir methiye şairi olarak tanınmasını sağlayan ilk şiirlerini İbn Hayyûs Türk kumandanı Anuş Tegin ed-Dizberî için yazdı. 420 (1029) yılında Fâtımî Halifesi Zâhir-Lii'zâzidînillah tarafından kabile ayaklanmalarını bastırmak için görevlendirilen Anuş Tegin'in savaşlarını öven iki kaside yazarak kendisiyle yakın ilişki kurdu. İbn Hayyûs on üç yıl boyunca Anuş Tegin'in hizmetinde bulundu. Bu süre içinde onu öven kırk kaside kaleme aldı (Halîl Merdem Bek, s. 161-163; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, s. 59-60).

İbn Hayyûs, Anuş Tegin'in 433 (1041-42) yılında ölümünden sonra Şam'ın yeni yöneticisi Nâsırüddevle Hasan b. Hüseyin el-Hamdânî'yi öven on kaside yazdı. Yönetimde baş gösteren istikrarsızlık sebebiyle bir süre sonra

Şam'dan ayrılarak Fâtımî yönetiminin merkezi Kahire'ye gitti. Burada Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın veziri Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Yâzûrî'nin sekiz yıl (1050-1058) süren vezirliği sırasında ona on bir kaside yazdı. Fâtımî vezirleri Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ca'fer el-Mağribî ile Ebü'l-Ferec Abdullah b. Muhammed el-Bâbilî için de methiyeler kaleme aldı. Daha sonra Dımaşk'a döndü.

454 (1062) yılında Fâtımî idaresinde ortaya çıkan karışıklıklar Dımaşk'ı da etkiledi. Yaklaşık on yıl süren bu karışıklıklar sırasında bütün mal varlığını kaybetti ve Dımaşk'ı terketmek zorunda kaldı. Fâtımî taraftarı olduğu ve şiirlerinde Abbâsîler'i yerdiği için Abbâsîler'in hilâfet merkezi Bağdat'a gidemeyeceğinden Trablusşam'da bulunan Kadı Emînüddevle'nin yanına gitti (464/1071-72). Kısa bir süre sonra Emînüddevle'nin ölmesi üzerine Emîr Ali b. Münkız'ın tavsiyesiyle Halep Valisi Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî'nin yanına gitti. Kendisine sunduğu kasideyi beğenen Mahmûd b. Nasr ona 1000 dinar bahşiş verdi ve bir yıllık da ödenek tahsis etti. Zamanla Mirdâsîler'in özel şairi olan İbn Hayyûs, hânedan mensupları için yazdığı methiyelerle büyük servet kazandı. Halep'te yaptırdığı evinin kapısına Mirdâsîler'in cömertliklerini öven bir kasidesini nakşettirdi. İbn Hayyûs, Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî ölünce (467/1074-75) yerine geçen oğlu Nasr b. Mahmûd ile onun ölümünden sonra yerini alan kardeşi Sâbık b. Mahmûd için de methiyeler yazmaya devam etti. Onun Mirdâsîler için toplam otuz kaside yazdığı tesbit edilmiştir (Halîl Merdem Bek, s. 172-174).

473'te (1080) Mirdâsîler'in hâkimiyetine son veren Emîr Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'e takdim ettiği kasideye mukabil emîr ona 2000 dinar bahşiş ve Musul'u da timar olarak verdi. Musul'a gitmek üzere yola çıkan İbn Hayyûs, altı ay sonra 473 yılının Şâban ayında (Şubat 1081) vefat ederek Benî Mevsıl Mezarlığı'na defnedildi. Musul'a ulaşmadan öldüğü de rivayet edilmektedir. Bırakmış olduğu büyük servet kardeşi Ebü'l-Mekârim'in kızına miras olarak intikal etmiştir (a.g.e., s. 175).

İbn Hayyûs'un hiciv, gazel ve dostlukla ilgili (ihvâniyyât) bir iki parça dışında bütün şiirleri methiye türündedir. Kendisine verilen bahşişler oranında övdüğü kişiler hakkında abartılı ifadeler kullanmış, onlara bazan ilâhlık sıfatları yakıştırmaktan çekinmemiştir. Methiye ile mersiyeyi tek beyitte birleştirebilen güçlü bir şair olan İbn Hayyûs'un şiirleri Buhtürî ve

Ebû Temmâm’ın şiirleriyle kıyaslanmış, Ebü’l-Alâ el-Maarrî’den sonra V. (XI.) yüzyılda Dımaşk’ın en büyük şairi olarak kabul edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan divanı (Dîvân, neşredenin girişi, s. 45-49), Halîl Merdem Bek tarafından şairin hayatı hakkında uzunca bir girişle birlikte çeşitli notlar ve indeksler ilâve edilerek iki cilt halinde neşredilmiştir (Dîvânü İbn Ḥayyûs, Dımaşk 1951; Beyrut 1984). Abdülazîz b. Nâsır es-Sâlih, İbn Ḥayyûs ḥayâtühû ve şiʿruhû adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1403/1982-83, Riyad Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyûs, Dîvân (nşr. Halîl Merdem Bek), Beyrut 1984, neşredenin girişi, I, 5-50; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 64, 438-444; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 413-414; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 765, 773; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 343-344; Brockelmann, GAL, I, 256; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 44-45; Halîl Merdem Bek, eş-Şuʿarâʾü’ş-Şâmiyyûn (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts., s. 158-208; C. Zeydân, Âdâb, III, 20; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 188-191; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 47; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 407; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 251-252; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, İbn Ḥayyûs: Şâʿirü’ş-Şâm, [Baskı yeri yok] 1993; “Ibn Ḥayyūs”, EI² (İng.), III, 790; Muhammed Seydî, “İbn Ḥayyûs”, DMBİ, III, 389-391.

Musa Yıldız

İBN HAZM

(ابن حزم)

Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064)

Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi, usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair.

Sâid el-Endelüsî'ye yazdığı bir mektuba göre Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetü'l-Mugīre'de 384 yılı Ramazanının son gününde (7 Kasım 994) doğdu (İbn Beşküvâl, II, 417). Kaynakların önemli bir kısmı onun Fars asıllı olduğunu kaydeder (Humeydî, s. 308; İbn Beşküvâl, II, 415; Dabbî, s. 415). İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî gibi çağdaşı bazı tabakat yazarlarının bunu şüphe ile karşılamalarından ve İbn Hazm'ın İslâm'daki sapık mezheplerin ve bid'atların Farslar'dan kaynaklandığı yolundaki sözlerinden (el-Faṣl, II, 115) hareketle bazı yazarlar onun Fars asıllı olmadığını söylerken birçok İspanya tarihçisi (Dozy, Peres), İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî'den de destek alarak İbn Hazm'ın aslen İspanyol, bazıları da annesinin İspanyol kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Cemheretü ensâbi'l-ʿArab adlı eserinde dönemindeki Arap

asıllı ulemânın isimlerini ve şecerelerini kaydettiği halde kendi soy kütüğüne yer vermemesinden onun Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm'ın ailesinin ne zaman müslüman olduğu konusu da tartışılmıştır. Tabakat müellifleri, atalarından İslâmiyet'i ilk kabul eden kişinin Yezîd b. Ebû Süfyân'ın âzatlı kölesi Yezîd olduğunu belirtirler. İbn Hazm'ın beşinci göbekten dedesi Halef b. Ma'dân, bir rivayete göre Mûsâ b. Nusayr'ın ordusuyla birlikte 93 (712) yılında, bir rivayete göre de Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'la birlikte 138'de (755) Endülüs'e girmiştir. Bu bilgileri esas alan kaynaklar İbn Hazm'ın ailesinin Müslümanlığını çok eskilere götürürken özellikle şarkiyatçılar onun ailesinin İspanya hıristiyanlarından olduğunu ve dedesinin geç

dönemde ihtidâ ettiğini ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm'ın ailesi ve nesebine ilişkin görüşler için bk. Hassân Muhammed Hassân, s. 32-39; Muhammed Ebû Zehre, s. 23-26).

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, II. Hakem el-Müstansır'ın ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişâm'ın (Müeyyed) hâcibi ve halifelik yetkilerini kullanan Mansûr lakaplı İbn Ebû Âmir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babasının devlet ricâlinden olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede müreffeh bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açtı. Emevî hilâfetinin ardından mülûkü't-tavâifin ortaya çıkmasıyla neticelenen süreç (1009-1031) başladığında İbn Hazm henüz on beş yaşındaydı. Bu sıralarda Kurtuba, Emevî hilâfetinin daha güçlü bir şekilde geri getirilmesini hedefleyen siyasî faaliyetlerin merkezi durumundaydı. Koyu bir Emevî taraftarı olduğu ileri sürülen İbn Hazm'ın da bir ölçüde bu faaliyetlerin içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Nesebinin dolaylı da olsa Emevîler'e bağlanması ve babasının Emevî hilâfeti döneminde vezirlik yapması gibi sebeplerin bu desteklemede rolü olabilir.

Veba salgınında ağabeyi Ebû Bekir Ömer'i (401/1010), bir yıl sonra da babasını kaybeden İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtuba'da kalmayı tercih etti; ancak Berberîler'in hâkimiyeti ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine Meriye'ye (Almaria) göç etmek zorunda kaldı (1 Muharrem 404/13 Temmuz 1013). Emevî hânedanını diriltmeye çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi tarafından tutuklanarak (407/1016) birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnülkasr'a (Aznalcazar) sürüldü. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin hâkimi Ebü'l-Kāsım Abdullah et-Tücîbî'den (İbnü'l-Mukaffal) ilgi gördü. Daha sonra Belensiye'ye (Valencia) gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (IV. Abdurrahman) desteklediği için (Ṭavḳu'l-ḥamâme, s. 154-156), vezirlik göreviyle ödüllendirildi. Ancak Murtazâ'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara mâruz kaldı ve hapse atıldı. Kāsım b. Hammûd'un hilâfeti sırasında Kurtuba'ya döndü (409/1018) ve 412 (1021) yılına kadar burada kaldı. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman

el-Müstazhir b. Hişâm’a da vezirlik yapan İbn Hazm, Müstazhir-Billâh’ın öldürülmesinden (414/1024) sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfî-Billâh (1024-1025) tarafından yine tevkif ettirildi. İbn Hazm, zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfî’nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir-Billâh ile olan arkadaşlığını göstermektedir (et-Taḳrîb, s. 199-200). Bu tutukluluğun, Endülüs’ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu‘ted-Billâh’ın (1027-1031) halifeliği almasına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. İbn Hazm’ın, III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmektedir (Yâkūt, XII, 237).

Berberîler’in Kāsım b. Hammûd’a karşı ayaklanması üzerine Kurtuba’dan kaçarak Şâtıbe’ye (Javita) geçen İbn Hazm, sevgi ve aşka dair olmakla birlikte otobiyografik nitelik de taşıyan Ṭavḳu’l-ḥamâme’yi burada yazdı (417/1026). Bu tarihten sonra siyasetten büyük ölçüde el çekerek telif çalışmalarına ağırlık verdiği görülmektedir. Ṭavḳu’l-ḥamâme’den hemen sonra el-Aḫlâḳ ve’s-siyer adlı kitabını kaleme aldı, bu arada âlimleri himaye eden emîrin daveti üzerine Şâtıbe yakınlarındaki Bünt (Alpuente) Kalesi’ne giderek Endülüs’ün faziletine dair risâlesini yazdı. Daha sonra Vali Ahmed b. Reşîḳ’ın davetiyle Mayurka (Majorka) adasına geçti (430/1038-39) ve muhtemelen Mâlikî mezhebinin Endülüs’teki hâkimiyeti sebebiyle dile getiremediği düşüncelerini burada serbestçe açıklama fırsatı buldu; Mâlikî âlimi Ebü’l-Velîd el-Bâcî ile 439 (1047) yılında yine burada tartıştı. Bazılarına göre bu tartışmada yenik düşmesi sebebiyle, bazılarına göre ise daha başka sebepler yüzünden ertesi yıl Mayurka’dan ayrılarak İşbîliye’ye (Sevilla) geçen İbn Hazm, Abbâdî Hükümdarı Mu‘tazıd-Billâh Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine bu hükümdar aleyhine Naḳtü’l-ʿarûs adlı eserini kaleme aldı. İşbîliye’de de huzur bulamayan İbn Hazm, atalarının memleketi olan Leble’ye (Niebla) dönerek vefatına kadar orada zâhidâne bir hayat sürdürdü. Sâid el-Endelüsî, İbn Hazm’ın oğlu tarafından yazılmış bir nottan hareketle onun 456 yılı Şâban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat ettiğini belirtmektedir (Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 77).

Tahsili. Babasının sarayındaki mürebbiyelerden okuma yazma öğrenen ve Kur’an’ı ezberleyen İbn Hazm (Ṭavḳu’l-ḥamâme, s. 79), Ebû Saîd el-Fetâ el-Ca‘ferî’nin Kurtuba Camii’ndeki şiir meclislerine katılmış (a.e., s. 100), Kurtuba’dan ayrılmadan önce fıkıh, hadis ve kelâm dersleri almıştır. İlk hocası Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Ebû Yezîd el-Ezdî’den hadis, kelâm,

cedel ve dil öğrenmiş, onun yanında tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebû Ali Hüseyin (Ebü'l-Hüseyin) b. Ali el-Fâsî'den istifade etmiştir (a.e., s. 102-103, 155, 166). Dil hocalarından biri olarak andığı (el-İḥkâm, IV, 13; VIII, 95) Ebû Ubeyde Hassân b. Mâlik'ten de bu sıralarda okumuş olmalıdır (yaklaşık on dört yaşına gelinceye kadar haremde mürebbiyeler elinde yetişmesinin İbn Hazm'ın karakterine etkisi konusunda bk. EI² [İng.], III, 791). İbn Hazm başlangıçta edebiyat, tarih, mantık ve kısmen felsefede oldukça iyi bir tahsil görmüştür. Mantık hocası, İbnü'l-Kettânî diye de bilinen Muhammed b. Hasan el-Mezhicî el-Kurtubî el-Kettânî'dir (İbn Kesîr, XII, 91-92). İbn Hazm'a gelinceye kadar Endülüs'te felsefede İbn Meserre'den, tabii veya riyâzî ilimlerde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'den başka isim yapmış kimsenin bilinmediğini belirten İbn Kesîr, İbn Hazm'ın tabip olduğunu ve tıp konusunda kitabı bulunduğunu söylemektedir (a.e., a.y.).

Humeydî'nin belirttiğine göre (Cez̠vetü'l-muḳtebis, s. 308) İbn Hazm, 400 (1010) yılından önce öğrencisi olduğu Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Cesûr'un yanında Yahyâ b. (Abdurrahman b.) Mes'ûd b. Vechi'l-cenne, Ebû Bekir Hümâm b. Ahmed el-Kādî, Abdullah b. Rebî', Muhammed b. Saîd b. Nebât, Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid, Abdullah b. Yûsuf,

Kadı Yûnus b. Abdullah b. Mugīs, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ve daha birçok âlimden istifade etmiştir (örnek olarak bk. el-Muḥallâ, I, 73, 76, 86, 95, 108, 212). İhtilâfta sözü dikkate alınan âlimlerden diye nitelediği Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit ve İbn Abdülber enNemerî ile görüştüğünü kendisi belirtmektedir (el-İḥkâm, V, 102). Belensiye (Valencia) Kadısı (Ebû) Abdurrahman b. Abdullah b. Abdurrahman el-Cehhâf el-Meârifî'nin hayatta gördüğü en iyi kadı olduğunu söylemekte ve ondan duyduğu bazı bilgileri aktarmaktadır (Ṭavḳu'l-ḥamâme, s. 165, 179).

Meriye'deki ikameti sırasında İbn Hazm dinler tarihine ilgi duyarak yahudi çevrelerine girmiş (a.g.e., s. 35) ve daha sonra kendisine bir reddiye yazacağı İbn Nagrile ile burada tanışmış, arkadaşı Yahyâ b. Abdülkesîr b. Vâfid ile birlikte, Allah hakkında tecsîmi andıran görüşlere sahip olduğunu söylediği Muhammed b. Îsâ es-Sûfî el-Elbîrî'yi ziyaret ederek kendisinden istifade etmiştir (el-Faṣl, IV, 205). İbn Meserre'ye nisbetle Meserrecilik diye bilinen felsefî akımla tanışması da bu sıralardadır. Nitekim İbn

Meserre’nin görüşlerini İsmâiliyye mezhebinde yerleşik görüşlere benzer siyasî ve içtimaî görüşlerle mezceden İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî de o tarihte Meriye’de bulunuyordu.

İbn Hazm’ın fıkıh tahsiline nisbeten erken yaşta başladığı belirtilirse de Ebû Bekir İbnü’l-Arabî -muhtemelen Ya‘kūt’un, “İbn Hazm yirmi altı yaşında iken fıkha yöneldi” ifadesinden hareketle-, onun yirmi altı yaşına kadar en basit ibadetlerden bile habersiz olduğunu ileri sürmüştür. Mevcut rivayetlerin çoğuna göre İbn Hazm önce Şâfiî fıkhıyla ilgilenmiş, daha sonra Dâvûd b. Ali’nin Zâhirîlik mezhebine intisap etmiş ve nihayet bu bağlardan kurtularak bağımsız bir müctehid olmuştur. Fakat Zehebî’nin Ebû Bekir Muhammed b. Turhan et-Türkî’den naklettiği bir rivayete göre İbn Hazm fıkıh öğrenimine (Ebû) Abdullah b. Yahyâ b. Dehhûn’dan Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını, diğer bir rivayete göre de İbnü’l-Cesûr’dan el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvene’yi okuyarak başlamıştır. Endülüs’te Mâlikî mezhebinin yaygınlığı, hatta bölgenin tek mezhebi olduğu dikkate alınırsa Zehebî’nin naklettiği rivayet daha mâkul görünmektedir. Zehebî’ye göre İbn Hazm işe Mâlikî fıkhıyla başlamış, daha sonra Şâfiî fıkhına ilgi duymuş ve nihayet Zâhirîlik düşüncesini yeniden hayata geçirip bu düşüncenin en önemli temsilcisi, Muhammed Ebû Zehre’nin nitelemesine göre (İbn Ḥazm, s. 147) mutlak müctehid olmuştur. İbn Hazm’ın ilmi üstatlardan almadığı ve onların edep ve terbiyesiyle yetişmediği şeklindeki eleştiri (Şâtıbî, I, 68) diğer ilim dalları için haklı görülmese bile fıkıh için bir ölçüde isabetli sayılabilir. Nitekim bu alanda istifade ettiği hoca sayısının çok az olması, belli belirsiz bir iki isim üzerinde durulması ve özellikle kendisinin fıkıh hocası olarak sadece Ebü’l-Hıyâr el-Lugavî’nin adından söz etmesi (Ṭavḳu’l-ḥamâme, s. 140) bu görüşü desteklemektedir.

Kaynaklarda hâfız, hadis ilimleri ve fıkhü’l-hadîs âlimi gibi vasıflarla anılan İbn Hazm, gerek zihnî kabiliyetleri gerekse dindarlığı bakımından çok seçkin bir âlim olarak tanıtılmakta; bütün İslâm ilimlerinde derinleşmiş olduğu, hükümlerini doğrudan Kitap ve Sünnet’ten çıkardığı, edebiyat ve şiirde mâhir, dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip olduğu belirtilmektedir. İbn Hazm bu alanların hepsinde eser vermiştir. Latince de dahil olmak üzere birçok dil bildiği ileri sürülmüştür (Latince bildiği iddiasını destekleyen bazı ifadeleri için bk. et-Taḳrîb, s. 6, 8, 54, 134). İbn Hazm, Endülüs halkı arasında amelî ve ahlâkî bakımdan da seçkin bir kişi

olarak tanınmıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 186). Bazı Şiî yazarlar tarafından sosyal karışıklıklara yol açan bir fitneci diye nitelendirilmesinin, Muâviye'yi hatalı ve Hz. Ali'yi hilâfete hak sahibi görmekle birlikte (el-Fasl, IV, 89) Hz. Osman'ın Ali'den efdal olduğunu söylemesi (a.g.e., IV, 147), Ali'nin katili İbn Mülcem'i "müteevvil müctehid" olduğu gerekçesiyle mâzur göstermeye çalışması (Nâsır el-Kettânî, sy. 4 [1966], s. 80) ve ateşli bir Emevî taraftarı olması gibi siyasî sebeplere dayandığı söylenebilir. Genel Sünnî ve Şiî görüşten farklı olarak İbn Hazm'ın Hz. Ebû Bekir'e hilâfetinin nas yoluyla verildiğini savunmasının da Şîa'nın aleyhteki tavrını etkilediği muhakkaktır.

İbn Hazm'dan rivayette bulunanlar arasında oğlu Ebû Râfi' el-Fazl, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası sayılabilir. Zehebî'nin Aʿlâmü'n-nübelâʾında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm ile yedi yıl birlikte bulunduğu ve onun bütün eserlerini dinlediği ifade edilir. Yine Zehebî, İbn Hazm'dan icâzetle rivayet nakleden son kişinin Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî olduğunu belirtmektedir (XVIII, 186). Sem'ânî, Humeydî'nin de İbn Hazm'dan rivayette bulunduğunu, İbn Hazm'ın görüş ve kitaplarının Irak ve Horasan'a onun vasıtasıyla geçtiğini söylemektedir (Ensâb, V, 694).

Çağdaşlarıyla birçok konuda ilmî tartışmaları bulunan İbn Hazm, el-İḥkâm'da çoğunlukla isim vermekden bu tartışmalara işaret etmektedir. Nitekim Mâlikî usulcüsü Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile fıkıh usulü, Mekkî b. Ebû Tâlib ile kıraat konusunda tartışmış (el-İḥkâm, IV, 167), kendisinin de belirttiği gibi müslümanlarla olan tartışmalarında naslara, gayri müslimlerle yaptığı tartışmalarında ise aklî burhana dayanmıştır. İbn Hazm kendinden önceki âlimleri de eleştirmekten geri durmamış, "Selefimizi severiz, ama bizim için gerçek onlardan daha değerli ve daha üstündür" (et-Taḳrîb, s. 160) diyerek bunu ilmin gereği saymıştır. Ancak çok defa başta mezhep imamları olmak üzere tenkit ettiği kimselere karşı nezaket sınırlarını aştığı, bazan hakarete varacak ağır ve sert ifadeler kullandığı da görülür; birçok âlimin kendisinden ve eserlerinden yüz çevirmesi, yöneticilerden baskı görmesi ve bazı kitaplarının yakılması gibi olumsuz gelişmeler bu kavgacı kişiliğine bağlanır. İbn Hazm kendisi ve kitapları hakkındaki olumsuz kanaatleri, "Bizim kitaplarımızı bu eserler hakkında hiçbir bilgisi olmayan, onları mütalaa etmeyen, tek bir kelimesini dahi görmemiş kişiler tenkit

etmiştir” (el-Faṣl, II, 95) diyerek reddeder. İbn Hazm hakkında ılımlı bir tavır sergileyen Zehebî, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin İbn Hazm’a yönelttiği tenkitleri zikrettikten sonra onun babasının hocası olan bu âlime insafsız davrandığını, hakkında âdil olmadığını ve onu çok hafife aldığını belirtmiş, ilimdeki büyüklüğüne rağmen İbnü’l-Arabî’nin İbn Hazm’ın mertebesine erişemeyeceğini ileri sürmüştür (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 190).

Zâhirîlik Düşüncesi. Endülüs’te İbn Hazm’dan önce Zâhirîlik düşüncesini benimsemiş, en azından Zâhirîliğe meyletmiş olan âlimler bulunmaktaydı. Mevcut mezheplerden hiçbirine bağlanmayan Bakī b. Mahled, resmî olarak Mâlikî fıkhını uyguladığı halde şahsî işlerinde Dâvûd b. Ali’nin mezhebine tâbi olan, el-İnbâh ʿalâ istinbâṭi’l-aḥkâm min Kitâbillâh ile el-İbâne ʿan ḥaḳāʾiḳi uṣûli’d-diyâne adlı eserlerin müellifi Münzir b. Saîd el-Bellûtî ve Kāsım b. Asbağ bunlardandır. Doğudan Endülüs’e 337 (948) yılında tâcir olarak gelen Bağdatlı Ali b. Bündâr b. İsmâil el-Bermekî’nin Zâhirîlik düşüncesinin Endülüs’e taşınmasında rolü olmuştu.

Ali b. Bündâr, Ebü’l-Hasan Abdullah b. Ahmed ed-Dâvûdî’nin öğrencisi olmuş, ondan el-Muvażżaḥ’ı ve el-Müneccaḥ’ı dinlemişti (Makkarî, III, 66). Ayrıca İbn Hazm’ın yakın arkadaşı olan İbn Abdülberr’in, İbn Hazm zamanında Zâhirîliğin temsilcilerinden biri olduğu (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1129-1130), hatta özellikle usul konularında İbn Hazm’la tartışmaları bulunan Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin de başlangıçta Zâhirîliğe meylettiği yönünde rivayetler bulunmaktadır (İbn Ferhûn, I, 380-381). Bu bilgilerin doğruluğu araştırmaya muhtaç olmakla birlikte Endülüs’teki Zâhirîlik temayülünü göstermesi açısından önemlidir. İbn Hazm, Endülüs’te Mâlikî fıkhının yaygın olmasına rağmen birçok âlimin hadis doğrultusunda görüş açıklayarak veya Zâhirîliği yahut Şâfiî mezhebini benimseyerek Mâlikî mezhebine muhalif kaldığını belirtmektedir (el-İḥkâm, IV, 183).

İbn Hazm Zâhirîlik düşüncesini benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onu sistemleştirmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe ve Mâlik’in başını çektiği geniş anlamıyla re’y ictihadının Şâfiî tarafından daraltılarak bütün ictihad faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm bir adım daha atarak kıyası da reddetmek suretiyle re’yin alanını tamamen kapatmıştır. Kendisi de mezhep imamları içerisinde Şâfiî’nin usulündeki doğruların yanlışlardan fazla olduğunu belirtmektedir (a.g.e., II, 120). İbn Hazm ile Şâfiî arasında anlayış

benzerliklerine örnek olarak ikisinin de Kitap ile birlikte Sünnet'i de bütünüyle vahiy mahsulü sayması Kitap ve Sünnet'in birbirini neshetmesini ilke olarak câiz görmekle birlikte neshi gösteren bir şahit araması, hikmet kavramını sünnet olarak yorumlaması (Nübẕetü'l-kâfiye, s. 41), nas ve icmâ olmaksızın re'y ve istihsan yoluyla dinde bir görüş ileri süren kişiyi yeni bir şeriat icat etmiş kabul etmesi (a.g.e., s. 50) zikredilebilir.

İbn Hazm, Dâvûd b. Ali'nin öncüsü olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte birçok hususta hem mezhep önderinin hem de kendi zamanına kadar Zâhirîlik düşüncesinde yer almış diğer kişilerin görüşlerine muhalefet etmiştir (meselâ bk. el-İḥkâm, III, 129, 130, 147; IV, 2, 231; V, 87; el-Muḥallâ, I, 224, 229; II, 24; İbn Rüşd, I, 69). Bir yandan kendisinin Zâhirîler'den olduğunu söylerken öte yandan Zâhirî olanları da dahil olmak üzere şahısları ve mezhepleri taklit konusunda olumsuz ve sert tutum takınmasından, Zâhirîliği teknik anlamda bir mezhep olarak değil bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Esasen diğer İslâm hukuk ekollerinin hemen hepsi bir şahıs ismine nisbet edilirken Zâhirîlik bir tavır alışın adı olmuştur. Bununla beraber İbnü'l-Esîr'in, Mağrib'de İbn Hazm taraftarlarından oluşan Hazmiyye adında bir cemaatin ortaya çıktığını kaydetmesi (el-Kâmil, XII, 145), sonraları onun fikirlerinin de öteki mezhep imamlarınınki gibi taraftar kazandığını göstermektedir. Muvahhidler hânedanının üçüncü emîri zamanında Zâhirîliğin yarı resmî bir anlayış haline gelmesi de bu arada zikredilebilir (Goldziher, s. 138).

Usul Görüşleri. İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinde sık sık tekrar ettiği şu ana fikirler onun usulünün teorik çerçevesini, zeminini ve Zâhirîlik karakterini göstermesi bakımından önem taşır: Allah'ın dini zâhirdir, onda bâtın yoktur; cehrdir, onda sır yoktur; burhandır, onda gevşeklik yoktur (el-Faṣl, II, 116). Hükmü Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in beyanında genel veya özel ismiyle açıkça belirtilmeyen bir olayın meydana gelmesi mümkün değildir (el-İḥkâm, IV, 184). Dolayısıyla din sadece Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den sahih olarak sabit olan sünnetten alınır ve bağlayıcılık açısından her ikisi de eşittir. Bir konuda Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına bir beyanda bulunma yetkisi yoktur (Nübẕetü'l-kâfiye, s. 38); Allah ne bildirdiyse insanlar sadece onu bilebilir (el-İḥkâm, II, 206; III, 4, 21; VIII, 14). Şeriat yalnızca kulların denenmesi için gelmiştir. Kulların maslahatları kendi bakışlarına göre değil

Allah’ın emirleri ve nehiyleri doğrultusunda cereyan eder. Bir kimse kendi şahsî görüşünü Allah’a izâfe ederse O’na iftira etmiş olur; eğer Allah’a izâfe etmiyorsa bu da o görüşün dinden olmadığı anlamına gelir. Dinî bir konuda hiç kimse rabbimizin dediğinin ve bize vâcip kıldığının dışında bir şey söyleme yetkisine sahip değildir (a.g.e., V, 125). Bu sebeple doğruyu isabet ettirmek ancak nassın zâhirine tâbi olmak suretiyle mümkündür; mânaların dikkate alınması ise re’ydir. Bu suretle İbn Hazm, dili de din gibi tevkīf (yalnız Allah’ın bildirmesi halinde bilinebilecek konular) kapsamına dahil ederek isim verme ve hüküm koymanın insanlara bırakılmadığı görüşündedir (el-Faṣl, V, 110). Resûl-i Ekrem’in Kur’an’ı açıklaması vahiy kaynaklı olup bu yetki sadece ona verilmiştir; sonrakilerin vahiy irtibatı olmadığı için onlara düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır. Hz. Peygamber dışında hiç kimseye verilmiş bir hüccet yoktur (el-Muḥallâ, XI, 243, 249, 258). İbn Hazm, el-İḥkâm’ın yazılış amacını ve konusunu açıkladığı birinci bölümde diğer usul eserlerinde rastlanmayan bir biçimde görüşlerini oturttuğu bu teorik çerçeveye temas eder. Burada da özetle bütün dinî ahkâmın Kur’an’la ve resulün diliyle açıklandığını ve bu iki kelâm içinde aranması gerektiğini, artık tamamlanmış olan dinin Allah’tan, resulünün dilinden ve ülü’l-emrin Hz. Peygamber’den alıp bize tebliğ ettiklerinden alınması gerektiğini, bunun dışında kalanların dinden olmadığını, aksine bir görüşün bâtıl sayıldığını belirtir.

A) Deliller. İbn Hazm’a göre şer‘î ahkâmın kaynakları dörttür: a) Kur’an nassı, b) Hz. Peygamber’in kelâmının nassı, c) Ulemânın hepsinin icmâı, d) Bir mânaya (vecih) ihtimali bulunan delil (el-İḥkâm, I, 68-71; II, 120; el-Muḥallâ, I, 5). Dinî meseleler hakkındaki hükümler sadece bu dört vecihten biriyle bilinir ve bu vecihlerin hepsi de nassa râcidir. 1. Kur’an ve Sünnet. el-İḥkâm’ın onuncu bölümünü (I, 95-96) Kur’an’ın gerektirdiğine göre hüküm verme konusuna ayıran İbn Hazm, ayrıntıları ilgili bölümlere havale ederek Kur’an’ın başvurulacak yegâne asıl olduğunu, onda eksik bir şey bırakılmadığını söyler. Kur’an’ın gerektirdiği şekilde amel etme konusunda Ehl-i sünnet, Mu‘tezile, Havâric, Mürcie ve Zeydiyye arasında görüş ayrılığı bulunmadığını, sadece bazı Râfizîler’in buna karşı çıktıklarını ve bu yüzden kâfir olduklarını belirtir.

İbn Hazm, “O hevâsından konuşmaz, o ancak vahiydir” (en-Necm 53/4) meâlindeki âyeti de dikkate alarak vahiy kavramını ikiye ayıran geleneksel

anlayışı benimser. Bunların ilki mu‘ciz bir nazımla düzenlenmiş metlüv vahiy (Kur’an), diğeri i‘caz özelliği taşımayan, metlüv olmayan mervî vahiydir (sünnet). Bu ikisi arasında farklılık ve çatışma bulunmaz. Kur’an ve Sünnet nasları, tilâvet bakımından farklı olsalar bile hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur; çünkü Kur’an ve Sünnet Allah katından olmaları bakımından eşittir. Kur’an gibi Hz. Peygamber’in kelâmı da vahiy olup, “Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz” âyetine göre (el-Hicr 15/9) vahiy zikirdir, zikir de korunmuştur. İbn Hazm bu âyetten hareketle, bazı Zâhirîler’in, aksi üzerinde icmâ yapılmış sahih bir hadisin bulunabileceğini ileri sürerek böyle bir durumun o hadisin neshine delil olduğunu söylemelerini fâhiş bir hata olarak değerlendirir

(Zerkeşî, IV, 129-130). İbn Hazm, dinin sadece Kur’an’dan ve Resûl-i Ekrem’den sahih şekilde sabit olan sünnetten alınacağını savunduğu için Peygamber’den bu şekilde sabit olma yolları üzerinde önemle durmuştur. Buna göre Resûlullah’tan sabit olma üç yolla gerçekleşir: a) Ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayeti yoluyla (icmâ), b) Bir cemaatin ondan nakliyle (naklü’l-kâffe), c) Güvenilir tek kişilerin muttasıl rivayeti yoluyla (el-Muḥallâ, I, 50). Bu yaklaşımıyla tutarlı olarak İbn Hazm, sünnetin kısımlarını ele aldığı bölüme “Allah’tan ihbârın kısımları” başlığını koymuş (el-İḥkâm, I, 104) ve bu başlık altında rivayet açısından haberin kısımları üzerinde durmuştur. Haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırıp “iki ve daha fazla sayıdaki kişinin birbirlerinden ayrı olarak aynı lafızlarla naklettikleri haber” şeklinde tanımladığı mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiğini özellikle belirtir (a.g.e., I, 107); böyle bir haberi inkâr etmenin duyularla idrak edilen şeyleri inkârla eşdeğer olduğunu söyler. İbn Hazm, “âdilin âdilden Peygamber’e kadar muttasıl olarak naklettiği haber” diye tanımladığı haber-i vâhidin hem güvenilir bilgi kaynağı hem de bağlayıcı olduğu görüşündedir. Hadisin muttasıl olmasına önem veren İbn Hazm, icmâın desteklemesi durumunda mürsel haberin de alınabileceğini düşünür (Zerkeşî, IV, 411). Rivayet ettiği haberin makbul olabilmesi için râvinin âdil olması yanında fakih olması gerektiğini de öne sürer. Fakih olmanın bir şartı da hıfza (ezberleme yeteneği) sahip olmaktır (el-İḥkâm, I, 138, 143, 144, 148; IV, 162). Hz. Peygamber’in söylemiş olduğunda iki müslümanın ihtilâf etmediği sahih her nassa uymak farzdır, bu nas Allah’ın Kur’an’daki muradının tefsiri ve mücmelinin beyanıdır (a.e., I, 104). İbn Hazm haber-i vâhidin kabulünde icmâ bulunduğunu, fakat I. (VII.) yüzyıldan sonra ortaya

çıkan Mu‘tezile kelâmcılarının bu icmâa muhalefet ettiklerini söyler. Zâhirîler'in bazı haber-i vâhidleri terkettikleri iddiasına karşılık olarak hiçbir Zâhirî'nin re'y yahut kıyas sebebiyle veya birinin görüşü yüzünden hadisi terketmediğini, onların bazı hadisleri terketmesinin şu sebeplerle olabileceğini belirtir: a) Hadisin başka bir nas ile nesh veya tahsis edilmiş olması, b) Hadisin kendilerine ulaşmamış bulunması, c) Rivayette tedlîs bulunması, d) İki hadisin birbiriyle çatışması. Ancak İbn Hazm, bunlardan sadece ilk ikisini hadisin terki için yeter sebep olarak görmektedir (a.e., VIII, 75). Mâna ile nakil konusunda İbn Hazm, ihticâc ve fetva kastıyla tebliğ kastı arasında ayırım yapmış ve birinci durumda eğer râvi hadisin anlamını biliyorsa meâlen nakletmesinin câiz olduğunu, ikinci durumda ise lafzıyla nakletmesi gerektiğini söylemiştir (İbn Hazm'ın sünnet anlayışı için bk. a.g.e., I, 96-150; II, 2-149).

İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in fiil ve ikrarının değerine ilişkin yaklaşımı da (a.g.e., IV, 39-58; el-Muḥallâ, I, 65) onun lafızcılığı ve zâhirciliği ile uyumludur. Buna göre Resûl-i Ekrem'in, bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emrin beyanı kabilinden olmayan fiilleri yükümlülük doğurmayıp sadece örnek özelliği taşır; aynı şekilde onun ikrarı da yalnızca mubah kılma işlevine sahiptir. Bir emrin beyanı veya bir hükmün uygulaması türünden fiilleri ise vücûb ifade eder. Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda İbn Hazm'ın bu yaklaşımı sonraki muhakkik usulcüler tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. Şâfiî usulcülerinden Ebû Şâme el-Makdisî, bu konuya hasrettiği kitabında geniş yer verdiği İbn Hazm'ın görüşlerine katılmıştır (el-Muḥaḳḳaḳ, s. 76-100, 196-198, 207; ayrıca sünnet konusunda ayrıntılar için bk. el-İḥkâm, I, 96-150; II, 2-149).

Beyan, "bir şeyin hakikati konusunda bilgi edinmenin özü itibariyle mümkün olması" (el-İḥkâm, I, 40), tebyin ise "anlamı kapalı durumdan kurtarmak" mânasına gelir. Kur'an'ı Kur'an'la, hadisi hadisle ve hadisi menkul icmâ ile beyan etmenin tefsir, tahsis ve istisna gibi yolları vardır. Kur'an sünnetin, sünnet de Kur'an'ın mücmelini açıklar. Hz. Peygamber'in kendi lafzıyla Kur'an'daki bir kapalılığı sahabîlere açıklamasına "müredded beyan" ve "müekked tefsir" denir. Mücmel müfesserden önce olabileceği gibi sonra da olabilir. Beyanın amelin vâcip kılış vaktine kadar tehiri câiz ise de bu vakitten sonraya kalması mümkün değildir (Gazzâlî bu görüşü Zâhirîler yanında Mu‘tezile'ye ve bazı Hanefîler'e de nisbet eder, el-

Müstaṣfâ, I, 368).

İbn Hazm, “hükmün tamamının veya bir kısmının kaldırılması”, “tekrar etmeyen konulardaki ilk emrin süresinin sona erdiğini beyan”, “vârit olan hükmü belli bir zaman dilimine tahsis etmek” gibi değişik ifadelerle tanımladığı neshi bir beyan türü, daha doğrusu beyanın tehir edilme türlerinden biri sayar ve gerek nesih olayında gerekse neshin gerçekleşme biçimlerinde bir illet ve hikmet aramanın anlamsız olduğunu savunur (nesih-bedâ farkı için bk. el-İḥkâm, IV, 68-69). Nesih, tahsis ve istisnanın aynı kapsamda değerlendirilmesine karşı çıkan ve sonuç itibariyle tahsisi de istisna kapsamında değerlendiren İbn Hazm nesihle istisnanın farkını şöyle açıklar: Bir kısmı istisna edilmiş cümlenin umumuyla Allah bizi asla sorumlu tutmamış, sadece istisna edilmemiş kısmı bizden istemiştir; nesihte ise istisnanın aksine dün yapmakla emrolunduğumuz şeyin bugün yasaklanması söz konusudur (a.g.e., IV, 66-67).

Kelâmın emir, dilek, haber ve soru şeklindeki dört kısmından sadece ilkinde nesih söz konusu olabilir (a.g.e., IV, 71-72). Nesih emrolunan şeye (fiile) değil emre yöneliktir (a.g.e., IV, 65). İbn Hazm, neshin kapsamı konusunda Zâhirîler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu, bazılarının tevhid gibi akılla bilinen şeylerin neshinin câiz olmadığını savunduklarını belirtmiş, fakat kendisi nesihte illet ve maslahat aranmayacağı görüşünde olduğu için bu konuda tevhidle diğer şer‘î hükümler arasında fark bulunmadığını söylemiştir. Tâvizsiz zâhirciliğin tipik örneği olan bu anlayışa göre teorik olarak meselâ Allah teslîsi veya puta tapmayı emredecek olsaydı bu emrin hikmet, adalet ve hak sayılması, tevhidin ise küfür kabul edilmesi gerekirdi (a.g.e., IV, 73). İbn Hazm bazı Zâhirîler’in, aklen imkânsız olduğu gerekçesiyle nimet verene şükretme vecîbesinin neshedilemeyeceği yönündeki görüşlerini hatırlatarak bu yaklaşımı da doğru bulmaz. Çünkü Allah’ın emrettiğinin dışında güzel, yasakladığının dışında da çirkin yoktur (a.g.e., IV, 75). Ancak İbn Hazm, Allah’ın kendi vaadine muhalefet etmesinin mümkün olduğu anlamına geleceği için vaad ve vaîdin neshedilemeyeceğini söyler.

Neshi bilmenin yolları üzerinde titizlikle duran İbn Hazm’a göre nesih veya tahsisten bahsedebilmek yahut nassın zâhirinden anlaşılanın bir te’vili bulunduğunu veya bir hükmün üzerimize vâcip olmadığını söyleyebilmek

için başka bir nas veya yakīnî icmâ bulunması ya da duyularımızla edindiğimiz bilgilerin bunu zorunlu kılması gerekir (el-Muḥallâ, I, 52-53). Açık bir nas, icmâ veya burhan olmadıkça kimse herhangi bir beyanı neshedici olarak değerlendiremez. Neshin varlığını bilmenin dört yolu vardır. a) Yakīnî icmâ, b) Her iki nasla da amel etmenin imkânsızlığı durumunda birinin tarihinin sonra

olduğunu bilme, c) Bir emrin ötekini neshettiğine dair üçüncü bir nassın bulunması, d) Ortada birinin uygulamadan kalktığını, ötekinin ise vâcip olduğunu bildiğimiz iki durumun bulunması (el-İḥkâm, IV, 83-88). İbn Hazm'a göre her ikisi de vahiy olduğu için Kur'an sünnetle, sünnet de Kur'an'la neshedilebilir. Bu vahyin vahiy ile neshi anlamına gelir; sünnetin âhâd veya tevâtür yoluyla nakledilmiş olması önemli değildir (a.g.e., VIII, 107-114; İbn Hazm'ın nesih anlayışı için ayrıca bk. IV, 59-121).

Prensip olarak Kur'an ve Sünnet arasında teâruz ve ihtilâf bulunamayacağını düşünen İbn Hazm, bu sebeple söz konusu kaynaklar arasında kişinin kanaatine göre bir çatışma görülürse yine de ikisini birden uygulamak gerektiğini; vücûb açısından her ikisine de itaat eşit olduğundan birini öteki lehine terketmenin câiz olmadığını savunmuştur (el-Muḥallâ, I, 50-51; Nübẕetü'l-kâfiye, s. 38-39). İnsanların icmâı nassı takviye etmeyeceği gibi ihtilâfı da onu zayıflatmaz; bu bakımdan tercih için üçüncü bir nassa başvurmaya gerek yoktur; mümkün mertebe her iki nasla da amel edilmeli, mümkün değilse daha fazla yükümlülük ve ayrıntı içeren nas alınmalıdır (el-İḥkâm, VIII, 43).

2. İcmâ. İbn Hazm el-İḥkâm'da icmâ konusunu ele aldığı bölümde (IV, 128-238), ehl-i İslâm'ın bütün zamanlarda sahih ve kuşku götürmez icmâ ile görüş birliğine vardıkları konular bulunduğunu ifade ettikten sonra bu cümleden olarak şu hususlar üzerinde durur: Kur'an nassına ve güvenilir râviler kanalından Hz. Peygamber'e isnad edilen sünnete uyan kimse icmâa uymuş olur. Sünnete uymanın vücûbu konusundaki icmâ da böyledir. Ehl-i İslâm cemaatle birlikte hareket etmenin vâcipliğinde ittifak etmiştir. İbn Hazm "cemaat" kavramıyla sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen imamları kastettiğini belirttikten sonra kendileriyle muhalifleri arasında, İslâm bilginlerince ulaşılan icmâın Allah'ın dininde bir hüccet ve kesin bir gerçek olduğu hususunda görüş birliği bulunduğunu, ihtilâfın ise icmâın mahiyeti

konusunda ortaya çıktığını söyler (a.g.e., IV, 128).

İslâm âlimlerinin icmâ ile ilgili tanım ve anlayışlarına yer verip uzun uzadıya tartışarak (a.g.e., IV, 143-238) sonuçta Dâvûd b. Ali'nin anlayışının doğru olduğu kanaatine varan İbn Hazm'a göre icmâ, Hz. Peygamber'in ashabının istisnasız bilip kabul ettikleri yakînen bilinen şeydir. Meselâ onların Resûl-i Ekrem'le beş vakit namaz kıldıklarına, namazın rükû ve secde sayılarına, Hz. Peygamber'in insanlarla birlikte ramazan orucu tuttuğuna ve ikrar etmeyenin mümin olamayacağına ilişkin bilgilerimiz yakīnî bilgidir ve bunun icmâ olduğunda kimsenin ihtilâfı yoktur. O dönemde sahâbe müminlerin tamamını teşkil ediyordu. Eğer sahâbeden sonraki bir asırda, sahâbe icmâıyla hakkında kesin hüküm verilmemiş bir nassın hükmü konusunda icmâ mümkün olsa bu hükmün doğruluğu ve hüccet sayılması gerektiği kesin olmakla birlikte bu yine de icmâ sayılmaz. Sahâbeden sonraki bir dönemde meydana gelen görüş birliğinin hak ve hüccet kabul edilmesi, "Ümmetimden bir grup hakkı destekleyip ayakta tutmaya devam edecektir" (Buhârî, "İʿtiṣâm", 10) meâlindaki hadise dayanır. Bu tür görüş birliğinin icmâ sayılmayışı ise sahâbeden sonraki asırlarda müminlerin, genel olarak İslâm ümmetinin sadece bir kısmını teşkil etmesi sebebiyledir (el-Muḥallâ, I, 54-55; el-İḥkâm, IV, 149). Buna göre diğer mezheplerin "herhangi bir asırdaki ümmetin âlimlerinin görüş birliği" şeklinde tanımladıkları icmâ anlayışı, hüccet olmak bakımından İbn Hazm tarafından devam ettirilirken dinin aslî kaynağı olarak değerlendirilen icmâ sadece sahâbenin görüş birliğine tahsis edilmiş ve bile bile bu icmâa muhalefet edilmesi küfür olarak değerlendirilmiştir. İbn Hazm icmâı, mütevâtir nakille güvenilir tek kişilerin âhâd yolla yaptıkları muttasıl nakil yanında Peygamber'den naklin üçüncü ve en kuvvetli yolu olarak görmekte ve ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayetini icmâ olarak adlandırmaktadır (el-Muḥallâ, I, 50; el-İḥkâm, IV, 141-142). İbn Hazm, sahâbeden gelen bir rivayete Kur'an ve Sünnet'te bulunmak şartıyla ittibâ edileceğini, esasen sahâbe icmâının bu olduğunu ve sahih icmâın naslara ittibâ etmenin vâcipliğinden ibaret bulunduğunu söylemektedir (a.g.e., IV, 151).

İbn Hazm icmâın, "hakkında nas bulunmayan bir hüküm üzerinde müslüman âlimlerin re'y ve kıyas yoluyla görüş birliğine varmış olması" şeklinde anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmakta, ümmet âlimlerinin ancak

Kur'an veya Sünnet'ten bir nas üzerine icmâ edebileceklerini savunmaktadır. İcmâın sadece nas kaynaklı olacağı anlayışı, İbn Hazm'ın dinde eksiklik olduğu kanaatine götüreceği kaygısıyla re'y ve kıyasa yer vermeyen sistemine uygundur. İbn Hazm icmâı, "naslara uyma" anlamına hasrettiği için onu Kur'an ve Sünnet'ten delillendirmeye ihtiyaç duymamış; sadece herhangi bir asırda gerçekleşen görüş birliğinin icmâ sayılmasa da hak ve hüccet olacağını göstermesi bakımından yukarıda zikredilen hadise yer vermiş; diğer usulcülerin icmâın temel gerekçesi olarak gösterdikleri, "Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisinin, lafız ve sened bakımından sahih olmamakla birlikte diğer hadisin desteğiyle anlamının sahih olduğunu söylemiştir (el-İḥkâm, IV, 131).

İbn Hazm'ın, Ebû Hanîfe'yi ve İmam Mâlik'i taklit edenlerin Allah'ın emrine, Peygamber'in sünnetine, müslümanların icmâına, kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şeye ve delâil-i aklın gerektirdiklerine muhalefet ettiklerini söylerken (a.g.e., II, 120; sahâbe ve tâbiîn icmâı ifadesi için bk. el-Faṣl, II, 177) hem "müslümanların icmâı" hem de "kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şey" tabirlerine birlikte yer vermesi dikkat çekicidir. Bu durumda kurûn-ı sâliha ifadesinin icmâdan farklı bir anlam kazandığı, müslümanların icmâı veya ümmet âlimlerinin hepsinin icmâı (el-İḥkâm, I, 68, 71) şeklindeki ifadesiyle özellikle sahâbe icmâının kastedildiği, kurûn-ı sâliha tabiriyle sahâbeden sonra gelenlerin görüş birliğinin kastedildiği söylenebilir. Ayrıca kurûn-ı sâliha ifadesini icmâın nakli meselesiyle de irtibatlandırmak mümkündür. Çünkü İbn Hazm'a göre icmâ, ancak yine bir icmâ ile veya mütevâtir bir nakille sahih kabul edilebilir (a.g.e., IV, 210). Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazdığı mektuptaki "sâlihlerin hükmettiği" ifadesini "sâlihlerin icmâı" olarak açıklayan (a.g.e., VI, 78) İbn Hazm'ın Selef-i sâlih'i sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak göstermesi de (a.g.e., VI, 146) bu konuda önemli bir ipucu vermektedir.

İstishâbü'l-hâl. İbn Hazm'ın, icmâ bahsinden sonra istishâbü'l-hâl konusunu ele almakla (a.g.e., V, 2-49) bir anlamda onunla bağlantı kurduğu ve orada söylediklerini teyit amacı güttüğü düşünülebilir. Esasen bölüm başlığı olarak "İstishâbü'l-hâl, Kur'an ve Sünnet'in vâcip kıldıklarının dışındaki bütün akid, ahid ve şartların butlanı" ifadesini seçmesi de bunu hissettirmektedir. İbn Hazm'ın bu başlık altında özellikle üzerinde durduğu husus salt zaman, mekân ve durum değişmesinin hükmün değişmesini

gerektirmeyeceğidir. Ona göre sabit olan bir şey ebediyen ve her hâlükârda sabittir. Bu

bakımdan Kur’an’ın ve sabit sünnetin nassı herhangi bir konuda bir hüküm getirmişse hükme konu olan şeyin bazı durumlarının değişmesi veya zaman yahut mekân değişikliği sebebiyle bu hükmün de değişeceğini veya ortadan kalkacağını iddia eden kimsenin Kur’an ve Sünnet’ten delil getirmesi gerekir. Bu yaklaşım diğer usulcüler tarafından, “Neshin vârit olmaması mevcut nassın hükmünün devam ettiğine delildir” şeklinde tanımlanan “nas istishabı”na benzemektedir. İbn Hazm sisteminin temeline oturttuğu, “Din tamamlanmıştır ve değişmez” anlayışının bir sonucu olarak zaman ve mekânın değişmesi gibi mülâhazalarla hükmün değişmesini, Peygamber’in getirdiği dinin değiştirilmesi olarak algılamakta, aynı gerekçeyle dinde Allah’ın izin vermediği ziyade veya noksanlığa yahut değiştirmeye yol açan ihtiyatın gerçekten ihtiyat değil sapma olduğunu, gerçek ihtiyatın Kur’an ve Sünnet’e uymaktan ibaret bulunduğunu söylemektedir.

Koyu zâhirciliğini akid, ahid şart ve vaadlerin geçerliliği hususunda da sürdüren İbn Hazm, nassın iptal ettikleri dışında bu işlemlerin hepsinin bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşü tenkit ederek nassın vâcip veya mubah kıldıklarının geçerli, diğerlerinin ise bâtıl olduğunu savunmuştur. Öte yandan istishâbü’l-hâlin temellendirilmesi konusunda İbn Hazm ile istishâbı kabul eden diğer usulcüler arasındaki görüş ayrılığı teorik olup İbn Hazm bu ilkeyi dine dayandırırken diğerleri bunun akıl ile sabit olduğunu söylemişlerdir.

“Ekallü mâ kīle” ile Hüküm Verme. Ekallü mâ kīle (söylenenin en azı) tabiri nafaka, diyet, erş ve zekât gibi miktarın söz konusu olduğu malî veya cezaî hususlarda dikkate alınması gereken en az rakamı ifade eder. Bazı âlimler, farklı miktarların önerildiği ihtilâflı bir konuda önerilen en az miktar (ekallü mâ kīle) üzerinde hükmen ittifak meydana gelmiş sayılacağını ve bu miktarın icmâ hükmünde olacağını, öteki görüşlerin alınabilmesi için delile gerek bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, bu görüş sahiplerinin gerekçelerini de zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Eğer ehl-i İslâm’ın hepsinin görüşünü tesbit etme imkânı bulunsaydı bu görüş doğru kabul edilebilirdi. Bu mümkün olmadığına göre söz konusu görüş faydasız bir külfet yüklenmektir.” İbn Hazm’ın anılan

ilkeye itibar etmediği intibaını veren bu ifadesi ve yeterince açık olmayan üslûbu yüzünden olmalı ki Zerkeşî onun ekallü mâ kīleyi inkâr ettiğini söylemiştir (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, VI, 31). Halbuki İbn Hazm bu ilkeyi sadece vücûbunu nassın tayin ettiği, miktarının ise ülü'l-emre itaate havale edildiği salt icmâ konusu meselelerde (emek-sermaye ortaklığı, zimmî tarafından öldürülen zimmînin diyeti gibi) kullanmakta ve onu icmâdan alınan delil olarak adlandırarak bir yönüyle icmâ kapsamına dahil etmektedir. Esasen dinin her hükmü için nas bulunması gerektiğini savunan, buna bağlı olarak icmâı da nassa dayandıran temel anlayışı bunu gerektirir. Aynı anlayışın bir gereği olarak İbn Hazm, farklı rivayetler söz konusu olduğunda her zaman en fazla hüküm içeren rivayeti aldığı halde bu meselede "ekserü mâ kīle" ile (söylenenin en çoğu) amel etmeyi haram görmektedir. Bu noktada İbn Hazm'ın prensip olarak, herhangi bir işin vâcipliğine dair bir nas vârit olunca "emrolunan şeyi yaptı" denilebilecek en az miktarı yapan kişiden farzın düşeceğini kabul ettiği de hatırlanmalıdır. İbn Hazm istishâbü'l-hâl ve ekallü mâ kīleyi müstakil hüccet olarak değerlendirmemiş, bunları bir yandan birbirleriyle benzer ve birbirlerini tamamlar muhtevada ele alırken öte yandan diğer usulcülerin yaklaşımlarından farklı olarak her ikisini de icmâ anlayışı içerisinde eritmeye çalışmış ve "icmâdan alınan delil" olarak nitelemiştir (ayrıntılar için bk. el-İḥkâm, V, 50-63).

3. Delil. İbn Hazm delil kavramını bazan "aklî burhan" (el-Muḥallâ, I, 5), bazan "aklın delillerinin gerektirdikleri" (el-İḥkâm, II, 120) olarak açıklasa da kastedilen şey aynıdır. İbn Hazm'ın genellikle hükmün kaynakları olarak gördüğü nas, icmâ ve zaruret üçlüsünden zaruret büyük ölçüde, burada incelenecek olan delil yanında, duyularla ve akılla zorunlu olarak algılanan şeyleri de içine alacak bir anlam genişliğine sahiptir.

İbn Hazm, kendisinin bir delile dayanarak görüş açıklamış olmasını bazılarının nas ve icmâın dışına çıkma olarak değerlendirdiğini, bazılarının da delil ile kıyası aynı şey zannederek çok büyük bir hata işlediklerini söyler. Ona göre delil nastan ve icmâdan alınmıştır. İcmâdan alınan delil dört kısma ayrılır. a) İstishâbü'l-hâl, b) Ekallü mâ kīle, c) Herhangi bir görüşün terki üzerinde icmâ, d) Her birinde farklı görüşlere sahip olsalar bile müslümanların hükmünün eşitliği. Nastan alınan delil ise yedi kısımdır. a) Herhangi birinde açıkça belirtilmeyen (mansûs olmayan) bir sonuca birlikte götüren iki mukaddime. Örnek: "Her sarhoş edici şaraptır", "Her

şarap haramdır" şeklindeki iki öncülün zorunlu sonucu, "Her sarhoş edici haramdır" şeklindedir. Bu iki öncül her sarhoş edicinin haram olduğuna burhanî delildir. b) Bir hükmün kendisine tâlik edildiği şart. Şart gerçekleştiğinde ona tâlik edilmiş hüküm de vâcip olur. Örnek: "Eğer vazgeçerlerse önceki yaptıkları bağışlanır" (el-Enfâl 8/38). Bu hükmün vazgeçen herkes için söz konusu olduğu açıktır. c) Kendisinden herhangi bir dolaylı anlam çıkarılan lafız. Mantıkçılar bunu "mütelâimât" diye adlandırırlar. Meselâ Hz. İbrâhim'in yumuşak huylu ve sabırlı olduğunu bildiren âyetten (et-Tevbe 9/114) onun sefih olmadığı zorunlu olarak anlaşılmaktadır. d) Biri hariç tamamı bâtıl olan kısımlar. Bu durumda o tek şey sahih olur. Literatürde "aklî taksim" veya "sebr ve taksim" olarak adlandırılan bu hususu İbn Hazm bazan "zarûretü'l-akl" olarak da isimlendirir. Meselâ haram, farz ve mubah şeklinde üçlü ayırım sonrasında bu şey ne farz ne de haramdır denildiğinde o şeyin mubah olduğu zorunlu olarak anlaşılır. e) Yukarıdan aşağıya dereceli olarak vârit olmuş kaziyyeler. Bu durumda -konu hakkında nas olmasa bile-en üst dereceye ait hükmün altta bulunanların tamamını kapsaması gerekir. Meselâ Ebû Bekir Ömer'den efdaldir, Ömer Osman'dan efdaldir denildiğinde Ebû Bekir'in Osman'dan da efdal olduğu anlaşılır. f) Mantıkçıların "aksü'l-kazâyâ" dedikleri türden hükümler. Meselâ, "Her müskir haramdır" sözünden haram olan şeylerin bir kısmının müskir olduğu sonucu çıkar. Bu işlemde tümel olumlu her zaman tikele döndürülür. g) Birkaç anlamı dolaylı olarak içinde barındıran lafız. Meselâ, "Zeyd yazıyor" denildiğinde bundan Zeyd'in hayatta olduğu, yazmaya yarayan organlarının sağlam olduğu ve yazma gereçlerini kullandığı anlaşılır.

Delil kavramını genel olarak el-İḥkâm'ın yedinci bölümünde (I, 65-79) anlamı açıkça belirtilmiş olan "mansûs alâ ma'nâhü" tabiriyle açıklayan İbn Hazm, burada bilgiye ulaşmanın iki yolu bulunduğunu belirterek bunlardan birincisinin aklın apaçık yargılarıyla (bedîhetü'l-akl) duyuların açık seçik verilerinin (evâilü'l-his) gerektirdikleri, diğerinin ise bedîhetü'l-akl ve evâilü'l-hisse râci olan mukaddimeler olduğunu söylemiştir. "Mansûs alâ ma'nâhü" Kitap, Sünnet ve icmâ dışında dördüncü bir vecih gibi görünmekle birlikte bu üç aslın dışında değildir; aksine

bunlarda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan, bir bakıma dil ve mantık kurallarıdır. Hz. Peygamber'in, "Her

müskir hamrdir ve her hamr haramdır” sözünden zorunlu olarak, “Her müskir haramdır” sonucu çıkar ki işte bu, mansûs alâ ma‘nâhüdür. Âyette, “Kişiye annesi ve babası vâris oluyorsa annesinin payı üçte birdir” (en-Nisâ 4/11) denilmektedir. Buna göre sadece anne ve baba vâris olduğu ve annenin payı da üçte bir olduğu için geri kalan üçte iki babanın payı olacaktır. Aklın zaruri olarak ulaştığı bu bilgi her ne kadar lafzan mansûs (ifade edilmiş) değilse de anlam olarak mansûstur. İbn Hazm’ın delil kavramı içerisinde yer verdiği bu hususu Hanefîler “beyânü’z-zarûre” kapsamında değerlendirmişlerdir.

İbn Hazm’a göre ilke olarak delil hiçbir zaman nas veya icmâın dışında olmayıp lafzın mefhumundan ibarettir, bu sebeple de istidlâlden ayrıdır. Bunun yanında illet delil olarak adlandırılamayacağı gibi delil de illet olarak adlandırılamaz. İllet, kendisinden asla ayrı bulunamayacak bir hükmü gerektiren şeydir, ateşin buharlaşma yapması gibi. Bu ateşin yapısından kaynaklanır. İbn Hazm’a göre kıyas ehli illeti delil, delili de illet diye adlandırarak bu hususta fâhiş bir hataya düşmüşlerdir; çünkü onlar bir konudaki hükme dayanarak hakkında nas bulunmayan başka bir konuda verdikleri hükmü delil olarak adlandırmışlardır (delil konusunda ayrıca bk. a.g.e., V, 105-108; VII, 199).

B) Dinde Tefakkuh ve İctihad. İbn Hazm, el-İḥkâm’ın dinde tefakkuh (yeterli bilgi birikimine ulaşma), fetva verme yetkisine sahip müftü ve ehl-i İslâm’a vâcip olan ictihad konularını incelediği bölümünde (V, 121-141), “Müminler hep birden savaşa gitmesin” âyetinden (et-Tevbe 9/122) hareketle dinde tefakkuhu iki kısımda değerlendirir. a) Kişinin kendine has tefakkuhu. b) Halkını ve çevresini uyarmak suretiyle Allah’ın rızâsını amaçlayan kişinin tefakkuhu. İbn Hazm’a göre her toplulukta din hükümlerini öğretme işini üstlenen kişilerin hakkı bâtıldan ayıran kesin delillerin keyfiyetini ve zâhiren çelişik görünen naslar karşısında nasıl davranacağını, nâsih ve mensuhu, Allah’ın ve elçisinin sözünü anlamaya yardımcı olacak vasıtaları (meselâ fakihin, Allah’tan ve Hz. Peygamber’den gelenleri anlayabilmesi için Arap dilini, nahvi ve Peygamber’in siyerini) bilmesi gerekir. Bu özellikleri taşıyan, fetvasında takvâya uygun davranan, din konusunda titiz ve hak hususunda tâvizsiz olan kimselerin fetva vermesi helâldir. Bu özellikleri taşımayan kimselerin fetva vermesi haram olduğu gibi resmî makamların bunları görevlendirmesi veya fetva vermelerine

imkân tanıması, hatta insanların bunlardan fetva sorması da haramdır. İbn Hazm fıkhı da “Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’in sözlerinden hareketle şeriat hükümlerini bilme” şeklinde tanımlayarak yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda açıklar. Bir kimsenin bazı konularda yeterli bilgi birikimine sahip olmaması bildiği meselede fetva vermesine engel değildir. İbn Hazm bu suretle ictihadın tecezzî edeceği fikrini benimsemektedir.

Resûl-i Ekrem’in huzurunda sahâbenin ictihad etmesi, emrolundukları veya yasaklandıkları bir konuda değil sadece mubah olan konularda vuku bulmuştur. Bir şeyin farz veya haram kılınması gibi hususlarda hiçbir kimse kendi re’yi ile ictihad edemez; aksi halde Allah’ın izin vermediği bir şeriatı ortaya koymuş olur. İbn Hazm, öteki usulcülerin sahâbenin re’y ictihadına gerekçe yaptıkları Muâz b. Cebel hadisiyle Abdullah b. Amr’a isnad edilen, “Senin huzurunda ictihad mı edeceğim, yâ Resûlellah!” şeklindeki rivayetin sahih olmadığını ileri sürer (a.g.e., V, 132).

Peygamberlerin ictihadına gelince İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda şer‘î ahkâm koymak için peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz olduğunu söylemeyi küfür sayar (a.g.e., V, 132). Resûl-i Ekrem’in vahiy gelmemiş konularda şer‘î ahkâm koymasını dinin değiştirilmesi olarak gören İbn Hazm, onun bu konularda re’yi ile hükmettiği yolundaki hadislerin uydurma olduğunu söyler. Önceden bir yasaklama bulunmaması ve istediği gibi tasarruf etmesine Allah tarafından izin verilmesi şartıyla Hz. Peygamber’in dünya işleri, harp taktikleri gibi konularda uygun gördüğü şekilde davranmasının câiz olduğunu belirtir.

İbn Hazm, el-İḥkâm’ın ictihad konusuna tahsis ettiği kırkıncı bölümüne (VIII, 133-151), ictihadın tanımı ve hükmü hakkında konuşanların bu terimin anlamını bilmediklerini ileri sürerek, ictihad lafzının anlam ve içeriğini bilmenin gerektiğine vurgu yaparak başlar. Buna göre ictihad, “dinin bir hükmünün araştırılması yolunda olanca çabayı sarfetmek” demektir (el-Muḥallâ, I, 67). Allah şeriatın bütün hükümlerini açıklamış olup bazı hükümlerin açığa çıkarılması bir kısım âlimler için mümkün olmasa bile bu imkânsızlık bütün âlimler için düşünülemez; çünkü din hususunda gerçeğin bütün müslümanlara kapalı kalması mümkün değildir. Nitekim ilgili âyetler gereğince (en-Nahl 16/44, 89) dinin beyanı güvence altına alınmış ve kapalılık kaldırılmıştır. Âlimler, meydana gelen bir olayın

şer‘î hükmünün Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinde bulunacağı hususunda müttefiktirler. Hüküm bu iki kaynakta ya doğrudan belirtme (nas) veya bunlardan çıkarılan ve bir tek anlama ihtimali bulunan delil şeklinde bulunur. Mürsel haberi, aksi bilinmeyen sahâbî sözünü, hitap delilini, kıyası, mücerred re'yi, istihsanı, çoğunluğun görüşünü, Medine ehlinin amelini ve bir âlimin sözüne tutunmayı hükümlerin kaynağı olarak değerlendiren âlimler olmuşsa da bunların hepsi bâtıldır. Bazı hükümler konusunda bir sahâbînin veya tâbiînin ya da önceki fakihlerden birinin görüşüne uymak taklittir.

İbn Hazm müctehidlerin Allah katında iki, insanlar katında ise üç kısım olduğunu belirtir. Allah katında müctehid ya isabet etmiş ya da hata etmiştir. Bu bakımdan aynı konudaki farklı ictihadlardan biri hak, ötekiler hatadır. İnsanlar açısından bakıldığında bu ikisinin yanında bir de hata veya isabet ettiği bilinemeyecek olan müctehid vardır. Herhangi bir görüşün sıhhatine dair kesin delil bulununca onun Allah katında hak olduğunu kabul ederek kendisiyle fetva vermek ve amel etmek gerekir. İctihadın ilmî, ahlâkî ve metodik şartlarına uymasına rağmen hata etmiş olan müctehid günahkâr sayılmaz. Hata eden müctehid Allah katında isabet eden mukallitten efdaldir (el-İḥkâm, IV, 118; el-Muḥallâ, I, 69).

Kıyas, delîlü'l-hitâb, sahâbî sözü veya Medine ehlinin ameline tutunanların hatalı olduğuna kesin gözüyle bakmakla birlikte İbn Hazm bunları belli şartlarla mâzur kabul etmektedir. Fakat bir konuda biri diğerinin içeriğini tahsis eden iki genel âyetin veya hadisin bulunması, teâruz eden iki âyet veya hadis arasında tercih yapmak, zayıf ve mürsel haberle amel gibi bazı konularda kendilerinin hak üzere olduklarını söylemekle birlikte bu tür meselelerde kimin isabet ettiğinin, kimin yanıldığının açıkça belli olmadığını ifade etmiştir (el-İḥkâm, VIII, 147-150).

C) Delil Olmayan Şeyler. 1. İstihsan, Re'y ve İstinbat. İbn Hazm bu kavramları birbirinin eş anlamlısı olarak gördüğü

için el-İḥkâm'da hepsini bir başlık altında ele almakta (VI, 16-59) ve hepsi için "hâkimin o anda ve sonuç itibariyle uygun gördüğü ile hüküm vermesi" şeklinde ortak bir tanım vermektedir. Bir başka eserinde re'yi, "müftünün herhangi bir nassa dayalı olmaksızın haram veya helâl kılma açısından daha

ihtiyatlı ve daha âdil olanla hüküm vermesi" şeklinde tanımlamakta ve re'yin sahâbe döneminde uygulandığını, "hakkında nas bulunmayan konuda, aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak nas veya icmâ ile belirlenmiş hükmün benzeriyle hükmetmek" şeklinde tanımladığı kıyasın ikinci dönemde, "müftünün güzel bulduğu bir şeyle hükmetmesi" olarak tanımladığı istihsanın üçüncü dönemde, nihayet ta'lîl ve taklidin dördüncü dönemde ortaya çıktığını belirtmektedir. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'den önce istihsanla görüş açıklayan kimseyi bilmediğini ve istihsanı özellikle Hanefîler ve Mâlikîler'in çok kullandığını, Şâfiîler'in buna muhalefet ettiğini, ta'lîl ve taklidin ise Şâfiî'nin arkadaşları arasında ortaya çıktığını ileri sürer (Mülaḫḫaṣ, s. 4-10; el-İḥkâm, VIII, 38). İbn Hazm, re'y kapısını ilk açanların ve kıyasla peygamberin hadisine itiraz edenlerin Ebû Hanîfe, Rebîa b. Ebû Abdurrahman ve Osman el-Bettî olduğunu söyleyerek bunu "âlimin zellesi, fâzılın vehlesi" şeklinde değerlendirir (a.g.e., VI, 56).

İstihsan, istinbat ve re'yin câizliği konusunda ileri sürülen gerekçeleri ayrı ayrı ele alarak tenkit eden İbn Hazm, kıyasçıların kimi zaman kıyası istinbat olarak adlandırdığını söyler ve kelimenin kök anlamından hareketle istinbatın temelsizliğini göstermeye çalışır (a.g.e., VI, 21). Peygamber'in kelâmından ve icmâdan, kulakla duyulduğunda anlaşılanın ve dil ile ifade edildiğinde bunun gerektirdiğinin dışında bir anlam çıkarılmasını kabul etmez. İstihsan, istinbat ve re'ye yönelttiği tenkitlerinin sonucunda dinin sadece vahiyden alınacağını ve re'y yolunu kabul etmekle Allah ve Resulü'nün belirtmediği yeni bir şeriat koymak veya mevcut bir şeriatı iptal etmek arasında fark bulunmadığını söyler (ihtiyat, sedd-i zerâi' ve müştebeh konusunda bk. a.g.e., VI, 2-16).

2. Kıyas. İbn Hazm'ın ilmî kişiliğinin en dikkate değer özelliklerinin başında re'y ve kıyas karşısında gösterdiği sert muhalefet gelir. Kıyas konusuna geniş yer ayırdığı el-İḥkâm'da (VII, 53-204; VIII, 2-76; ayrıca bk. el-Muḥallâ, I, 56; Zerkeşî, III, 13) Bâkıllânî, Cüveynî, Gazzâlî gibi mütekellimîn usulcülerin kıyasla ilgili tanım ve tasnifleriyle bu husustaki görüşleri hakkında bilgi verip bunları eleştirdikten sonra zâhir ehline göre bütün çeşitleriyle kıyasın bâtıl olduğunu, dinî hükümlerin kaynağı olarak ancak Allah kelâmının nassı, Peygamber kelâmının nassı, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen fiil veya ikrar, bütün ümmet âlimlerinin

hiçbir muhalif olmaksızın her birinin katılmış olduğu yakînen bilinen icmâ, nas veya icmâdan bir tek vecihe ihtimali bulunan delilin kabul edilebileceğini söylemiş ve kendisinin de bu görüşleri benimsediğini belirtmiştir.

İbn Hazm'a göre kıyasın temelini oluşturan ve esasen ilk olarak Şâfiî ashabı tarafından ortaya atılıp diğer ekollerce de benimsenen illet ve ta'lîl kavramı hiçbir suretle sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından dile getirilmemiştir; aynı nesiller arasında kıyas kelimesini telaffuz eden, anlamına dikkat çeken, hatta kıyası bilen hiç kimse yoktur. Usulcülerin çoğunluğunun iddia ettiğinin aksine (Gazzâlî, II, 212; Zerkeşî, IV, 529) bu tesbit, onların kıyasın câizliği değil bâtıllığı üzerinde icmâ ettiklerini gösterir (el-Muḥallâ, I, 58-65). Nitekim bu durum, bazı kıyasçıları illet ve ta'lîl kavramlarını açıkça anmaktan ve kıyas lafzını kullanmaktan kaçınmaya mecbur etmiş, bunlar teşbih, temsil ve tanzîr gibi başka kavramlara sığınmışlardır. Halbuki yaptıkları iş kıyas metoduyla yapılandan başka bir şey değildir. Eğer kıyas hak olsaydı Hz. Peygamber onu açıklamaktan ve onunla amel etmekten geri durmazdı, böylece bize de mutlaka öğretmiş olurdu. İbn Hazm, sahâbenin kıyasa başvurduğunu göstermek amacıyla ileri sürülen rivayetleri tenkit ettikten sonra onların kıyası ve kıyasın temelini oluşturan illeti tanımadıklarını, bu tür teşebbüslerin ikinci nesilde (tâbiîn döneminde, re'y ve ihtiyatla amel kabilinden) ortaya çıkmaya başlayıp üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış bir bid'at olduğunu ileri sürmüştür (el-İḥkâm, VII, 177; VIII, 25-26; krş. a.g.e., VIII, 38). İbn Hazm, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya yazdığı söylenen mektubun uydurma olduğunu (a.g.e., VI, 41; el-Muḥallâ, I, 59; Mülaḫḫaṣ, s. 6), Şüreyh'e yazdığı mektubun ise sahih olmakla birlikte bunun kıyasın lehine değil aleyhine gerekçe sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu suretle İbn Hazm, kıyasçıların kıyası ispat sadedinde dayandıkları temel gerekçelerinden biri olan "kıyasın câizliğinde sahâbenin icmâ ettiği" şeklindeki anlayışın asılsız olduğunu gösterdiği kanaatindedir (bu hususta tarafların ayrıntılı gerekçeleri için bk. KIYAS).

Sahâbenin re'y, istihsan ve ihtiyar ile görüş açıklamasının yaygınlığını kabul etmekle birlikte İbn Hazm bunların hiçbir zaman kendi görüşlerinin hak olduğunu, dolayısıyla onlara uymanın dinî bir zaruret teşkil ettiğini söylemediklerini, böyle bir iddianın ileri sürülemeyeceğini ifade eder. Onlar, kendi beyanlarının sadece içlerine doğan görüşleri haber vermekten

ibaret olduğunu söylemişlerdir (el-İḥkâm, VII, 118; VI, 40, 49, 54; Mülaḫḫaṣ, s. 22). İbn Hazm, tâbiînin kıyas karşıtı görüşlerine de yer verdikten sonra Ebû Hanîfe ve Mâlik'in kıyası tanımlamadıklarını ve onlardan aktarılan kıyasların kesinlik iddiası taşımayan şahsî görüşlerden (re'y) ibaret bulunduğunu belirtir (el-İḥkâm, VIII, 36).

İbn Hazm genellikle, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek" şeklinde tarif ettiği kıyası dinî ahkâmda Allah'ın emirlerine insanlarca yapılan bir ilâve olarak görür ve onu re'yden titizlikle ayırır. Çünkü re'y, "daha uygun, daha ihtiyatlı ve sonuç bakımından daha emniyetli olanla hükmetmek" demek olup bu tanımıyla kıyastan ayrılır. İctihad ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır (a.g.e., VII, 113-114). İctihad, meydana gelen bir olayın hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulmak hususunda olanca gücü harcamaktır. İbn Hazm'ın sisteminin doğru ve açık biçimde anlaşılabilmesi için bu ayırımın göz önünde tutulması gerekir. İbn Hazm'ın kıyası re'y ve istihsandan ayırarak onu tenkide daha fazla önem vermesinin altında, Sünnî usulcülerin kıyası "Allah'tan haber verme ve Allah katındaki gerçeği keşfetme" olarak değerlendirmeleri yatmaktadır.

Kıyasın terki hususunda birkaç yönden icmâ bulunduğunu ileri süren İbn Hazm'a göre kıyasa başvuranlar hata etmişlerdir (a.g.e., VIII, 37-38). Kıyasın ismi gibi hükmünün de hiçbir âyet ve hadiste yer almadığını iddia eden İbn Hazm, buna rağmen kıyasçıların kıyasa meşrûluk kazandırmak için hiç ilgisi olmadığı halde Kur'an'dan ve Sünnet'ten gerekçelere tutunduklarını, gerçekte ise bunları anlamları dışında kullandıklarını öne sürerek bu gerekçeleri tek tek ele almış ve bu delillerin, kıyası meşrûlaştırmak bir yana onun geçersizliğini ispatladığını göstermeye çalışmıştır. İbn Hazm kıyasçıların aklî gerekçelerini de inceleyerek bunların geçersizliğini,

daha sonraki bir başlık altında da kıyasçıların kıyas hususundaki çelişkilerini ortaya koyar (a.g.e., VIII, 48).

İbn Hazm, kendilerinin de kıyasa başvurduğu yolundaki iddialara cevap vermeye çalışır (a.g.e., VII, 93). Meselâ başta Şâfiî olmak üzere birçok usulcünün kıyasa gerekçe olmak üzere zikrettiği kıbleye yönelme

meselesinde kıyasla değil delille hareket ettiğini belirterek kıyasla delilin farklı şeyler olduğunu özellikle vurgular (a.g.e., VII, 140-141). İbn Hazm, görüşlerinin birçok noktada kıyas ehlinin görüşleriyle uyuşabileceğini, fakat kendisinin hareket noktalarının ve dayanaklarının onlarınkinden farklı olduğunu ifade etmektedir (et-Taḳrîb, s. 144). Zâhirîler'in, sıkışınca kıyasa başvurdukları iddiası araştırmaya muhtaç bir konu olup özellikle İbn Hazm hakkında doğru sayılmaması gerekir. İbn Hazm'ın, aklî konularda kıyası kabul ettiği halde şer'î konularda kabul etmemesi çelişkili görünse de bu husustaki temel iddiasını dinin tamamlandığı ve şeriatın beyanının hiç kimseye havale edilmeyip bu yetkinin sadece Allah'a ve elçisine ait olduğu anlayışına dayandırdığı düşünülünce bu çelişkinin bir yönüyle kalkacağı söylenebilir.

Kıyasın dinde yeri olmadığını göstermeye çalışmasının ardından Allah'ın hüküm koymasının bir illete dayandığı iddiasını ele aldığı bölümde İbn Hazm (el-İḥkâm, VIII, 76-132; ayrıca bk. et-Taḳrîb, s. 169) ilke olarak Allah'ın hüküm koyarken illet, hikmet ve maslahat gözettiği şeklindeki anlayışlara karşı çıkar. İllet, sebep, alâmet ve maksat kavramları arasındaki farklılık üzerinde durarak bunların hiçbirinin şer'î hükümlerin illetini tesbit edip hükümleri bu illetlere bağlamayı yahut kıyasla hüküm vermeyi gerektirmeyeceğini savunur. İllet herhangi bir işi zorunlu olarak gerektiren özelliktir ve hiçbir zaman ma'lûlünden ayrılmaz. Buna göre İbn Hazm, Allah'ın fiilleri ve hükümleri için illet göstermenin O'nun iradesini sınırlama veya reddetme sonucunu doğuracağından kaygı duymuştur. Allah ve Resulü'nün belirttikleri dışında Allah'ın fiilleri ve hükümleri için sebepten de söz edilmez. Allah'ın fiil ve hükümleri hususundaki maksat ise ortaya çıkan ve gerçekleşen reel durumdan başkası değildir. Allah'a ve Resulü'ne belirtmedikleri bir ta'lîli veya izin vermedikleri bir hükmü nisbet etmekten kaçınmak vâciptir (el-İḥkâm, VIII, 99-109). Allah'ın fiil ve hükümleri için mutlaka bir illet, hikmet ve maslahat arayanlar, "İnsanlar arasında hikmet sahibi olan kişiler ancak doğru ve yerinde bir sebep ve illet gereğince davranırlar" diyerek rablerini kendilerine kıyas etmişler, Allah'ın her şeyi kulların maslahatı için yapacağını söylemişlerdir. Halbuki Allah dilediği şeyi dilediği şeye faydalı kılar (a.g.e., VIII, 110, 120-125). Allah veya elçisi bir işin falan sebepten olduğunu doğrudan belirtmişse bundan Allah'ın bu şeyleri sadece nasta belirtilen hususlarda sebep kıldığı, başka yerlerde bu sebeplerin kesinlikle hiçbir etkisi olmadığı anlaşılır (a.g.e., VIII,

97, 99). Her hükmü bir illete bağlamayı gerekli görenlerden bazıları, İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in, esasen câiz olmayan bir şeyi gözettiği bir illet ve maslahattan ötürü emredebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir (İbn Hazm kıyas, re'y, ta'lîl ve taklit konularındaki görüşlerini Mülaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl adlı eserinde özetlemiştir).

Kıyas ve ta'lîl konusundaki temel yaklaşımları üç usulcü örneğinde göstermek gerekirse bir uçta Kitap ve Sünnet naslarını yeterli görüp kıyasa asla gerek bulunmadığını savunan İbn Hazm, karşı kutupta çoğu olaylar hakkında nas bulunmadığını söyleyen İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (Zerkeşî, V, 546), bir diğer uçta da illetlerin değil maslahatların dikkate alınarak gerektiğinde nasların bile aşılabileceğini savunan Necmeddin et-Tûfî bulunmaktadır.

3. Delîlü'l-hitâb (zıt anlamdan sonuç çıkarma). Bazı usulcüler şer'î bir hükmün sıfat, sayı, zaman gibi kayıtlara bağlanması durumunda bunlar gerçekleşmeyince karşıt hükmün geçerli olduğunu ileri sürmüşlerse de İbn Hazm bu yaklaşımı yanlış bulmuştur. Ebü'l-Abbas İbn Süreyc ve bazı Mâlikîler de aynı görüştedir. İbn Hazm, genel olarak diğer usulcülerin kıyas ve delîlü'l-hitâb hakkındaki görüşlerinin birbirini iptal ettiğini söyler. Delîlü'l-hitâb konusunu dile dahil etmeyi bir saptırma ve aldatmaca olarak gören İbn Hazm, bunu savunanları bütün hükümleri bir âyetten çıkarmaya kalkışmakla itham ederek ortaya koydukları gerekçeleri çürütmeye çalışmakta ve çelişkilerine örnekler vermektedir. Bu konuda Zâhirîler'in büyüklerinden Ebü'l-Hasan Abdullah b. Ahmed el-Mugallis'i de tenkit etmektedir (el-İḥkâm, VII, 19).

4. Sahâbî Sözü. İbn Hazm, Peygamber'in eşlerinin ve ashabının hepsinin cennetlik olduğunu (el-Muḥallâ, I, 44), sahâbeye sevgi ve saygı göstermenin farz kılındığını söylemekle birlikte (el-İḥkâm, V, 89) onlardan birini taklit etmeyi câiz görmez (a.g.e., V, 56, 57, 58). İbn Hazm'ın fakih sahâbîlerin sayısını 100 civarında göstermesi (a.g.e., V, 92) sonraki bazı usulcüler tarafından az bulunarak eleştirilmiştir (Zerkeşî, VI, 212-213). Ayrıca onun, eserlerinin başında Allah'a hamd ve resulüne selâmdan sonra -geleneğin aksine-Peygamber'in ailesini ve ashabını umumiyetle anmaması ilgi çekicidir.

5. Şer‘u men kablenâ (İslâm öncesi ilâhî dinlerin hükümleri). Önceki şeriatlarla hüküm vermeyi ilke olarak câiz görmeyen, her peygambere ayrı ve bağımsız bir şeriat verildiğini söyleyen İbn Hazm, bununla birlikte önceki şeriatlarda bulunan bir hükümle müslümanların muhatap tutulmasını mümkün görmekte, fakat Zâhirîlik mantığı uyarınca bu durumu öncekilerin şeriatına uyma olarak değil Kur’an’a veya Peygamber’in emrine uyma olarak nitelendirmektedir.

6. Taklit. İbn Hazm el-İḥkâm’ın otuz altıncı bölümüne (VI, 59-182) “Taklidin iptali” başlığını vermiş ve burada taklidin haramlığı üzerinde durarak sahâbe de dahil olmak üzere hiç kimsenin, özellikle de mezhep imamlarının taklit edilemeyeceği fikrini savunmuştur. Ona göre taklit, Hz. Peygamber dışında birinin söylediği sözü burhan olmaksızın kabul etmek ve onun delili konusunda ikna olmadan sözüne inanmak demektir. Allah’ın emrettiği şey ise kesin burhan olup ona uymak taklit sayılmaz; taklit Allah’ın uymayı emretmediği birine uymak, Resûl-i Ekrem dışındaki birinin sözünü -doğrulayan bir delil olmadığı halde-falan kişi dedi diye benimsemektir.

İbn Hazm, Kur’an’da ve Sünnet’te sahâbenin övüldüğünü ve onlara saygı duymanın gerektiğini kabul etmekle birlikte sahâbenin vahye şahit olması sebebiyle vahyi daha iyi bildiği ve taklit edilmeye lâyık olduğu iddiasını kabul etmez (a.g.e., VI, 90). Hatta sahâbenin farklı görüşlerinden birinin alınmasını dinî konuların kişisel tercihlere bırakıldığı şeklinde yorumlar ve bunu İslâm’dan çıkma olarak değerlendirir. Yine Hulefâ-yi Râşidîn’in, Hz. Peygamber’in sünnetinin dışında sünnet koyabileceklerini mümkün görmeyi de küfür ve irtidad sayar. Dinî hükümlerin tamamı vâcipler, haramlar ve mubahlardan oluşur. Hulefâ-yi Râşidîn’e, Resûl-i Ekrem’in sünnetinin dışında sünnet koyma yetkisi tanımak, Hz. Peygamber zamanında helâl ve mubah olan bir şeyin

daha sonra haram kılınabileceği anlamına gelir. Müslümanın sahâbeye ittibâ konusundaki görevi onların ittifak ve icmâ ettiği şeylere uymaktan ibarettir. Nitekim sahâbîler de taklidin terki üzerinde görüş birliğine varmışlar ve Hz. Peygamber’in sünnetine ittibâ hususunda icmâ etmişlerdir. Öte yandan sahâbîler re’y ile fetva vermişlerse de kendi re’ylerinin hatalı olabileceğini

söyleyerek başkalarını kendi görüşlerini kabul ile yükümlü görmemişlerdir.

İbn Hazm, taklidin butlânını ve dinde yerinin olmadığını gösterme sadedinde birçok âyet zikretmiş (a.g.e., VI, 120), aksini ispatlamak üzere ileri sürülen hadislerden çoğunun uydurma olduğunu, sahih olanların ise saptırıldığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan ilk üç nesilden hiç kimse bir diğerini taklit etmemiş (a.g.e., IV, 198), taklitçilik dördüncü nesilden itibaren başlamıştır. Bilhassa mezhep imamlarının ilmî yönden zayıf olan arkadaşları onları taklit etmişler, buna mukabil daha güçlü olanlar imamlarına ve üstatlarına muhalefet etmekten çekinmemişlerdir (a.g.e., VI, 142, 146). Taklidin cevazını göstermek için öne sürülen, "Herkes fıkhı Kur'an ve Sünnet'ten alabilecek derecede anlayış kapasitesine sahip değildir" şeklindeki yaygın delili çürütmeye çalışan (a.g.e., VI, 131-132) İbn Hazm'ın avamdan bir kimsenin bile dinî bir mesele ile karşılaştığında gücü oranında ictihad etmesi veya fetva istediği konuda Allah ve Resulü'nün sözünü bildirecek ölçüde ilmî yetkiye sahip âlim bulması gerektiğini söylemesi çekicidir (el-Muḥallâ, I, 66). Hata eden müctehid isabet eden mukallitten üstündür; hata eden mukallit ise taklit günahı yanında bir de hataya kanaat getirme günahını işlemiş olur.

Müslümanların şeriatla ilgilenme tarzları üzerinde duran ve bunları tenkit eden İbn Hazm (el-Faṣl, II, 92-93) Endülüs âlimlerinin taklit eğiliminden ve mezhep taassubundan şöyle yakınır: "Endülüs âlimleri ele aldıkları konularda delil aramakla uğraşmazlar. Delil arayanlar ise Kur'an ve Sünnet'i kendi imamlarının görüşlerine arzederler; eğer bu naslar imamlarının görüşlerine uygun ise onunla amel ederler, aksi takdirde âyet ve hadisi bırakır, imamlarının görüşlerine uyarlar" (el-İḥkâm, VI, 117-118). Endülüs'te el-Müdevvene veya el-Müstaḫrece'deki meseleleri ezberleyenlerin fakih kabul edildiğini, hatta İbnü'l-Münzir'in Kitâbü'l-İḫtilâfi'l-evsaṭ'ına sahip olmayanların fetva vermesinin helâl sayılmadığını belirten İbn Hazm bu anlayışı yanlış bulmakta, birçok beldede fıkıhta öncülüğün artık hayırsız ve bilgisiz kişilere kaldığını, kendisinin de hiçbir dinî konuda fetva vermesi câiz olmayan nice fâsık kişiler gördüğünü belirtmektedir (a.g.e., VI, 167).

D) Şer'î Hükümlerin Dereceleri. Diğer usulcülerin "mükellefiyete ilişkin hükümler" başlığı altında incelediği hususları İbn Hazm "şer'î hükümlerin

dereceleri” (merâtibü’ş-şerîa) olarak adlandırmakta ve bu hükümleri kısmen farklı bir şekilde tasnif etmektedir. İbn Hazm, her ne kadar bazı ifadelerinde söz konusu hükümleri Eş‘arî usulcüleri gibi farz, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş kısma ayırmışsa da farz, mubah ve haram tasnifini daha isabetli görmektedir. Çünkü Eş‘arîler’in beşli taksimi esas itibariyle bu üçlü taksimin açılımı mahiyetindedir. Buna göre şeriat farz, haram ve mubah olmak üzere üç ana gruba ayrılan hükümlerden oluşur; mubah da mendup, mekruh ve mutlak olarak üç kısımdır. İbn Hazm’ın teklifî hükümlerle ilgili üçlü tasnifi felsefe ve mantıkta kullanılan vâcip, mümkün (câiz) ve mümteni şeklindeki üçlü ontolojik ve epistemolojik tasnifi hatırlatmaktadır. Nitekim kendisi de et-Taḳrîb’de, “Vâcibin şeriattaki karşılığı farz / lâzım, mümkünün karşılığı helâl / mubah ve mümteniin karşılığı haram / mahzurdur” diyerek bu paralelliğe işaret etmiştir. Mubah ve onun iki ucu olarak kabul ettiği mendup ve mekruh ise mümkünün yakın mümkün, uzak mümkün ve eşit mümkün şeklinde ayrımlanmasına tekabül etmektedir (s. 86, 115).

Fıkhî Görüşleri. İbn Hazm, diğer fıkıh mezheplerinden bir hayli farklı bir metoda ve bakış açısına sahip olması sebebiyle fıkhın hemen hemen her konusunda onlardan farklı görüş ve çözüm önerilerine sahiptir. Bu tür görüşlerinin belli başlıları şöyledir: Bir lafızda ifade edilen üç talâk hiçbir sonuç doğurmaz. Kasten terkedilen namazın kazâsı olmaz. Cünübün Kur’an okumasında ve mushafa dokunmasında bir sakınca yoktur, çünkü aksini destekleyecek âyet, hadis veya başka bir delil bulunmadığı gibi makbul bir görüş de mevcut değildir (el-Muḥallâ, I, 78-82); zina eden evli kişiye önce celde, ardından recim cezası birlikte uygulanır. Temlik (boşama yetkisinin kadına verilmesi) câiz değildir (Ṭavḳu’l-ḥamâme, s. 177-178; farklı diğer bazı görüşleri için bk. Venşerîsî, I, 73, 148; İbn Rüşd, II, 52, 67, 102, 360).

İbn Hazm’ın fıkhî meseleleri çok iyi bildiği, nakil konusunda Beyhakī ile karşılaştırılacak kadar güvenilir olduğu hemen herkesçe kabul edilmekte, hadis tashihleri ve tenkitleri büyük ölçüde dikkate alınmakta, özellikle Endülüs tarihi konusunda eserleri ve rivayetleri temel başvuru kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Bunun yanında siyer, sahâbe âsârı ve nesep konularında da nakillerine değer verilmektedir. Fakat fıkhî görüşleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, İbn Hazm’ın nakildeki güvenilirliğini ve meselelere vukufunu kabul etmekle birlikte onu

üzerinde çalıştığı konuları yeterince düşünce süzgecinden geçirmeyen kimseler kategorisine koyarak bunlardan görüşlerinin delili sorulduğunda şaşırıp kaldıklarını ve cevap veremediklerini söylemektedir (el-ʿAvâṣım, II, 67-68). İbn Hazm'ın fıkhî görüşleri mukayeseli hukuk kitaplarında yer almış, şâz diye nitelenen görüşleri bazan tasvip, bazan da tenkit edilmiştir (İbn Rüşd, I, 69). Tenkitler daha çok metodolojik farklılıklara dayanmaktadır. Meselâ İbn Hazm'ın, "Ruhsatları araştıran fâsıktır, bunda icmâ var" sözü diğer âlimlerin görüşleriyle çürütülmeye çalışılmıştır (Venşerîsî, VI, 382; XII, 29-31; bk. Şâtıbî, IV, 104). Kādî İyâz, İbn Hazm'ın bir lafızda söylenen üç talâkla boşamanın gerçekleşmeyeceğine ilişkin görüşünü ağır bir dille eleştirmiştir (Meẕâhibü'l-ḥükkâm s. 281, 286).

Eserleri. İbn Hazm, İslâm dünyasında çok sayıda eser veren âlimler arasında önemli bir yer işgal etmekte, oğlu Ebû Râfiʻ Fazl b. Ali babasının yazdığı, yaklaşık 80.000 varak tutan 400 cilt kitabın kendisine kaldığını haber vermektedir (İbn Beşküvâl, II, 416). Bu eserlerden 150 kadarının adı kaynaklarda geçmektedir (eserlerinin bir listesi için bk. Abdülhalîm Uveys, s. 111-121; et-Taḳrîb, neşredenin girişi, s. 6-15). Yetişkinlik dönemi Endülüs Emevîleri'nin iç çalkantılarına ve mülûkü't-tavâif dönemine rastlayan İbn Hazm, birçok kitabını vatanından ve ailesinden uzakta her an saldırıya uğrayıp öldürülme korkusu içerisinde yazdığını ifade etmektedir (et-Taḳrîb, s. 200-201). Başlıca eserleri şunlardır: A) Fıkıh ve Usulü. 1. el-Muḥallâ*. Zâhirî fıkhına dair en önemli eser olup müellifin el-Mücellâ adlı kitabının şerhidir. İbn Hazm bu eseri tamamlamadan vefat ettiği için kalan kısmı (X, 401'den XI. cildin sonuna kadar)

oğlu Ebû Râfiʻ tarafından babasının el-Îṣâl adlı kitabından özetlenerek tamamlanmıştır. el-Ḫiṣâl ve bunun şerhi olan el-Îṣâl'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. el-Muḥallâ, ilk altı cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından olmak üzere tahkik edilerek yayımlanmış (I-XI, Kahire 1347-1352), daha sonra bu neşrin ofset yanında başka baskıları da yapılmıştır. Muhammed Muntasır el-Kettânî eserin alfabetik terimler indeksini hazırlamıştır (Muʿcemü fıḳhi İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî [Muʿcemü fıḳhi'l-Muḥallâ], I-II, Dımaşk 1966; Beyrut 1416/1996). Bu çalışma, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından el-Muḥallâ'da geçen hadisler ve İbn Hazm'ın cerh ve taʻdîlde bulunduğu râvilerle ilgili olarak yapılan indekslerle birlikte Mevsûʿatü taḳrîbi fıḳhi İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî adıyla yayımlanmıştır (I-III,

Kahire 1412/1992). Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ da İbn Hazm'ın hadislerle ilgili değerlendirmelerini tenkit ve tashih ettiği el-Mücellâ fî taḥḳīḳi eḥâdîs̱i'l-Muḥallâ adıyla bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1415/1995). 2. el-İḥkâm* fî uṣûli'l-aḥkâm. Zâhirî düşüncesi ve fıkıh usulüne dair olup önce Ahmed Muhammed Şâkir tarafından sekiz cüz halinde neşredilmiş (Kahire 1345-1348/1926-1929; İhsan Abbas'ın önsözüyle ve iki ciltte sekiz cüz olarak, Beyrut 1980, 1983), daha sonra Zekeriyyâ Ali Yûsuf bu neşre dayanarak eseri yeniden yayımlamıştır (I-II, Kahire 1970). 3. en-Nübẕetü'l-kâfiye fî uṣûli aḥkâmi'd-dîn. İbn Hazm'ın el-İḥkâm'dan sonra kaleme aldığı muhtasar bir fıkıh usulü kitabıdır. Zâhid Kevserî'nin en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhirî (Kahire 1940), Ahmed Hicâzî es-Sekkā'nın en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳh (Kahire 1981) adıyla neşrettiği eser Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî tarafından yukarıda kaydedilen adla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1412/1991). 4. Merâtibü'l-icmâʿ. Üzerinde icmâ gerçekleşen konuları fıkıh bablarına göre derleyen bu kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (İbn Teymiyye'nin Naḳdü Merâtibi'l-icmâʿı ile birlikte, Kahire 1357/1938; Beyrut 1978, 1402/1982). 5. es-Siyâse. Bazı bölümleri M. İbrâhim el-Kettânî tarafından Mecelletü Maʿhedi Mevlây el-Ḥasan li'l-ebḥâs̱i'l-Maġribiyye'de (sy. 5 [Tıtvân 1960], s. 94-107) yayımlanan eseri Ali Sâmî en-Neşşâr, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî'nin Bedâʾiʿu's-silk fî ṭabâʾiʿi'l-mülk'ü ile birlikte neşretmiştir (Bağdad 1978). 6. Mülaḫḫaṣu (telḫîṣu) ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl (nşr. Saîd el-Efgānî, Dımaşk 1379/1960; Beyrut 1969). 7. Manẓûmetü İbn Ḥazm fî ḳavâʿidi uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhirî. M. İbrâhim el-Kettânî tarafından neşredilmiştir (MMMA, XXI [Kahire 1975], s. 145-151). 8. Uṣûlü'l-fıḳh (Dımaşk 1331).

B) Tarih ve Biyografi. 1. Cemheretü ensâbi'l-ʿArab. En kapsamlı ensâb kitaplarından biri olup bu konuda daha sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Araplar'ın Adnân, Kahtân ve Huzâa kollarının kendi zamanına kadar gelen nesep silsilesine yer veren müellif, kişilerin ilmî seviyeleri konusunda ilginç değerlendirmeler yaparak birçoğunun ilmî ve idarî görevlerine de işaret etmiştir. Ayrıca tarihî, siyasî ve edebî bilgilerin de yer aldığı eser Lévi-Provençal (Kahire 1948) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1962, 1977) tarafından neşredilmiştir. 2. Cevâmiʿu's-sîre. İbn İshak'tan nakillerde bulunduğu muhtasar bir siyer kitabı olup İhsan Abbas ve Nâsırüddin el-Esed tarafından müellifin beş risâlesiyle birlikte (aş. bk.) Cevâmiʿu's-sîre ve ḫamsü resâʾile uḫrâ adıyla yayımlanmış

(Kahire 1955, 1956, 1959), daha sonra müstakil baskısı da yapılmıştır (Kahire 1982; Beyrut 1403/1983). 3. Ḥaccetü'l-vedâʿ. Vedâ hutbesinin açıklaması mahiyetinde olan bu eseri Memdûh Hakkī neşretmiştir (Dımaşk 1956). 4. Ḫulâṣa fî uṣûli'l-İslâm ve târîḫihî. Ebû Abdurrahman b. Akīl ve Abdülhalim Üveys tarafından müellifin Cümel mine't-târîḫ ve Risâletü'l-câmiʿi ile birlikte yayımlanmıştır.

C) Kelâm ve Felsefe. 1. el-Faṣl* fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal. Dinler ve mezheplere dair olan eser önce Kahire'de basılmış (I-V, 1317-1321, kenarında Şehristânî'nin el-Milel ve'n-niḥal'i olarak), daha sonra M. İbrâhim Nasr ve Abdurrahman Umeyre tarafından yayımlanmıştır (I-V, Cidde 1402/1982; Beyrut 1985). 2. et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḫal ileyhi bi'l-elfâẓi'l-ʿâmmiyye ve'l-ems̱ileti'l-fıḳhiyye. Aristo'nun mantığa dair eserlerinin açıklaması mahiyetinde olup mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. İhsan Abbas'ın neşrettiği eser (Beyrut 1959, 1983, Resâʾilü İbn Ḥazm içinde) Ali Müderris Mûsevî-i Bihbehânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Manṭıḳ-ı İbn-i Ḥazm-ı Endelüsî, Tahran 1373 hş.). 3. Müdâvâtü'n-nüfûs* ve tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve'z-zühd fi'r-rezâʾil. el-Aḫlâḳ ve's-siyer adıyla da bilinen eserin birçok neşri yapılmıştır (nşr. Mustafa el-Kabbânî, Dımaşk 1323/1905; Kahire 1333/1914; nşr. Ömer el-Mahmesânî, Kahire 1325; nşr. Muhammed Edhem, Kahire 1329/1911; nşr. Ali el-Hattâb, İskenderiye 1330; nşr. İhsan Abbas, Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde,

Kahire 1954; Beyrut 1401/1980; nşr. Nada Tomiche, Beyrut 1961 [Fr. tercümesiyle]; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1390/1970; nşr. Tâhir Ahmed Mekkî, Kahire 1401/1981, 1412/1992; nşr. Eva Riad, Uppsala 1980; nşr. Âdil Ebü'l-Muâtî, Kahire 1408/1988). 4. el-Uṣûl ve'l-fürûʿ. Çeşitli kelâm konularına yer verilen eseri M. Âtıf el-Irâkī, Süheyr Fazlullah ve İbrâhim Hilâl uzun bir mukaddime ile birlikte neşretmiş (Kahire 1978), daha sonra Beyrut'ta yeni bir baskısı yapılmıştır (1404/1984).

D) Edebiyat. 1. Ṭavḳu'l-ḥamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf. Aşk ve âşıklar konusunda nazım ve nesir karışımı bir eser olup birçok defa basılmıştır (nşr. D. K. Petrof, Leiden 1914; nşr. L. Bercher, Cezayir 1949; nşr. Hasan Kâmil

es-Sayrafî, Kahire 1950; nşr. Tâhir Ahmed Mekkî, Kahire 1395/1975, 1405/1985; nşr. Nasr Ferîd Muhammed v.dğr., Kahire 1976; nşr. Selâhaddin el-Kāsımî, Tunus 1401/1980, 1988; nşr. İhsan Abbas, Resâ᾽ilü İbn Ḥazm içinde, Beyrut 1401/1980; nşr. Fâruk Sa‘d, Beyrut 1992; birçok dile tercüme edilen eseri Mahmut Kanık Türkçe'ye çevirmiştir: Güvercin Gerdanlığı, İstanbul 1985, 1995, 1996, 1997). 2. Dîvânü şiʿri İbn Ḥazm (nşr. Muhammed el-Hâdî et-Trablusî, Mecelletü Ḥavliyyâti'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 9 [Tunus 1972], s. 151-176).

E) Risâleler. İbn Hazm'ın çeşitli konularla ilgili otuza yakın risâlesinden birkaçı müstakil olarak, diğerleri de çeşitli mecmualar halinde basılmıştır. 1. Cevâmiʿu's-sîre ile (yk. bk.) birlikte basılan risâleler: Risâle fi'l-ḳırâ᾽ât, Esmâ᾽ü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-rüvât ve mâ li-külli vâḥidin mine'l-ʿaded (ayrıca nşr. Mes‘ad Abdülhamîd es-Sa‘dânî, Bulak 1990; nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1412/1992), Tesmiyetü men ruviye ʿanhümü'l-fütyâ mine'ṣ-ṣaḥâbe ve men baʿdehüm, Cümelü fütûḥi'l-İslâm baʿde Resûlillâh, Esmâ᾽ü'l-ḫulefâ᾽ ve'l-vülât ve ẕikri müdedihim. 2. Resâ᾽ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1954, 1956): er-Red ʿale'l-hâtif min buʿd, el-Beyân ʿan ḥaḳīḳati'l-İslâm, et-Tevḳīf ʿalâ şâriʿi'n-necât bi-iḫtiṣâri'ṭ-ṭarîḳ, Merâtibü'l-ʿulûm, el-Ġınâ᾽ü'l-mülhî, Elemü'l-mevt ve ibṭâlühû, Maʿrifetü'n-nefs bi-ġayrihâ ve cehlühâ bi-ẕâtihâ, Müdâvâtü'n-nüfûs. 3. er-Red ʿalâ İbni'n-Naġrîle el-Yehûdî ve resâ᾽ilü uḫrâ li'bn Ḥazm (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1380/1960): er-Red ʿalâ İbni'n-Naġrîle el-Yehûdî, Risâletân ecâbe fîhimâ ʿan risâleteyn sü᾽ile fîhimâ sü᾽âlü taʿnîfin, et-Telḫîṣ li-vücûhi't-taḫlîṣ, er-Red ʿale'l-Kindî. 4. Resâ᾽ilü İbn Ḥazm el-Endelüsî (I-IV, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980-1983, 1987): I: Ṭavḳu'l-ḥamâme, Müdâvâtü'n-nüfûs, el-Ġınânü'l-mülhî, Maʿrifetü'n-nefs bi-ġayrihâ ve cehlühâ bi-ẕâtihâ; II: Naḳtü'l-ʿarûs fî tevârîḫi'l-ḫulefâ᾽ (ayrıca nşr. C. F. Seybold, Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada'da, Granada 1911; nşr. Şevkī Dayf, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/2 [Kahire 1951], s. 41-90), Ümmehâtü'l-ḫulefâ᾽ (ayrıca nşr. Selâhaddin el-Müneccid, MMİADm., XXXIV/2 [1378/1959], s. 291-299; Beyrut 1980), Cümelü fütûḥi'l-İslâm, Esmâ᾽ü'l-ḫulefâ᾽ ve'l-vülât ve ẕikrü müdedihim, Fażlü'l-Endelüs ve ẕikru ricâlihâ; III: er-Red ʿalâ İbni'n-Naġrîle el-Yehûdî, Risâletân ecâbe fîhimâ, er-Red ʿale'l-hâtif min buʿd, et-Tevḳīf ʿalâ şâriʿi'n-necât, et-Telḫîṣ li-vücûhi't-taḫliṣ, el-Beyân ʿan ḥaḳīḳati'l-îmân, el-İmâme, Risâle fî ḥükmi men ḳâle inne ervâhe ehli'ş-şeḳā᾽ muʿaẕẕebetün ilâ

yevmi'd-dîn; IV: Merâtibü'l-ʿulûm, Elemü'l-mevt ve ibṭâlühû, er-Red ʿale'l-Kindî el-Feylesûf, Tefsîru elfâẓin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uṣûl.

İbn Hazm'ın ayrı basılan diğer bazı risâleleri de şunlardır: Risâle fi'l-mufâḍale beyne'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Saîd el-Efgānî, Dımaşk 1940; Beyrut 1389/1969); Risâle fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ (Kahire 1301, 1303; Fîrûzâbâdî'ye nisbet edilen Tenvîrü'l-miḳbâs min tefsîri İbn ʿAbbâs'ın kenarında, Kahire 1316, 1380/1960; Tefsîrü'l-Celâleyn'in kenarında, Bulak 1280; Kahire 1374/1954; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981; nşr. Abdülgaffâr Süleyman Bündârî, Beyrut 1406/1986); er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red ʿale'l-aḥvâli'l-fâside (Bodleian Library'de [Marsh, nr. 342] bulunan yazma nüshası M. Sagīr Hasan el-Maʻsûmî tarafından önce tanıtılarak bir özeti verilmiş [Sind University Arts Research Journal, II, Hyderebad 1962, s. 1-13], daha sonra yayımlanmıştır [MMİADm., LXIV/1, 1409/1989, s. 3 vd.]); Risâletü'l-elvân (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl v.dğr., Riyad 1399/1979); Cüzʾ fî ẕikri'l-ḥadîs̱eyni'l-mevżûʿayn fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî tarafından Naḳżu ḥadîs̱eyn veredâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla yayımlanmıştır. Âlemü'l-kütüb, IV/4 [Riyad 1981], s. 592-595).

Literatür. İslâm dünyasının fikir ve ilim alanında yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Hazm üzerine Doğu'da ve Batı'da birçok ilmî araştırma ve tez çalışması yapılmış, birçok eser ve makale kaleme alınmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Asin Palacios, Aben hazem de Cordoba y su histoire critica de las ideas religiosas (I-V, Madrid 1927-1932); Muhammed Uceyme, İbn Ḥazm el-Endelüsî (Tunus 1956); Abdel Magid Turkî, Polemiques entre İbn Hazm et Bāğī sur les principes de la loi musulmane (Alger 1963); Saîd el-Efgānî, Naẓariyyetü'l-luġaʿinde İbn Ḥazm (Dımaşk 1963), İbn Ḥazm el-Endelüsî ve risâletühû fi'l-müfâḍale beyne'ṣ-ṣaḥâbe (Beyrut 1969); R. Brunschvig, Pour ou contre la logique grecque chez les théologiensjuristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, Al-Gazālī, Ibn Taimiyya (Roma 1971); Abdullah Zâyed, İbn Ḥazm uṣûliyyen (doktora tezi, 1974, Câmiatü'l-Ezher külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn); İsmâil Mustafa İsmâil el-Yûsuf, İbn Ḥazm el-Endelüsî ḥayâtühû-felsefetühû (yüksek lisans tezi, 1397/1977, Câmiatü'l-Kiddîs Yûsuf [Beyrut]), Abdülhalîm Uveys, İbn Ḥazm el-Endelüsî ve cühûdühû fi'l-baḥs̱i't-târîḫî ve'l-ḥaḍarî (Kahire 1399/1979); Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve kitâbihî Ṭavḳı'l-ḥamâme (Kahire 1396/1976, 1397/1977, 1401/1981); İbrâhim

Muhammed İbrâhim Harîbe, İbn Ḥazm ve'l-ḳıymetü'l-ʿilmiyye li-naḳdihî el-Yehûdiyye ve'n-Naṣrâniyye (1982, Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn); M. Tâhâ el-Hâcirî, İbn Ḥazm sûretün Endelüsiyye (Kahire 1948; Beyrut 1982); Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî, İbn Ḥazm ḫilâle elfi ʿâm (I-II, Beyrut 1983); Mahmud Ali Himâye, Taḥḳīḳu Kitâbi'l-Milel ve'l-ehvâʾi ve'n-niḥal (doktora tezi, Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü usûlü'd-dîn); ve İbn Ḥazm ve menhecühû fî dirâseti'l-edyân (Kahire 1983); Sâlim Yefût, İbn Ḥazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-Maġrib ve'l-Endelüs (Dârülbeyzâ 1986); İbrâhim b. Muhammed es-Subeyhî, Naḳdü İbn Ḥazm li'r-ruvât fi'l-Muḥallâ (doktora tezi, 1406, Câmiatü'l İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]); Ahmed b. Nâsır elHamed, İbn Ḥazm ve mevḳıfühû mine'l-ilâhiyyât (Riyad 1406); Nurshif Abd al-Rahim Mustafa Rifat, Ibn Ḥazm on Jews and Judaism (doktora tezi, 1988, University of Exeter); Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer - Hasan Mahmûd Ebû Heniyye, Tecrîdü esmâʾi'r-ruvât elleẕîne tekelleme fîhim İbn Ḥazm cerḥan ve taʿdîlen (Zerkā 1988);

Hasan Zikrî Hasan, Ḥadîs̱ü'l-ḥub beyne'l-Ḥuṣrî ve İbn Ḥazm (Kahire 1409/1988); Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî, el-Kâşif fî taṣḥîḥi rivâyeti'l-Buḫârî li-ḥadîs̱i taḥrîmi'l-meʿâzif ve'r-red ʿalâ İbn Ḥazmi'l-muḫâlif ve muḳallidihi'l-mücâzif (Demmâm 1410); İbrahim Gürbüzer, İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri (doktora tezi, 1990, AÜ İlâhiyat Fakültesi); Fâruk Abdülmu'tî, İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî (Beyrut 1992); Hâmid Ahmed ed-Debbâs, Felsefetü'l-ḥub ʿinde İbn Ḥazm el-Endelüsî (Amman 1993); Ahmet Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik (Kayseri 1996); Nasr Muhammed Nasr, İbn Ḥazm el-Endelüsî müfekkiren ve nâḳiden (doktora tezi, Câmiatü'l-Kāhire, Külliyyetü usûli'd-dîn); Theodore Pulcini, Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures (Atlanta 1998); M. Abdullah eş-Şerkāî, Menhecü naḳdi'n-naṣ beyne İbn Ḥazm el-Endelüsî ve İsbînûzâ (Kahire, ts.; İbn Hazm'ın kıyas anlayışına dair değerlendirme için bk. Muhammed Süleyman Dâvûd, Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî: menhecün tecribiyyün İslâmî, İskenderiye 1984, s. 233-253; Abdülmecîd Türkî, Ḳaḍâyâ s̱eḳāfiyye min târîḫi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, s. 195-211).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “İʿtiṣâm”, 10; İbn Mâce, “Fiten”, 8; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., Mülaẖẖaṣu ibṭâli’l-ḳıyâs (nşr. Saîd el-Efgānî), Dımaşk 1379/1960; a.mlf., en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1406/1986; a.mlf., et-Taḳrîb li-ḥaddi’l-manṭıḳ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, tür.yer.; a.mlf., el-Faṣl, I-V; a.mlf., Ṭavḳu’l-ḥamâme (nşr. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., el-Muḥallâ, I-XI; a.mlf., Merâtibü’l-icmâʿ, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., el-Uṣûl ve’l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; a.mlf., en-Nübẕetü’l-kâfiye (nşr. Ebû Mus‘ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Kahire 1412/1991, s. 38, 39, 41, 50; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 280; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem, Beyrut 1912, s. 75-77; Humeydî, Ceẕvetü’l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 49, 177-179, 308-310, 348-349; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 145-146, 368; II, 212; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), II, 67-68, 107, 336, 339, 341, 349-351, 363-364; Kādî İyâz, Meẕâhibü’l-ḥükkâm fi nevâzili’l-aḥkâm (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1990, s. 281, 286; Sem‘anî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 694; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Kahire 1966, II, 415-417; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I-II, tür.yer.; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 415-418; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 237; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, 145; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Muḥaḳḳaḳ min ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, s. 76-100, 196-198, 207; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 184-213; a.mlf., el-ʿİber, II, 306; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1129-1130; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâḥu’l-vüṣûl (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1403/1983, s. 117; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 91-92; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 68; IV, 104; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkâr - Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1988, III, 13; IV, 31, 129-130, 411, 529; V, 546; VI, 42, 212-213, 280, 292, 297; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 380-381; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib, Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 73, 148; II, 251; VI, 382; XII, 29-31; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 67-68, 77-85, 88, 519, 648; III, 66; R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris 1956; a.mlf., “Ibn Ḥazm”, EI² (İng.), III, 790-799; Hassân Muhammed Hassân, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Muhammed Ebû Zehre, İbn Ḥazm, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Abdülhalîm Uveys, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Kahire 1399/1979; Tâhir

Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve kitâbihî Ṭavḳı'l-ḥamâme, Kahire 1401/1981; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Muhammed Süleyman Dâvûd, Naẓariyyetü'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî, İskenderiye 1984, s. 233-254; Sâlim Yefût, İbn Ḥazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Dârülbeyzâ 1986; a.mlf., "İbn Ḥazm el-Endelüsî", Mevsûʿatü'l-haḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 223-241; Abdülmecîd Türkî, Münâẓarât fî uṣûli'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986; a.mlf., Ḳaḍâyâ s̱eḳāfiyye min târîḫi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, s. 195-211; Ömer Ferruh, İbn Ḥazm el-Kebîr, Beyrut 1987; Aidit Ghazali, "Economic Thought of Ibn Hazm", Readings in Islamic Economic Thought (ed. Abulhasan M. Sadeq - Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 66-73; M. Saghir Hasan al-Masumi, "Ibn Hazm's Risalah al-Bâhirah", Sind University Research Journal, II, Hyderebad 1962, s. 1-13; Nâsır el-Kettânî, "İbn Ḥazm el-İsbânî evi'l-Fârisî ve teşeyyuʿuhû li-Benî Ümeyye", el-Lisânü'l-ʿArabî, sy. 4, Rabat 1966, s. 76-81; Qasım al-Samarrai, "New Remarks on the Text of Ibn Hazm's Tawq al-Hamama", Arabica, XXX/1, Leiden 1983, s. 57-58; Fadel I. Abdullah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy Qıyās in Matters of Religious Law", American Journal of Islamic Social Sciences, II/2, New York 1985, s. 207-224; Muhammad Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm", IQ, XXIX/2-3 (1985), s. 75-100, 165-171; Edîb Nâyif Ziyâb, "el-Menhec ʿinde İbn Ḥazm ve mevḳıfühû mine'l-ḳıyâs", Dirâsât, XIV/7, Amman 1987, s. 99-116; C. Van Arendonk, "İbn Hazm", İA, V/2, s. 748-753; Şerefeddin Horasânî, "İbn Ḥazm", DMBİ, III, 345-356.

H. Yunus Apaydın

İtikadî Görüşleri.

Eserlerinde kendini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i sünnet'i de "ashabın izinden gidenler" diye tanımlayan İbn Hazm (el-Faṣl, I, 201; II, 232, 271), İslâm âleminde genellikle benimsenen itikadî görüşleri ayrıntılı biçimde inceleyip eleştiren önemli bir âlim olarak kabul edilir. Onun iddiasına göre kelâmcılar, Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra mantık ve felsefe de bilmediklerinden itikadî esasları kanıtlama ve savunmada yetersiz kalmışlar, ayrıca duyular ötesini duyulur âlemle mukayeseye dayanan bir akıl yürütme tarzını benimsedikleri için yöntem açısından da hatalı

davranmışlardır. Halbuki İslâm dininin kesin kanıtlara başvurularak doğrulanması ve savunulması gerekir (a.e., II, 365; el-Uṣûl, s. 71, 73). İbn Hazm, itikadî konuların doğru olarak anlaşılmasına zemin hazırlamak amacıyla et-Taḳrîb li-ḥudûdi'l-manṭıḳ ve el-Faṣl gibi eserler telif ettiği gibi doğrudan akaidi konu edinen Esmâʾü'llāhi'l-ḥüsnâ, el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, en-Neṣâʾiḥu'l-münciye adlı eserleri de kaleme almıştır. Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın anlaşılması, muhaliflerin reddi, hak ile bâtılın ayırt edilmesi gibi konularda gerekli olduğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak kabul eden İbn Hazm, mantıkta Aristocu bir çizgide yer almakla birlikte bu ilmin konularını işlerken dinî örnekler seçmiş, yer yer Aristo'ya muhalefet etmiş, eksik bir istidlâl olduğu gerekçesiyle "istikrâ"nın kesin bilgi ifade etmeyeceğine dikkat çekmiştir. O, bu yönüyle orijinal sayılabilecek bir mantık denemesi yapan bir İslâm düşünürü olmuştur. İbn Hazm'a göre hakkında hüküm verilen küllînin kapsadığı bütün cüz'îleri gözlem yapmak suretiyle incelendikçe istikrâ ile varılacak sonuç bilgi değil bilgisizliktir (Sâlim Yefût, s. 204-226). İbn Hazm felsefe yapmanın amacını, "hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir; ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini mukayese etmek bizi böyle bir sonuca götürür (el-Faṣl, I, 171; II, 237). Şöyle ki: Felsefe burhana dayanır, din ise vahye dayanmakla birlikte bütün iddialarını kesin aklî delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdiği delillerin tartışılmasını ister. Bu sebeple din felsefenin delillerini de ihtiva eder ve bütün felsefî burhanlar özlü olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alır (a.g.e., II, 238, 240). Bu husus, din âlimlerinin mantık ve felsefe disiplinleriyle meşgul olmalarını zorunlu kılar. Akıl dinin bildirdiği bütün gerçekleri tek başına bilemeyeceğinden dinî buyrukların tamamı vahiyle belirlenmiş ve din tamamlanmıştır (Sâlim Yefût, s. 116). İbn Hazm felsefe, mantık

ve kelâm kültürünün kendisine kazandırdığı tahlil gücünü kullanarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinleri mukayeseli bir şekilde eleştirmek suretiyle dinler tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle dinlerin mukayesesinde kullandığı metot başarılı görülmüştür. İbn Hazm'ın kelâmî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilgi duyu verilerine, apaçık aklî ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi (aslî hüviyetiyle) inanmaktır. Bir varlık ve olay hakkında beslenen inanç sözü edilen kanıtlara dayanırsa doğru bilgi olur, eğer kanıttan yoksun olursa bilgi sayılmaz. Bundan dolayı her bilgi aynı zamanda bir inançtır, fakat her inanç bilgi değildir. Bilginin kaynakları duyu verileri, akıl yürütme ve haberden oluşur. Mütevâtir haberin bilgi ifade edebilmesi için duyuma dayanması gerekir. Aklî bilgilerin ise apaçık ilkelerden veya bunlara dayalı öncüllerden oluşması şarttır (el-Uṣûl, s. 92-100). İnsan bilgiden yoksun olarak doğar ve bu dönemde bütün faaliyetleri diğer canlılarda olduğu gibi içgüdü ile gerçekleşir. Fizikî gelişmesine bağlı olarak akıl yürütme gücü Allah tarafından yaratılır ve temel bilgileri öğrendikten sonra bunlar aracılığıyla istidlâlî veya iktisâbî bilgiler üretir (el-Faṣl, I, 40-42; V, 241-242). İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğruluğunu bilmesi de aklî bilgilerle mümkün olur (a.g.e., I, 150). Ancak akıl dinî bir hüküm vazedemez, sadece ilâhî hükümleri idrak edip uygulanması gerektiğini anlar (Sâlim Yefût, s. 121).

Kâinat Allah tarafından yaratılmış olup her varlık amacına uygun bir tabiat ve özelliğe sahip kılınarak şekillendirilmiştir. İlâhî bir müdahale olmadan veya bünyevî bozulma sürecine girmeden varlıkların tabiatında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Şer‘î hükümlerin aksine tabîiyyât alanında sebeple sonuç arasında zorunlu bir bağlantının bulunduğu anlamına gelen illiyyet ilkesi ve değişmez kanunlar geçerlidir (et-Taḳrîb, s. 169). Eş‘ariyye'nin iddia ettiği gibi bakırın altına dönüşmesi mümkün değildir. Maddenin en küçük parçası olan atom sonsuzca bölünebilir. Belli bir karaktere sahip bulunan cevherler birbirinin benzeri değildir. İnsandan daima insan, hayvandan her zaman hayvan doğar, buğdaydan da buğday meydana gelir. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te canlı-cansız bütün varlıkların belli bir tabiat üzere yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir (el-Uṣûl, s. 21, 26; el-Faṣl, V, 116-117). Dünya, güneş ve yıldızlar yuvarlak olup uzay boşluğunda hareket etmektedir, önemsenecek İslâm âlimleri bu görüştedir (el-Uṣûl, s. 74; el-Faṣl, II, 241, 244).

Ulûhiyyet. Allah'ın varlığı hudûs ve itkān (nizam) delilleriyle kanıtlanabilir. İster cevher ister araz olsun kâinattaki bütün varlıklar sonludur, bu husus gözlemle sabittir. Her biri sonlu olan varlıklardan meydana gelen kâinatın

tamamı da sonlu olur. Ayrıca bilfiil mevcut olan her varlığın sayılabilmesi ve belli özelliklere sahip bulunması da kâinatın sonlu olduğunu gösterir. Sonlu varlıklar ise kadîm değil hâdistir. Kur'an'da da her şeyin sonlu ve sınırlı olduğuna işaret edilmiştir (el-Uṣûl, s. 126, 160-163; el-Faṣl, I, 57-63). Bundan başka varlıkların farklı yapısal özellikler taşıması, düzenli ve birbiriyle irtibatlı olması da bilgili ve iradeli yüce bir varlık tarafından yaratıldığını gösterir (el-Uṣûl, s. 71; Sâlim Yefût, s. 226-227, 335-336; Ahmed b. Nâsır elHamed, s. 121, 126).

Sıfat kavramının Allah Teâlâ'ya atfedilmesi câiz değildir; zira Kur'an ve Sünnet'te Allah'ın sıfatları bulunduğuna ilişkin herhangi bir beyan bulunmadığı gibi sahâbe ve tâbiîn ile tebeu't-tâbiînden hiçbir kimse Allah'a sıfat kavramını nisbet etmemiştir. Şu halde söz konusu kavram bid'at olup Selef'in izinden ayrılan Mu'tezile tarafından icat edilmiş, onların yolundan giden kelâmcılar da bunu benimseyip yaygınlaştırmıştır. Diğer dinî meselelerde olduğu gibi ulûhiyyet konularında da herhangi bir ilâve ve eksiltme yapmadan naslara uymak farzdır. Esasen sıfat bütün dillerde "nitelenen varlığın taşıdığı mâna" demektir ki bunun Allah'a isnat edilmeyip sadece yaratıklar için kullanılabileceği açıktır. Naslarda Allah'a atfedilen âlim, kadîr, semî', basîr, mürîd, hay gibi kavramlar türemiş isimler olmayıp birer "alem"dir. Allah'ın ilmi, iradesi ve hayatı bulunduğunu değil bilen, gücü yeten, duyan, gören, dileyen, diri olan bir varlık olduğunu ifade eder. Bu konuda Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Allah'ı "illet" diye isimlendirmesi ve Eş'arîler'in Allah'a ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatlar nisbet etmeleri, fizik ötesi bir varlık olan Allah'ı fizikî varlıklarla kıyaslama (kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid) yanlışına dayanır. Fizik âlemde ilim, hayat, irade, kudret gibi sıfatlar bunları taşıyan varlık için birer arazdır ve sadece bu âlemde geçerlidir. Bu istidlâl tarzını bahane edip ilmi olmayan âlim, iradesi olmayan mürid, gücü olmayan kadîrden söz etmeyi gayri mâkul saymak hiçbir zaman tutarlı değildir. Eğer "kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid" yöntemi doğru olsaydı bu âlemde gözü olmayanın görmesini, kulağı olmayanın işitmesini, beyni olmayanın bilmesini de mâkul kabul etmek gerekirdi; halbuki bunun imkânsız olduğu ve ayrıca bu organların Allah'a atfedilemeyeceği apaçıktır. Aslında zât-ı ilâhiyyeye sıfat isnat etmek tam anlamıyla bir şirktir, çünkü bu durumda onun unsurlardan meydana gelmesi gerekir, bu ise tevhide aykırıdır. Allah kendisini vasıflamadığı kıdem, bekā gibi sıfatlarla da vasıflanamaz; esasen kıdem Kur'an'da yaratılmış varlıklar

hakkında kullanılmıştır (Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkāf 46/11). Bekā ise naslarda mevcut değildir (el-Faṣl, II, 284-337; V, 166-167). Mevcut bir varlık olması anlamında Allah'ın mahiyeti vardır, bu da inniyet ile ifade edilebilir (a.g.e, II, 359-361).

"Kur'an" ve "kelâmullah" mâna itibariyle müşterek lafızlardır. Bu sebeple Kur'an gerçekten Allah kelâmı olup onun hem lafzı hem de mânası kadîmdir, insanın Kur'an'ı okuması ve yazması ise mahlûktur (a.g.e., II, 14-18).

Kur'an ve Sünnet'te Allah'a nisbet edilen "yed, vech, ayn, nefs, cenb" lafızları ile kastedilen zât-ı ilâhî olup Müşebbihe ve Mücessime'nin iddia ettiği gibi bunlar Allah'a mahsus organlar değildir. Arşa "istivâ" da Allah'ın arşta gerçekleştirdiği bir fiil olup yaratıklarının burada son bulması, onun ötesinde hiçbir yaratığın mevcut olmaması demektir. Hadislerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen "kadem" ilâhî ilimde mevcut olan ümmet, "nüzûl" ise duaların kabul edilmesiyle ilgili bir fiildir, "esâbi'" de işleri yürütmek ve nimet vermek demektir (a.g.e., II, 290-291, 347-358). Allah dünyada görülmez; âhirette ise bu dünyada göze verilen görme gücünden farklı bir yetenek sayesinde veya altıncı bir duyu vasıtasıyla görülecektir. Sahih hadisler de bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir (a.g.e., III, 8, 10).

"Allah ezelden beri yaratıp rızık vermektedir", yani "ilâhî fiiller ezelîdir" demek yanlıştır. Bunun yerine, "Allah ezelde yaratan ve rızık verendir" demek gerekir. Zira Allah'a nisbet edilen "hâlik-hallâk, râzık-rezzâk" lafızları yaratmak ve rızık vermekten türemiş isimler olmayıp alemdirler. İlâhî fiillerin hepsi hayır

ve adalettir; ancak bunu anlayabilmek için ilâhî adalet ve hikmeti insanlar arasında oluşan adalet ve hikmetle mukayese etmemek gerekir. Aksi takdirde O'nu yaratıklara benzetme hatasına düşülür (a.g.e., II, 34, 382; III, 137-138, 210-211). İlâhî fiiller tabîiyyât alanının aksine bir illete bağlı olarak vuku bulmaz (el-Uṣûl, s. 45-46).

Kader, Allah'ın yaratıkları hakkındaki ezelî bilgisi olup bütün varlık ve olayları kapsar. Ümmet bu noktada icmâ etmiştir. Ancak kader insanları fiillerinde icbar altında bırakmaz; Allah, fiillerini gerçekleştirmeleri için

kullarında irade ve güç yaratmıştır. Bu açıdan kulların fiillerini yaratan Allah'tır. Kul yaratılmış olan irade ve gücünü kullandığı için sorumlu olur. Allah'ın müminleri hidayete erdirmesi, hayrı kabul etmeleri için yardım ederek onları kullukta başarıya ulaştırması demektir. Bu anlamda Allah kâfirleri hidayete erdirmeyip inkâr ve isyanlarını arttırır (a.g.e., s. 204-205; el-Faṣl, III, 35-37, 64-74, 113-117).

Nübüvvet. Allah tarafından yaratılan kâinat farklı imkân ve özelliklere sahip varlıklarla doludur. Nitekim üstün zekâlı insanların zor problemleri çözmesi, çetin işleri başarması ve anlaşılması güç metinlerden ince mânalar çıkarması mümkün iken bu hususların zekâ seviyesi düşük olanlarca gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Gerçekleşmesi beşerî bünyeye sahip olmayı gerektiren hususların da bu bünyeden yoksun olanlarca meydana getirilmesi mümkün değildir. Bu da bütün varlıkların farklı imkân ve kabiliyetlerde yaratıldığını gösterir. Şu halde Allah'ın insanlardan bir grubu herhangi bir öğrenime ihtiyaç duymadan beşeriyet için gerekli olan bilgi, hikmet, fazilet ve ismet özelliklerine sahip kılarak yaratması aklen mümkündür. Hilkatin başlangıcında beşeriyetin muhtaç olduğu ziraat, tıp, hukuk, iktisat kısaca bilim ve sanat gibi çeşitli alanlara ilişkin ilk bilgileri insanların tecrübe yoluyla öğrenmeleri imkânsız olduğundan bunların Allah tarafından bazı insanlara vahiy yoluyla bildirilmiş olması gerekir. İşte bu insanlara nebî denilir. Cenâb-ı Hak, nebî olarak seçtiği kimselerin nübüvvetlerini kanıtlamak üzere onların elinde nesnelerin tabiatını değiştiren mûcizeler yaratır ve nübüvvetlerinin insanlar tarafından bilinmesini bu yolla temin eder. Nebîler bilerek büyük ve küçük günah işlemezler, sadece hata edebilirler. Naslarda nebî ve resullerle ilgili olarak zikredilen hatalar bu türdendir. Kadınlardan nebîlerin gelmediğini gösteren hiçbir delil yoktur, ancak onlardan resul gönderilmemiştir. Nitekim kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunanların delil olarak gösterdikleri âyette (el-Enbiyâ 21/7) ifade edilen de budur. Buna göre nebî Allah'tan doğrudan doğruya haber alan kişidir. Bazı kadınlar da çeşitli hususlarda bu tür bilgiler almıştır; İshak, Mûsâ ve Îsâ peygamberlerin anneleri bunlardandır. Kur'an'da Hz. Meryem'in nebîler grubu içinde zikredilmesi de (Meryem 19/58) bu hususun önemli delillerinden birini oluşturur. Hz. Peygamber, Meryem ve Âsiye gibi bazı kadınların kemale erenlerden olduklarını belirtmek suretiyle onların nebîler arasında yer aldığına işaret etmiştir (el-Uṣûl, s. 115-116; el-Faṣl, I, 139-143; IV, 6, 58, 59, 207; V, 120-121).

Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin çeşitli deliller mevcuttur. Bunların en önemlisi onun hayatından çıkarılan delildir. Nitekim bilgi ve medeniyetten yoksun bir çevrede yetişen yetim, fakir ve güçsüz bir kişi olmasına rağmen hiç kimseden öğrenim görmeden toplumuna hikmet ve bilgi dolu bir kitap ve din getirmiş, buna karşılık toplum tarafından reddedilip öldürülmeye teşebbüs edildiği halde her türlü tehlikeden korunmuş, getirdiği din kısa zamanda toplumunu aşıp evrensel bir kabul görmüştür. Bu husus, onun ilâhî himayeye mazhar olduğunu ve nübüvvetle görevlendirildiğini gösterir. Bunun dışında Kur'an'ın i'câzı, ayın yarılması, ölümü temenni etmeye çağırdığı yahudilerin bundan çekinmesi, gaybdan haber vermesi, parmaklarından su akıtması, az yemeği çoğaltması gibi mûcizeleri de vardır. Ancak Hz. Peygamber'in sîreti başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde nübüvvetini kesin olarak kanıtlayıcı mahiyettedir. Bu sebeple onun nübüvvetini tanımak isteyenler hayatını ve sîretini çok iyi incelemelidirler. Ayrıca Tevrat ve İncil'de nübüvvetini müjdeleyen haberler de son derece önemlidir (el-Uṣûl, s. 49-54; el-Faṣl, II, 224-232). Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy ve dolayısıyla nübüvvet kapısı kapanmıştır. Varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmek sadece Allah'a ait olduğundan ve bunu da yalnız nübüvvetin delili olmak üzere peygamberlerin gösterdikleri mûcizelerde gerçekleştirdiğinden velîlerin veya sihirbazların elinde eşyanın tabiatını değiştiren olayların meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bütün gerçekler bâtıl olur, peygamberleri tanımak imkânsız hale gelir. Yahudiler ile hıristiyanların, kendi din adamları hakkında ileri sürdükleri kerametlerin yanı sıra Şiîler'in Hz. Ali ile ilgili olarak naklettikleri hârikulâde olaylar tamamen yalan ve asılsızdır. Sûfîlerin velîlere atfettikleri su üzerinde yürüme, havada uçma, yiyecek içecek icat etme türünden kerametler de varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmeyi gerektirdiğinden vukuu imkânsız ve asılsız olaylardır (el-Uṣûl, s. 132-133; el-Faṣl, V, 99-107).

Âhiret. Kıyametin kopması ve âhiret âleminin varlığı aklen değil naklen temellendirilebilecek bir inanç konusudur. Zira akıl iyiliğe mükâfat, kötülüğe ceza verilmesini gerekli görmediği gibi bazı âhiret hallerini de tasavvur edemeyebilir. Ancak Allah, dilediğini yapan bir varlık olduğu ve âhiret âlemini yaratacağını haber verdiği için ona inanmak gerekir. Bu sebeple âhiret halleri sadece Kur'an ve sahih sünnetle bilinebilir. Bu

konularda Hz. Peygamber'e atfedilen gayri sahih rivayetler de vardır; meselâ kabir azabının keyfiyetine ve mizanın altın kefeleri bulunduğuna ilişkin rivayetler bunlardandır.

"İbtidâ" âleminde yaratılan ruhlar, "ibtilâ" âlemine indikten ve birleştikleri bedenleri terketmeleriyle gerçekleşen ölümden sonra kabirde sorgulamaya tâbi tutulur, bunun ardından dünya semâsında bulunan ruhlar âlemine intikal ederek kıyamete kadar nimet veya azap içinde bulunurlar. Ölümün ardından gerçekleşen berzah döneminde ruhların cesetlerle hiçbir alâkası kalmaz, zira cesetler zamanla toprağa dönüşür ve yok olur. Cesetlerin kabre konulmasından sonra ruhlarla irtibat kurduğunu ve kabir hallerinin bu suretle gerçekleştiğini iddia eden kelâmcıların görüşleri zandan ibaret olup naslarla temellendirilemez. Aksine naslar, ölümden sonra müminlere ait ruhların ruhlar âlemine, peygamberlerle şehidlere ait ruhların ise cennete yükseldiklerine işaret etmektedir. Nitekim bazı âyetlerde Allah'ın, ruhları (nefis) ölümleri anında alıkoyduğuna ve kıyamete kadar da onları bedenlerinden ayrı tutacağına, kıyamet koptuktan sonra ise dirilteceği bedenlere iade edeceğine temas edilmiş (ez-Zümer 39/42), bazı âyetlerde de bedenlerden ayrılan ruhların cezalandırılacağı açıklanmıştır (el-En'âm 6/93; el-Enfâl 8/50). Hadislerde de Hz. Peygamber'in

Mi'rac gecesinde dünya göğünde kâfirlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sol tarafında, müminlerin ruhlarını ise sağ tarafında gördüğü belirtilmiştir. Ashaptan bunların dışında herhangi bir sahih rivayet nakledilmemiştir. Bazı Sünnîler'in, ruhların kabirlere konan cesetlere iade edildiğine veya ölümle birlikte ruhların yok olduğuna dair ileri sürdükleri rivayetler sahih değildir, zira bu dirilişle ilgili âyetlerde açıklananlarla çelişmektedir. Söz konusu âyetlerde toprağa dönüşen bedenlerin diriltileceği ifade edilmesine rağmen ruhların diriltilmesinden bahsedilmemiştir (Yâsîn 36/78), bu da ruhların ölümle birlikte yok olmadığını gösterir. Ruh bir tür cisim olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Her insan bunu yoğun zihnî faaliyetlerini yürütme sırasında farkedebilir. Tenâsüh inancı İslâm'ın âhiret âlemi telakkisine bütünüyle aykırıdır. Bütün İslâm âlimlerinin tenâsüh inancını benimseyenleri tekfir etmesi, ayrıca müslümanların insanlara verilecek cezanın bu dünyada değil âhiret âleminde gerçekleşeceği hususunda icmâ etmesi de bunu göstermektedir (el-Uṣûl, s. 16-38, 83-89, 144-147; el-Faṣl, I, 166; III, 170-172; IV, 114-126).

Cennet gök katlarında olup me'vâ cenneti altıncı kat gökte ve "sidre-i müntehâ"nın yanındadır. Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde peygamberlerin ruhlarını birinci gökten yedinci göğe kadar değişik katmanlarda görmesi cennetin gök tabakalarında bulunduğunu gösterir. Cennet ve cehennem sonsuz olup hiçbir zaman yok olmaz. Hem kâfir hem de müslümanların çocukları cennette olacaktır (el-Uṣûl, s. 40; el-Faṣl, IV, 127, 134, 141-142, 148).

İman-Küfür. Sözlükte, "bir şeyin gerçek olduğunu bilerek tasdik edip dille ifade etmek" anlamına gelen iman şer'î bir terim olarak "emredilenleri yapıp yasaklanan hususlardan kaçınmak suretiyle ilâhî buyruklara itaat etmek" diye tanımlanır. Sözlükte "mağlûbiyeti kabul edip uzlaşmak" mânasına gelen İslâm da bazan aynı anlamı ifade eder. İman kavramı içinde amellerin de dahil olduğuna ilişkin çeşitli naklî deliller mevcuttur. Namaz karşılığında iman kelimesinin kullanılması (el-Bakara 2/143) bunlardan biridir. Naslarda imanın artacağının bildirilmesi de (et-Tevbe 9/124) bunu göstermektedir; zira tasdik için artış söz konusu edilemeyeceğine göre bununla amelî hususlar kastedilmiş olmalıdır. Şu halde iman artıp eksilir. Eğer iman tasdik ve ikrardan ibaret olsaydı âhirette bütün kâfirlerin mümin olması gerekirdi; çünkü dünyada inkâr ettiklerini âhirette tasdik etmiş olacaklardır. Resûl-i Ekrem'in getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri benimsemeyen, bunlardan birini inkâr eden kimse mümin olamaz. Buna göre her mümin tasdik edicidir, fakat her tasdik eden mümin değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kâinatı yarattığını tasdik eden bazı kimselerin mümin olmadıkları açıklandığı gibi (ez-Zuhruf 43/87) Allah'ın varlığını ve gönderdiği bir kısım vahiyleri benimsedikleri halde yahudilerle hıristiyanların kâfir oldukları bildirilmiştir (el-Uṣûl, s. 8-14; el-Faṣl, III, 230-238, 269-270). Hz. Peygamber'in varlığından ve getirdiği vahiylerden haberdar olmayanlar sorumlu sayılmadıklarından âhirette azaba uğratılmayacaklardır, çünkü bilmemek geçerli bir mazerettir. Ancak İslâm davetinden haberdar olanların bunu araştırmaya yönelmeleri gereklidir. Günah işleyen mümin fâsıktır, yani imana dahil unsurlardan biri olan ameli terketmesi sebebiyle amel yönünden imanı eksiktir. Bu sebeple kişiyi iman statüsünden çıkaran sadece inkârdır. Şirk bütün iyi amelleri yok eder (a.g.e., III, 274, 279).

Tekfirin ölçüsü, İslâm'dan olduğu kesin olarak bilinen ilkelerden birini inkâr etmektir. Temel ilke olarak müslüman olduğunu söyleyen herkes müslüman sayılır. Müslüman olmak için herkesin itikadî ve fıkhî meseleleri ayrıntıları ile bilmesi gerekmez. Ancak Allah'ın ve O'nun son elçisinin söylediklerine muhalif bir hükmü bile bile benimsemek, inkâr içeren ifadeleri kullanmak, haramları helâl telakki etmek, müslümanların izlediği yoldan başka bir yola girmek, üzerinde İslâm âlimlerinin icmâ ettiği bir hususu reddetmek, İslâm'la alay etmek veya buna rızâ göstermek, ister mütevâtir isterse âhâd habere dayansın Hz. Peygamber'in sahih yolla sabit olan sözlerini reddetmek, son Peygamber'den sonra Hz. Îsâ dışında başka bir peygamberin geleceğine inanmak, kişiyi Müslümanlık'tan çıkaran belli başlı inanç ve davranışlar arasında yer alır. Buna karşılık ilmî ölçülere bağlı kalmak ve İslâmiyet'i kasten değiştirme amacını taşımamak şartıyla nasları hatalı bir şekilde de olsa te'vil etmek tekfire konu teşkil etmez. Bundan dolayı nasları farklı şekillerde yorumlayan mezheplere mensup olanların müslüman olduğuna hükmetmek gerekir. Bununla birlikte yukarıda sıralanan ilkeleri reddeden bir kısım Hâricî fırkaları, tenâsühe inananlar ve Kur'an'ın sahâbîlerce değiştirildiğini iddia eden bazı Şiîler müslüman değildir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra İslâm'a ve müslümanlara tuzak kuranlar Ehl-i beyt sevgisi izhar ederek ayrılıkları körüklemişlerdir. Fars hâkimiyetinin müslümanlarca sona erdirilmesini hazmedemeyenler Şîa adı altında toplanmışlar ve naslardan temeli bulunmayan bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır (el-Faṣl, II, 213, 271-274; III, 235, 243-245, 292-301; V, 84-95).

İbn Hazm gerek dinlerin mukayeseli olarak incelenmesi, gerek Sünnî kelâm ekolünün ve özellikle Eş'ariyye'nin eleştirilmesi, gerekse felsefe ve mantık disiplinlerinden yararlanarak İslâm dininin savunulması konusunda önemli görüşler ortaya koyan bir şahsiyettir. Bütün bilgilerin nasların ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ısrarla savunmak suretiyle bir taraftan nakle dönüşü gerekli gören İbn Hazm, bir taraftan da mantık ve felsefe disiplinlerinin ilkelerini araştırmayı lüzumlu görerek nakille akıl arasında çelişki bulunmadığını göstermek istemiş, bunu yaparken de yer yer Aristo ve Eflâtun'un nazariyelerinden etkilenmiştir. Âlemin yaratılmışlığını onun sonlu oluş prensibiyle açıklarken Kindî'den faydalanmış, fakat filozofun ulûhiyyet telakkisini yer yer eleştirmiştir. İlâhî sıfatlar konusunda Allah'ın yaratıklara benzetilmesi sonucunu doğuracak kıyasları isabetsiz

bulup bu hususta sadece naslara itibar edilmesi gerektiğini ısrarla savunmasına rağmen haberî sıfatları te'vil etmiş, sıfatlar meselesinde Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Kâ'bî gibi âlimlerin görüşlerine benzer telakkileri benimsemiştir. Tabiat felsefesinde illiyet ilkesini kabul edip kelâmcıların "âdet teorisi"ni reddetmiştir. Nübüvveti imkân mantığından yola çıkarak kanıtlamaya çalışmış ve onu ispat edebilmek için kerametleri reddetmeyi gerekli görmüş, ruhun ölümden sonraki durumu konusunda kelâmcılardan farklı bir görüşe meyletmiştir. Tekfir konusunda tutarlı ölçülere dikkat çekmesine rağmen nasları kendi anlayışından farklı şekilde yorumlayan Bâkıllânî, İbn Fûrek, Süleyman b. Halef el-Bâcî gibi Eş'arîler'i küfre nisbet ederek yer yer kendi koyduğu ilkelere ters düşmüştür. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi Sünnî âlimleri çok sert bir üslûpla eleştirdiği için eserlerinde ortaya koyduğu değerli görüşlerden yeterince faydalanılmasını engellemiştir (Muḳaddime, III, 1048).

Bununla birlikte İbn Rüşd ve Takıyyüddin İbn Teymiyye, kelâmcıların tenkidine ilişkin konularda İbn Hazm'dan büyük ölçüde faydalanmışlardır. M. Reşîd Rızâ, her asırda İbn Hazm'ın eserlerinden yararlanan pek çok âlimin bulunduğunu, ancak onun adını sadece tenkit etmek amacıyla andıklarını söyler (Tefsîrü'l-menâr, VII, 144). İbn Hazm'ı tenkit edenler arasında Îsâ b. Sehl el-Esedî, İbn Teymiyye, İbn Abdülber enNemerî, Ömer b. Muhammed es-Sekûnî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Nâsır elHamed gibi âlimler yer alır. Tenkit noktaları, daha çok nakle dönmeyi ısrarla savunduğu halde felsefî kültürün etkisinde kalarak görüşlerini naslardan hareketle temellendiremediği konularında yoğunlaşır. Bu tenkitler bir yana, itikadî problemleri mantık ve felsefe kültüründen faydalanarak çözmeye çalışması ve bunu yaparken nasları ihmal etmemeyi gerekli görmesi açısından İbn Hazm'ın Gazzâlî'den önce kelâm tarihinde yeni bir çığır açtığını söylemek gerekir. İbn Hazm'ın itikadî görüşleri üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ahmed b. Nâsır elHamed'in İbn Ḥazm ve mevḳıfühû mine'l-ilâhiyyât (Mekke 1406), Hassân Muhammed Hassân'ın İbn Ḥazm el-Endelüsî (Kahire, ts. [Dârü'l-fikri'l-Arabî]) ve Sâlim Yefût'un İbn Ḥazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-Maġrib ve'l-Endelüs (Dârülbeyzâ 1986) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Merâtibü'l-ʿulûm (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî [nşr. İhsan Abbas] içinde), Beyrut 1983, IV, 62; a.mlf., et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 169; a.mlf., el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 6, 34-35, 119; a.mlf., el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 8-163; a.mlf., el-Faṣl (Umeyre), I-V, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ (nşr. Muhammed Enîs İyâde - Muhammed Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 172, 175; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1048; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 144; Sâlim Yefût, İbn Ḥazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Dârülbeyzâ 1986; Ahmed b. Nâsır elHamed, İbn Ḥazm ve mevḳıfühû mine'l-ilâhiyyât, Riyad 1406; Hassân Muhammed Hassân, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 104-105, 119-121, 164-165; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-Hammâmî), s. 190-194; Abdülmecîd Türkî, Ḳaḍâyâ s̱eḳāfiyye min târîḫi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1409/1988, s. 208-210; Abdurrahman el-Fâsî, "Ebû Muḥammed İbn Ḥazm fî târîḫiyyâtih bi-ḥużûri Ẓâhiriyyetih ve yaḳaẓati ʿaḳlâniyyetih", et-Türâs̱ü'l-ḥaḍâriyyi'l-müşterek beyne İsbânyâ ve'l-Maġrib, Gırnata 1412/1992, s. 243-251; Muhammed İzzet et-Tahtâvî, "Min aʿlâmi'l-ḳarni'l-ḫâmisi'l-hicrî İbn Ḥazm", ME, LV/1 (1982), s. 79-81; Süheyr Fazlullah Ebû Vâfiye, "İbn Ḥazm ʿalem min aʿlâmi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 325-326; Hüseyin Benî Hâlid, "İbn Ḥazm ez-Ẓâhirî ve eşeruhû fî ḥıfẓi't-türâşi'l-İslâmî", a.e., s. 363-366.

Yusuf Şevki Yavuz

Dinler Tarihi.

İbn Hazm fıkıh, hadis, edebiyat, felsefe ve mantığın yanında dinler tarihine de ilgi duymuş ve bu konuda eserler yazmıştır. Bu saha ile meşgul olmasının temel sebeplerinden biri yetiştiği ortamın kültür ve inanç çeşitliliğidir. O dönemde İspanya (Endülüs), müslümanlar dışında yahudi ve

hıristiyanlarla bunların oluşturduğu çeşitli fırkaların yoğun olarak yaşadığı bir bölge idi. Genel olarak İslâm dünyasının benzer coğrafyalarında olduğu gibi Endülüs'te de gayri müslimlerin İslâm ve müslümanlarla ilgili olumsuz görüş ve iddialarına karşı İbn Hazm da mücadele vermiş olup dinler tarihi alanında yazdıklarının önemli bir kısmı reddiye mahiyetindeki eserlerden oluşmaktadır. Meselâ mülûkü't-tavâif devrinde Gırnata (Granada) Emîri Habûs tarafından vezirliğe getirilen, 1027'de Nagid unvanını alarak Gırnata yahudi cemaatinin lideri olan ve Talmud uzmanı olarak bilinen nahivci ve şair İbn Nağrîle (Samuel ha-Nagid [İsmâil b. Yûsuf el-Lavî]), Kur'an'ın âyetleri arasında çelişkiler bulunduğu yolunda iddialar ortaya atınca İbn Hazm Risâle fi'r-red ʿalâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî adlı eserini, tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî'ye isnat edilmekle birlikte halen elde bulunmayan el-ʿİlmü'l-ilâhî'deki İslâmî akîde ile uyuşmayan görüşlere karşı da et-Taḥḳīḳ fî naḳdi Muḥammed b. Zekeriyyâ er-Râzî fî kitâbihi'l-ʿİlmi'l-ilâhî adlı kitabını yazmıştır. Ayrıca el-Faṣl'ın bir bölümünü teşkil etmekle birlikte Zehebî'nin müstakil eser olarak zikrettiği İẓhâru tebdîli'l-Yehûd ve'n-Naṣârâ li't-Tevrât ve'l-İncîl ve beyânü tenâḳużihî mâ bi-eydîhim minhâ mimmâ lâ yaḥtemilü't-teʾvîl'i de reddiye türü eserlerindendir.

İbn Hazm'ın dinler tarihi sahasında en önemli eseri el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal'dir. Müellif, eserin mukaddimesinde din ve mezheplere dair o zamana kadar yazılmış eserleri değerlendirmektedir. İbn Hazm'a göre bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmışsa da bunlardan bir kısmı gereğinden fazla uzatıldığı için anlam karışıklıklarına yol açmış ve konuların doğru anlaşılmasını engellemiştir. Diğer bazı eserler ise kısa tutulduğu için konuyla ilgili birçok tartışma ihmal edilmiş, böylece okuyucu yeterince bilgilendirilmediği gibi İslâm'a yönelik tenkitler de gerektiği şekilde cevaplandırılmamıştır. İbn Hazm, eserinde muteber kaynaklara başvurmak suretiyle somut deliller getirip meseleleri insaf ölçüleri içerisinde ortaya koymayı amaçladığını, karmaşık ifadelerden kaçınıp kolay anlaşılır bir dil kullandığını söylemektedir (el-Faṣl, I, 35-36).

İslâm dinine aykırı kabul edilen akımların başlıca altı gruba ayrıldığını belirten İbn Hazm bu fırkaları İslâm'a en uzak olanlardan başlayarak ele alır. Birinci fırka kelâmcıların Sûfestâiyye dedikleri, varlıkların objektif gerçekliğini reddeden sofistler, ikinci fırka âlemin ezelî olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunmadığını ileri süren dehriyye

(materyalistler), üçüncü fırka, âlemin hem ezelî olduğunu hem de ezelî bir yöneticisinin bulunduğunu kabul eden felâsife, dördüncü fırka âlemin yaratılmış (muhdes) olduğuna inanmakla birlikte birden çok ezelî yöneticisinin bulunduğunu ileri süren Mecûsîlik, Sâbiîlik, Maniheizm, Mezdekiyye, Deysâniyye, Hıristiyanlık vb. inanç gruplarıdır. Beşinci fırka âlemin yaratılmış olduğuna, ezelî bir yaratıcısının bulunduğuna inanmakta, fakat nübüvveti inkâr etmektedir; Brahmanlar bu grupta yer almaktadır. Altıncı fırka objektif gerçekliğe, âlemin yaratılmışlığına, tek ve ezelî bir yaratıcısının bulunduğuna ve peygamberliğe inanan, ancak bazı peygamberleri kabul ettikleri halde bir kısmını reddeden gruplardır. Yahudiler ve Mecûsîler bu gruba girmektedir (a.g.e., I, 36-37). Hıristiyanlar ise teslîse inandıkları için de dördüncü gruba, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımadıkları için altıncı gruba girerler.

İbn Hazm bu fırkaları tek tek ele alarak temel görüşlerini belirtip tenkit eder. Önce Sûfestâiyye'yi, ardından dehriyyeyi eleştirirken âlemin hâdis olduğuna dair deliller getirir (a.g.e., I, 43-69). Daha sonra âlemin yaratıcı ve yöneticisinin birden çok olduğunu kabul edenleri iki grupta ele alır. İlk grup yedi gezegen ve onların ezelî olduğunu, ayrıca iki ayrı prensibi (Hürmüz ve Ehrimen) kabul eden Mecûsîler'dir. Mezdekiyye, Hürremiyye, Sâbiîlik de bu gruba dahildir. İkinci grupta Deysâniyye, Merkûniyye (Marcionites) ve Mâniyye (Mâneviyye, Maniheizm) yer almaktadır. İbn Hazm birden çok tanrı bulunduğunu ileri sürenlerin delillerini çürütür (a.g.e., I, 86-108). Teslîs inancı sebebiyle

hıristiyanları da bu bölümde ele alarak Ariusçular, Samsatlı Pavlus (Paul de Samosate) taraftarları, Makdoniusçular (Macedonius), Berberâniyye, Melkâniyye (Melkâiyye = Melkites), Nestûriyye, Ya'kūbiyye gibi fırkaları ve bunların görüşlerini zikreder; ayrıca teslîs akîdesini ve Îsâ'nın çarmıha gerilmiş olduğu inancını eleştirir, Mesîh'in tabiatı konusunu değerlendirir (a.g.e., I, 109-132). Nübüvveti ve melekleri inkâr edenler grubuna örnek olarak ele aldığı Brahmanlar'ın görüşlerini nakledip nübüvvetin zaruretini delilleriyle ortaya koyar (a.g.e., I, 137-147). Bu arada insan dışında diğer varlıkların din karşısındaki durumlarına dair iddialarla ruh göçünü (tenâsüh) savunanların görüşlerini tenkit eder.

Yahudilerin beş fırkaya ayrıldığını belirten İbn Hazm Sâmiriyye,

Sadûkiyye, Anâniyye, Rabbâniyye ve Îseviyye'den oluşan bu fırkalar hakkında bilgi verir; ayrıca yahudilerin neshe dair görüşlerini değerlendirir. Müslümanlarla yahudiler arasındaki münasebetlere temas eden İbn Hazm, Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda haber verilmesi meselesini ele alır. Mecûsîler'i de tanıttıktan sonra (a.g.e., I, 177-200) Tevrat ile İnciller hakkında ayrıntılı bilgi vererek bunların tahrif edildiğini gösterir. Nitekim yahudilerin elindeki Tevrat ile Sâmirîler'in Tevrat'ının farklı olduğunu, her iki tarafın da diğerinin elindeki kitabı muharref kabul ettiğini ifade eden İbn Hazm, gerçekte her ikisinin de tahrif edilmiş bulunduğunu belirterek Tevrat'tan buna dair deliller getirir. Hz. Mûsâ'nın vefatından Ezra'nın yeniden kaleme alışına kadarki dönemi inceleyerek Tevrat'ın nasıl tahrif edildiğini ortaya koyar (a.g.e., I, 287-329). Tahrifi kanıtlamak üzere Tevrat'tan verdiği örnekler (a.g.e., I, 201-285) onun Tevrat'ı çok iyi bildiğini göstermektedir.

Daha sonra İnciller başta olmak üzere Yeni Ahid'in eleştirisine geçen İbn Hazm, dört İncil ve yazarları ile Yeni Ahid'i teşkil eden diğer yazılar hakkında bilgi verir; gerek İnciller'le Tevrat arasında gerekse İnciller'in kendi arasında bulunan çelişkileri ortaya koyar. Bu çerçevede İnciller'de yer alan Hz. Îsâ ile ilgili çelişkili bilgileri de nakleder. İnciller'deki havârilerle Kur'an'daki havârilerin birbirinden farklı olduğunu, Hz. Îsâ'nın getirdiği İncil'in kaybolduğunu belirtir; mevcut İnciller'in telif ediliş şekli hakkında bilgi verir, hıristiyanların inançlarını tenkit eder. Ahd-i Cedîd'in diğer kitaplarından Yahuda, Ya'kūb ve Yuhanna'nın risâlelerini de eleştiren İbn Hazm bu arada hıristiyanların Kur'an'la ilgili iddialarını cevaplandırır (a.g.e., II, 213-217).

İbn Hazm yahudi ve hıristiyanların yoğun olduğu İspanya'da yaşamış olduğundan onun söz konusu dinlere dair verdiği bilgilerin doğruluk derecesi yüksektir. Zira ülkesinde yaşayan bu din mensuplarından birçoğu ile görüşmüş, tartışmış, ayrıca onlarla ilgili çok sayıda kitap okumuştur. Nitekim onun bilhassa yahudi bilgini İbn Nağrîle ile olan tartışmalarından yahudi ve hıristiyanlar hakkında geniş bilgi sahibi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ diğer kaynaklarda pek rastlanmayan Samsatlı Pavlus ve mezhebine dair önemli bilgiler vermektedir. Faydalandığı kaynaklar arasında özellikle dehrîler konusunda Ebû Bekir er-Râzî'nin el-ʿİlmü'l-ilâhî'sini, Yahudilik konusunda İbn Nağrîle, yahudi tabip İsmâil b.

Yûnus ve İsmâil b. Kurrâd'ın eserlerini, Hıristiyanlık konusunda Amr b. Câhiz'in el-Muḫtâr fi'r-red ʿale'n-naṣârâ adlı kitabını saymak mümkündür. Ayrıca İbn Hazm, Kitâb-ı Mukaddes'in Peşitta ve Vulgate tercümelerinden de iktibaslar yapmış olup bu husus onun Latince'yi de bildiğini göstermektedir.

Abdullah et-Tercümân, müslüman âlimlerin Ehl-i kitap'la ilgili eserlerinde çoğunlukla aklî delillere başvurduklarını, İbn Hazm'ın ise Ehl-i kitabı hem aklî hem de onların kendi kitaplarındaki naklî delillerle reddettiğini belirtmektedir (Tuḥfetü'l-erîb, s. 55-56). Gerçekten İbn Hazm, diğer din ve fırkalara mensup insanların inançlarını onların kendi kaynaklarına dayanarak açıklamaya çalışır ve herhangi bir dinin temel inançlarıyla o dinin kaynağı arasındaki çelişkileri ortaya çıkarır. Ayrıca söz konusu ettiği inanç ve fikirlerle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerine müracaat eder, bu inancın akıl ve mantık kurallarına ters düşen yönlerini ortaya koyar. Tartışmacı bir karaktere sahip olmasına rağmen İbn Hazm muarızlarına karşı dürüst ve gerçekçi bir tutum sergilemesi, onları eleştirirken kendi kaynaklarından alıntılar yapması dolayısıyla bazı şarkiyatçıların bile takdirini kazanmıştır.

Spinoza, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edilmiş olduğunu kabul eder ve Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkidî çalışmaların XVI. yüzyılda felsefe tarafından ortaya konduğunu ileri sürer. Halbuki İbn Hazm'ın el-Faṣl'ı, bu tarihten 600 yıl önce Tevrat ve İnciller'in ilmî tenkidini ihtiva etmesi sebebiyle Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin tenkitli müzakeresi konusunda ilk eser sayılmaktadır. Nitekim Philip Khuri Hitti, XVI. yüzyılda Tevrat tenkidi okulunun ortaya çıkışına kadar Tevrat kıssalarındaki bazı problemlere ilk dikkat çeken kişinin İbn Hazm olduğunu söylemektedir (Abdülhalîm Uveys, s. 348). İbn Hazm ayrıca, muhtelif dinlere ait inanç esaslarını birbiriyle karşılaştırmış olmasından dolayı mukayeseli dinler tarihinin kurucularından sayılmaktadır (Mahmûd Ali Himâye, s. 149-150). Avrupa'da ise mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına XIX. yüzyılda başlanmıştır. Fritsch Erdmann, İbn Hazm'ı İslâm din tarihinin kurucusu olarak görmektedir. Roger Arnaldez de onun yahudi İbn Nağrîle'ye karşı ileri sürdüğü delilleri tatminkâr bulmasa da hasımlarının durumunu ortaya koymasındaki gerçekliğini ve dürüstlüğünü açıkça ifade eder. Aristo ve Yeni Eflâtuncular'a ait âlemin kıdemi iddiasını Eşʿarî'den Gazzâlî

dönemine kadar geçen süreç içinde ilk reddeden İbn Hazm olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), tür.yer.; a.mlf., el-Uṣûl ve'l-fürûᶜ, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2704; Zehebî, Aᶜlâmü'n-nübelâ᾿, XVIII, 195-197; Abdullah et-Tercümân, Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Ömer Vefîk ed-Dâûk), Beyrut 1408/1988, s. 55-56; J. W. Sweetmann, Islam and Christian Theology, London 1955, I, 179-181; R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris 1956; a.mlf., "Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila lejuif", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 13-14, Aix-en-Provence 1973, s. 41-48; J. N. D. Anderson, The World's Religions, London 1965, s. 27-28; Chejne, Muslim Spain, s. 310-311; Abdülhalîm Uveys, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Kahire, ts. (Dârü'l-İ'tisâm), s. 347-348; Muhammed Ebû Zehre, İbn Ḥazm, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Hassân Muhammed Hassân, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Mahmûd Ali Himâye, İbn Ḥazm ve menhecühû fî dirâseti'l-edyân, Kahire 1983; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, s. 134; Abdülkādir Şeybe, Çağdaş Dünya Dinleri (trc. Osman Cilacı), İstanbul 1983, s. 40; G. W. Whyte, Ibn Hazm's Controversy with the Christians: A Study of a Section of his al-Fisal, Montreal 1984, tür.yer.; Muhammed Abdullah eş-Şerkāvî, Fî Muḳāreneti'l-edyân: buḥûs̱ ve dirâsât, Nasr 1406/1986, s. 91, 113; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 60-61; İbrahim Gürbüzer, İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islama-chrétiens", Euntes Docete, XXII (1969), s. 400-401; Muhammed Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", IQ, XXIX/2 (1985), s. 75-100; XXIX/3 (1985), s. 165-171.

İbrahim Gürbüzer

Hadis İlmindeki Yeri.

Hadis hâfızı ve fıkıh ilminde ehl-i hadîsin temsilcisi kabul edilen İbn Hazm'a göre sünnet vahiy kaynaklı olup Kur'an'ın tefsiridir. Allah her ikisine de itaati emretmiştir. Kur'an'da Allah tarafından korunduğu bildirilen "zikr"e (el-Hicr 15/9) sünnet de dahildir. Sika bir kişinin muttasıl isnadla Hz. Peygamber'den naklettiği haberin kabul edileceğinde Mu'tezile kelâmcıları dışında ümmetin icmâı vardır. Resûl-i Ekrem'e ulaşan âhâd haberleri kabul etmek dinin gereğidir. Zira Kur'an'da âhâd derecesindeki haberler yeterli bulunmuş (et-Tevbe 9/122), ashabın bir kısmı İslâmiyet'i âhâd haberler vasıtasıyla diğer sahâbîlerden öğrenmiş, bu tür haberlere değer veren Resûl-i Ekrem'in dini tebliğ amacıyla gönderdiği elçiler de sayı bakımından bir kişiyi geçmemiştir. Bütün bunlar, sahih olan âhâd haberlerin kesin deliller arasında yer aldığını göstermektedir. İbn Hazm haber-i vâhidde yalan, yanlışlık ve vehmin söz konusu olabileceği, bu sebeple onun delil kabul edilmeyeceği şeklindeki gerekçenin esasen doğru olduğunu, ancak dinî konularda sika kişilerden yapılan rivayetlerle bize ulaşan sünnet vahye dayandığı için Allah'ın onu koruduğunu söylemektedir.

İsnadın muttasıl olmasını hadislerin sıhhatinin vazgeçilmez şartı kabul eden İbn Hazm, mürsel hadisi delil kabul etmeleri sebebiyle Hanefîler'le Mâlikîler'i ve aynı gerekçeyle Buhârî'deki muallak hadisleri eleştirmiş, iki ve daha fazla râvinin rivayet ettiği hadisi de her tabakada çok sayıda râvi tarafından rivayet edilen hadisler gibi mütevâtir olarak kabul etmiştir.

Ona göre haber-i vâhid Kur'an üzerine ziyade hüküm getirebilir, mütevâtir haberi veya âyeti neshedebilir. Kaynakları aynı olduğu için Kur'an'la hadis arasında teâruz bulunmayacağı gibi bir hadisin diğeriyle teâruzu da mümkün değildir. Eğer teâruz söz konusu ise bu iki delil arasında tahsis, takyîd veya istisnanın bulunduğu anlamına gelir. Görünüşte birbirine zıt olan haberlerin herhangi biri terkedilmemeli, hepsiyle amel edilmelidir.

Sünnet Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olup tebliğ görevi sözle yapıldığı için Resûl-i Ekrem'in sadece kavlî sünneti delil sayılabilir. Fiil ve takrirleri ise ayrı bir delil bulunduğunda bağlayıcı olabilir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bir emri açıklamak veya bir hükmü yerine getirmek amacıyla yapmadığı fiillerine uymak mubahtır; bunları terketmek günah değildir.

Hadis öğrenimini farz-ı kifâye kabul eden İbn Hazm'a göre hadisler semâ, kıraat, mükâtebe ve münâvele yollarından biriyle öğrenilebilir; icâzet, i'lâm, vasıyyet ve vicâde usulleriyle hadis nakli uygun değildir. Güvenilir râvinin hocasından hadis rivayet ederken kullandığı çeşitli edâ sigaları arasında herhangi bir fark bulunmayıp bunların hepsi onun hadisi semâ yoluyla rivayet ettiğini gösterir. Sahâbenin, "Şöyle yapmak bize emredildi"; "Şunu yapmak bize yasaklandı" şeklindeki ifadelerine bakarak o emir ve yasağın kesin biçimde Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi doğru değildir.

Zehebî ve Sehâvî gibi âlimlerin hadis münekkitleri arasında zikrettiği İbn Hazm'ın yaklaşık 880 râvi hakkında cerh veya ta'dîl hükmü verdiği tesbit edilmiştir (Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, s. 52). Ancak onun bazı sahâbîlerle güvenilir bazı râvileri "meçhul" olarak nitelemesi tenkitlerinde aceleci davrandığını ortaya koymuş, râvi ve hadislerle ilgili eleştirilerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğine dikkat çekilmiştir. el-Muḥallâ adlı eserinde mükerrerleriyle birlikte Ṣaḥîḥ-i Buḫ̮ârî'den 470, Ṣaḥîḥ-i Müslim'den 780, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inden 383 ve Nesâî'nin es-Sünen'inden 504 hadise yer veren İbn Hazm, Buhârî ve Müslim'in eserlerini en güvenilir hadis kitapları olarak kabul etmiştir. İbn Mâce'nin es-Sünen'i ile Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣa-ḥîḥ'inden nakilde bulunmaması, bu iki eserin onun zamanında Endülüs'e ulaşmamış olmasıyla açıklanmıştır.

İbn Hazm'ın hadisçiliği üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin Kitâb fi'r-reddi ʿalâ Ebî Mu-ḥammed b. Ḥazm fî kitâbi'l-Muḥallâ adlı eseri (İbnü'l-Kattân el-Mağribî, I, 150); Selman Başaran'ın İbn Hazm ve Hadisteki Metodu (1977, AÜ İlâhiyat Fakültesi), Ahmed Eşref Ömer'in el-Ḳavâʿidü'l-ḥadîs̱iyye fî Kitâbi'l-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (Câmiatü'l-Ezher külliyyetü usûlü'd-dîn), Şemsülkamer Muhammed Mûsâ Hasyâ ed-Demîr'in İbn Ḥazm ve men-hecühû fi'l-ḥadîs̱ (Câmiatü'l-Ezher

külliyyetü usûlü’d-dîn), Ahmet Demirci’nin La critique du hadith chez Ibn Hazm de Cordoue (1982), İbrâhim b. Muhammed es-Subeyhî’nin Naḳdü İbn Ḥazm li’r-ruvât fi’l-Muḥallâ (1406, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) adlı doktora tezleri; Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ’nın el-Mücellâ fî taḥḳīḳi eḥâdî-s̱i’l-Muḥallâ (Dımaşk 1415/1995), Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî’nin el-Kâşif fî taṣḥîḥi rivâyeti’l-Buḫârî li-ḥadîs̱i taḥrîmi’l-meʿâzif ve’r-red ʿalâ İbn Ḥazm el-muḫâlif ve muḳallidihi’l-mücâzif (Demmâm 1410) ve Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer Hasan Mahmûd Ebû Heniyye’nin Tecrîdü esmâʾi’r-ruvât elleẕîne tekelleme fîhim İbn Ḥazm cerḥen ve taʿdîlen (Amman 1408/1988) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ, I, 50-54, 65; a.mlf., el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 67-68, 87, 89, 93, 96-98, 105-189, 255-257, 422-438, 477-484; a.mlf., Risâletân ecâbe fîhimâ ʿan risâleteyn süʾile fîhimâ süʾâlü taʿnîf (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî [nşr. İhsan Abbas] içinde), Beyrut 1981, III, 77-79, 81-84, 87-88, 99-100; a.mlf., Cüzʾ fî ẕikri’l-ḥadîs̱eyni’l-mevżuʿayn fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî, ʿÂlemü’l-kütüb, I/4, Riyad 1401/1981 içinde), s. 592-595; İbnü’l-Kattân el-Mağribî, Beyânü’l-vehm ve’l-îhâmi’l-vâḳıʿîne fî kitâbi’l-Aḥkâm (nşr. Hüseyin Âyet Saîd), Riyad 1418/1997, I, 150; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 341-352; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1146-1155; a.mlf., Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1410/1990, s. 214; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 231, 432; IV, 198-202; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 348, 354-355; a.mlf., el-Mütekellimûn fi’r-ricâl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1410/1990, s. 118; Muhammed Ebû Zehre, İbn Ḥazm, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 297-327; Abdülmecîd Türkî, Münâẓarât fî uṣûli’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve’l-Bâcî (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986, s. 120-156; Ömer b. Mahmûd Ebû Heniyye - Hasan Mahmûd, Tecrîdü esmâʾi’r-ruvât elleẕîne tekelleme fîhim İbn Ḥazm cerḥen ve taʿdîlen, Amman 1408/1988, s. 16-27; Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, el-İmâm İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî, Dımaşk 1415/1995, s. 50-69; Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, el-Mücellâ fî

taḥḳīḳi eḥâdîs̱i'l-Muḥallâ, Dımaşk 1415/1995, s. 26, 31, 32, 36, 38, 41, 47, 55, 72, 77, 88, 92, 94, 101, 134, 135; Zekeriya Güler, Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri, Ankara 1997, s. 140, 146, 148-149, 158-159, 172; M. S. H. Maʻsūmī, "Ibn Ḥazm's Allegations Against the Leading Imāms", IS, VII/2 (1968), s. 113-128; Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde Mechûl", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Bursa 1987, s. 9-18; a.mlf., "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechul Olarak Vasıflandırması", a.e., II/2 (1987), s. 19-25; a.mlf., "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitteye Bakışı", İslâmî Araştırmalar, II/6, Ankara 1988, s. 7-21.

İ. Hakkı Ünal

Dil ve Edebiyat.

İbn Hazm, Endülüs Emevî Devleti'nin çöküş döneminde yetişmiş olup bu coğrafyanın en verimli

şairlerindendir. Genel filoloji, Arap dili ve edebiyatı konularında ilginç tahlilleri bulunan İbn Hazm, aşk üzerine yazdığı psikolojik-felsefî çözümlemeler içeren Ṭavḳu'l-ḥamâme'siyle Arap edebiyatında romantizmin öncülüğünü yapmıştır.

İbn Hazm, Hz. Âdem'in konuştuğu dil meselesinden hareketle dillerin doğuşunu incelemiş, aklî ve naklî delillere dayanarak bu konuda ileri sürülen başlıca görüşleri eleştirdikten sonra İslâm ulemâsının çoğunluğu tarafından da benimsenen "tevkīf" (ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilecek olma) nazariyesini savunmuştur. Dillerin uzlaşma ve anlaşma sonucu doğduğunu ileri süren teoriyi eleştirirken bir anlaşma ve uzlaşmanın gerçekleşmesi için daha önce belli bir sözün veya ortak işaretlerin mevcudiyetine ihtiyaç olduğu, ayrıca bu iş için eşyayı ayrıntılarıyla bilen bir topluluğun bulunması ve insanoğlunun bu yeteneği kazanabilmesi için de çok uzun zaman geçmesi gerektiği şeklindeki aklî delil yanında, "Allah bütün isimleri Âdem'e öğretti" (el-Bakara 2/31) meâlindeki âyetin ifade ettiği naklî delile de dayanarak söz konusu teoriyi reddeder. İbn Hazm dilin ima ve işaretlerden doğduğunu da kabul etmez (el-İḥkâm, I, 28-30). Tabiatın etkinliğinin tek düze ve sabit olduğunu, dil ve konuşma olgusunun

ise değişkenliği yanında ihtiyarî ve muhtelif tasarrufları içeren bir işlem ifade ettiğini ileri sürerek ilk dilin tabiattan doğduğu nazariyesini de reddeder. İbn Hazm'a göre dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Çünkü bu görüş benimsendiği takdirde bir coğrafî bölgede sadece bir dilin bulunması gerekeceğini de kabul etmek gerekir; halbuki tecrübe bunun aksini göstermektedir. Bununla birlikte dillerin değişim ve gelişiminde mekân ve zamanın etkili olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak Âdem'e vahyedilen dil ilk ve aslî dildir. Âdem'in çocukları zaman, mekân ve şartlara göre bu aslî fakat basit dili geliştirmek suretiyle diğer dillerin türemesini sağlamışlardır (a.g.e., I, 130).

İlk dilin Süryânîce, İbrânîce, Arapça veya Yunanca olduğu yolundaki görüşlerin hiçbirini naklî delil olmadığı için kesin bulmayan İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dil bilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir. Ona göre Arapça, İbrânîce ve Süryânîce Himyer dil grubundan değil Mudar ve Rebîa dil ailesinden olup bunlar bir tek dil sayılır; daha sonra farklı mekânların ve komşu dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil dil haline gelmiştir. Bu görüşünü kanıtlamak için Arap halk dilinden ve Berberîce'den örnekler veren İbn Hazm (a.g.e., I, 30-31) ilk Arapça konuşanın Hz. İsmâil, ilk İbrânîce konuşanın Hz. İshak olduğunu, babaları İbrâhim'in ise Süryânîce konuştuğunu, bu durumda Arapça ve İbrânîce'nin Süryânîce'den türetilmiş olması gerektiğini söyler.

İbn Hazm, Yunanca'nın en zengin dil sayıldığı için ilk dil olabileceği iddiasına katılmaz. Ona göre bir dilin güçlü, zengin veya zayıf olması, dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların içtimaî ve siyasî gücüyle orantılıdır. Devleti yıkılan, işgale uğrayan veya yurtlarından çıkarılan milletlerin dilleri zamanla zayıflayıp yok olur. İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde bir dilin diğerine üstünlüğü iddialarını reddetmesi de orijinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyuşmaktadır. Yunanca'nın en üstün dil sayıldığını, diğer dillerin köpek veya kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Câlînûs'un bir cahil ve ahmak olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik açıdan değerlendirerek her insanın ana dilinin dışındaki bütün dilleri birtakım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, bu konuda üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarda aramanın doğru

olmadığını belirtir. Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapça'yı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilâhî emirleri kendi kavminin diliyle tebliğ ettiğini söyleyerek karşı çıkmış, nitekim Tevrat, Zebûr ve İncil'in İbrânîce, İbrâhim'in suhufunun da Süryânîce olduğunu ifade etmiştir. Cennette dilin Arapça olduğu iddiasını da bu konuda nas veya icmâ bulunmadığı için reddetmiştir.

Latince bildiği anlaşılan İbn Hazm yer yer Arapça ile Latince'yi karşılaştırır. Ona göre Arapça'nın aksine Latince'de iltibasa yol açacak ortak ve eş anlamlı kelimelerin az oluşu bu dilin muhkem bir dil olmasını sağlamıştır (et-Taḳrîb, s. 15, 52, 54). Onun bu yaklaşımı, mensup olduğu zâhirî düşüncenin bir tezahürü gibi görünse de bir dilin zenginliğinin ve mükemmelliğinin eş anlamlı ve mükerrer lafızların çokluğundan değil anlamı tam yansıtan lafızların yoğunluğundan kaynaklandığını söylemesi ileri derecede bir anlayıştır. Yine aynı zâhirî yaklaşımla İbn Hazm, temel işlevi iletişim sağlamak olan dilin bu işlevini karışıklığa meydan vermeden yapabilmesi için kullanılan lafızların açık ve kesin anlamlarla sınırlanması gerektiğini söyler.

Dilin tanımı, amacı, önemi ve eğitimi, ses-söz, lafız-mâna ilgisi, kelime, kelâm ve kavil, dillerin mukayesesi ve iştikak gibi genel filoloji ve dil bilimi alanına giren birçok konuda Zâhiriyye mezhebinin de etkisiyle özlü ve açık fikirler ortaya koyan İbn Hazm, "kavram ve düşünceleri ifade eden lafızlar kümesi" (el-İḥkâm, I, 42) olarak tanımladığı dili Allah'ın yaratıkları içinde sadece insana değil akıl sahibi bütün varlıklara (melekler ve cinler) bahşettiği, bu varlıkları üstün kılan ayırıcı bir vasıf ve en büyük nimet olarak görmektedir. Ona göre dilde anlatımın gerçekleşebilmesi için dört temel öğenin varlığı şarttır. Bunlar nesneler, bunlara ait kavramlar, nesnelerin ayırıcı nitelikleri ve iletişimi sağlayan kelimeler veya yazıdan ibarettir (et-Taḳrîb, s. 4-5).

Genel ve özel dil meseleleriyle ilgili olarak değişik kitap ve risâlelerinde dağınık biçimde rastlanan bu bilgilerin yanında İbn Hazm'ın nüshası henüz tesbit edilememiş eḍ-Ḍâd ve'ẓ-Ẓâ ʾ ile Arap dilinde pekiştirmenin mahiyeti, türü ve yollarına ilişkin olarak kaleme aldığı et-Te ʾkîd adlı iki risâlesinin bulunduğu belirtilmektedir. İbn Hazm, Beyânü'l-belâġa ve'l-feṣâḥa adıyla bir risâle daha yazmışsa da eserin zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı

bilinmemektedir. Ayrıca belâgata ve belâgatın bazı konularına dair çeşitli kitap ve risâlelerinde dağınık mâlumata rastlanmaktadır. et-Taḳrîb'de belâgata ayırdığı kısa bölümde bu konudaki görüşleri özet olarak yer almaktadır (s. 204-205). Ona göre bir ifade, edebî (beliğ) sayılması için halk ve aydınların anlayabileceği derecede sade olmalı, söz maksadın dışına taşmamalı, ibaresi kısa, fakat anlamı derin olmalı ve böylece rahatlıkla akılda kalabilmelidir. Üslûpta güzellik ve mükemmellik dili konuşanların beğenisine göre değişebilir, fakat genellikle garîb (nâdir ve ilginç) sayılan bir söz beliğ kabul edilirken çokça kullanılarak yıpranan sözler edebî sayılmamaktadır.

İbn Hazm belâgatın üç derecesinden söz eder. 1. Câhiz'in üslûbunda olduğu gibi halkın bildiği lafızlardan oluşan belâgat. 2. Hasan-ı Basrî ve Sehl b. Hârûn örneğinde olduğu gibi halka yabancı lafızlardan oluşan belâgat. 3. Bu iki türü mezceden belâgat. Bunun örnekleri de İbnü'l-Mukaffa‘ ve diğer bazı müelliflerin üslûbunda görülür.

Kur'an'ın taklit edilmezliğini (i‘câz), onun belâgat ve nazmında insanların bilemeyeceği birtakım gayb haberleri içermesinde görenleri şiddetle eleştiren İbn Hazm (el-Faṣl, III, 16-17) Nazzâm tarafından ortaya konan ve Kur'an'ı indiren Allah'ın, onun benzerini telif etme gücünü ediplerin elinden aldığı için taklit edilemediği şeklinde açıklanan "sarfe" nazariyesini benimsemektedir (a.g.e., I, 106-107; III, 18-19). Buna göre Kur'an'ın belâgatı yaratıkların belâgatı türünden değildir. Onun belâgatı tamamen kendine özgüdür. İbn Hazm bu görüşünü, Ebû Zer el-Gıfârî'nin kardeşi Üneys'in, "Kur'an'ı belîğlerin ve şairlerin sözleriyle karşılaştırdım, hiçbirine uymadığını gördüm" şeklindeki sözüyle de teyit etmektedir (a.g.e., I, 107). İbn Hazm, Kur'an'ın i‘câzı ve i‘câz yönünden belâgatıyla ilgili olarak İbn Şüheyd el-Eşcaî'ye hitaben Risâle fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân adıyla bir risâle yazdığını, onun bir kısmına el-Faṣl'da yer verdiğini belirtir (a.g.e., I, 107).

Şiiri sanat açısından olduğu kadar din, fıkıh, ahlâk ve eğitim açısından da değerlendirip eleştiren İbn Hazm şiiri sunî (sınâa), tabii (tab‘) ve üstün (berâe) olmak üzere üç kategoriye ayırarak her birini örneklerle açıklar. İbn Hazm'a göre şairlik doğuştan gelen bir yetenek olup her yetenek gibi onu da işleyip geliştirmek gerekir (et-Taḳrîb, s. 205-207). Kelime seçimi,

derinlik, sanat kurallarına riayet ve mükemmel nazım güzel şiirin vazgeçilmez unsurlarıdır (a.g.e., s. 202). Öğrencisi Humeydî'nin, "İrticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim" dediği İbn Hazm, Endülüs Emevî hilâfetinin çöküş döneminin en velûd şairidir. Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak geniş imkânlar içinde ve bir şiir ortamında yetişmesi sayesinde çocuk denilecek yaşta şiir söylemeye başlamış, bu dönemde âşık olduğu Nu'm için gazeller söylemiş, onu hayatının baharında yitirmesi üzerine de mersiyeler nazmetmiştir. Hocası Nasrî'den dil ve edebiyat dersleri alması yanında küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmesinin, ayrıca birçok hadisle meşhur kasideleri ezberlemesinin de dil zevkini ve şiir yeteneğini geliştirmesindeki tesiri büyük olmuştur. Ancak şiir konusundaki yetişmişliğini daha çok Ebû Mudar Muhammed et-Tubnî ve oğlu ile Belevî'ye borçludur; romantik mizacının teşekkülünde ise Mervân'ın etkisi olmuştur. Üstadı Ebû Saîd el-Ca'ferî'den Kurtuba Câmi-i Kebîri'nde Muʿallaḳa şairlerinin kasidelerini okumuş ve birçok şair gibi o da şiire başkalarını taklit ederek başlamıştır. Meselâ Tarafe'nin Muʿallaḳa'sını taklit ettiği bilinmektedir.

İbn Hazm, şiiri her konunun anlatımına elverişli bir vasıta olarak görürse de bunun Allah'a yaklaştıran bir ilim olmadığını düşünür. Şiirde mânaya önem verir, kelime seçimine özen göstermez. Çok uzun olan ve genellikle irticâlen söylediği manzumelerinde başta fıkıh, felsefe ve kelâm olmak üzere mantık, tarih, coğrafya ve astronomi alanındaki birikimini mısralara yansıtması, duygu yerine daima akıl ve mantık sınırları içinde kalması, ayrıca şiirlerinin çoğunun yer aldığı Ṭavḳu'l-ḥamâme'de nesirle anlattığı çeşitli gazel temalarını, nesrin belirleyip sınırladığı dar çerçeve içinde şiirle terennüm etmesi gibi hususlar sanat açısından birer olumsuzluktur. İçtimaî ve siyasî birçok problemle uğraşması, çağdaşlarıyla sert tartışmalara girişmesi onda şiiri besleyen duygu ve hayal ufkunun körelmesine, şiirinin genellikle nesri andırmasına, heyecansız ve soğuk kalmasına yol açmıştır. Bununla birlikte gençlik yıllarında yazdığı şiirler, özellikle sevgilisi Nu'm için söylediği gazel ve mersiyelerle bazı fahriyeleri daha sanatkâranedir. Şiirlerinde yer yer başarılı tasvirlere, örf ve âdetleri dile getiren parçalara rastlanmakla birlikte orijinal bir şair sayılmaz.

Gençlik döneminde yazdığı Ṭavḳu'l-ḥamâme'de yer alan gazellerinde platonik aşkı dile getirmiştir. Eserde tamamı 789 beyti bulan muhtelif

hacimde parçalarla seksen altı beyitlik uzun bir kaside yer alır. Sekiz yerde geçen yirmi yedi beyitlik bir parça ona ait değildir. İbn Hazm bu şiirlerde edep ve hayâ sınırları içinde kadın güzelliğini tasvir etmiş, doğu Arap şiirinden farklı olarak gazele din, ahlâkîlik ve iffet boyutları getirmiş, platonik aşk ile ahlâkın ilgisini inceleyerek derin felsefî ve psikolojik tahlillere girişmiştir. Platonik aşka dair bu şiirlerini aynı türden şiir yazan Avrupalı şairlerden önce kaleme almış olan İbn Hazm, bu manzumeleri ve Ṭavḳu'l-ḥamâme'si ile sadece Endülüs İslâm toplumunda değil belki de bütün Avrupa'da platonik aşkın ve romantizmin öncüsü olmuştur. Eserin benzerlerinden farklı bir yanı da ihtiva ettiği şiir ve nesirlerin tamamına yakınının kendine ait olmasıdır. Eserdeki nesir bölümleri şiirlerinden daha şiirsel ve özgün bir anlatıma sahiptir. Bu nesirlerinde takrir, tahkiye ve sanatlı tasvir yöntemleri çoğunlukla ardarda ve iç içedir. Yazarın özellikle sanatlı tasvirlerinde ifadeye güç katmak için bilinçli olarak yoğun bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir. İbn Hazm, otuz-otuz beş yaşlarında kaleme aldığı Ṭavḳu'l-ḥamâme'den sonra olgunluk devresinin de etkisiyle gazel tarzını bırakarak dinî, fıkhî ve ahlâkî şiirler, kendi mezhebiyle ilgili kasideler, mersiyeler, itâb (sitem) üzerine manzumeler, felsefî ve hikemî şiirler kaleme almıştır.

İbn Hazm'ın Halife Hişâm için söylediği kısa bir methiyesi dışında günümüze methiye türünde şiirleri ulaşmamıştır. Kurtuba'nın (Cordoba) Berberîler tarafından istilâ edilerek yakılıp yıkılmasına ağladığı Kurtuba kasidesiyle üstadı Ebû Saîd et-Tubnî ve sevgilisi Nu'm gibi bazı kişiler için kaleme aldığı mersiyeleri bilinmektedir. Fahriyelerinde atalarını değil kendi ahlâkî ve ilmî erdemlerini dile getirmiştir. Sert üslûbu ve mizacı sebebiyle pek çok düşmanı bulunmakla birlikte başta İbn Şüheyd olmak üzere kendileri için şiir yazdığı ve kendileriyle şiirle yazıştığı sıcak ve samimi dostları da vardı. Onun âlim tabiatına ters düşmesine rağmen Endülüs'ün zengin ve çekici tabiatı İbn Hazm'ın şair ruhunu etkilemiş; bahçe, çiçek, kır, yıldız, mehtap, seher tasvirleri yapan manzumeler ve pastoraller de kaleme almıştır. Şiiri her konuyu dile getirmede kullanabileceği bir vasıta, görüş ve inançlarını savunduğu bir silâh olarak gören İbn Hazm'ın, başta altmış beyitlik "el-Kasîdetü'z-Zâhiriyye"si olmak üzere mezhebinin inanç ve görüşlerini ifade ettiği didaktik dinî şiirleri yanında kişisel inanç ve görüşlerini savunduğu daha sanatkârane ve şiirsel olan dinî şiirleri de vardır.

Şiiri tarihî konuların anlatımında da bir vasıta olarak kullanan İbn Hazm, 140 beyit civarındaki "el-Kasîdetü'n-Nikfûriyye"sinde tarihî ve dinî konuları hararetli bir üslûpla dile getirmiştir. IV. (X.) yüzyılın ortalarına doğru Abbâsî Devleti'nin sınırlarını zorlayarak Halep ve civarını istilâ eden Bizanslı Kral Nicéphores bir ermeni kâtibe zaferlerini dile getiren, İslâm'a ve müslümanlara hakaretler yağdıran, Mekke ve Medine'yi bile müslümanların elinden alacaklarını iddia eden doksan yedi beyitlik bir kaside yazdırarak Abbâsî Halifesi Mutî'-Billâh'a göndermişti. Yaklaşık bir asır sonra Endülüs Emevî sarayında okunan bu şiiri dinleyen İbn Hazm, kasidedeki küfür ve hakaretler karşısında öfkelenerek ona cevap olmak

üzere hemen orada irticâlen uzun bir kaside söylemiştir. Aynı vezin ve kafiye ile nazmettiği kasidede müslümanlara yapılan hakaretlere ve ileri sürülen iddialara cevap veren İbn Hazm tevhid ve teslîs inancının değerlendirme ve eleştirisini yapmış, hak ile bâtılı karşılaştırmış, müslümanlarla hıristiyanlar arasında cereyan eden olaylar ile tarihî hadiselerin, zafer ve hezimetlerin bir tasvirini yapmış, bu arada Türk ve Hazar askerlerinin gücünden, İstanbul'un fethedileceğinden söz etmiştir.

İbn Hazm'ın, öğrencisi Humeydî tarafından tertip edildiği bilinen divanı henüz bulunamamıştır. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 16302) ona nisbet edilen bir divan bulunmaktaysa da bu divandaki şiirlerin sayısı azdır ve bunlar başka kaynaklarda da geçmektedir. Onun biyografisine yer veren Endülüs, Mağrib ve Doğu İslâm dünyasına ait kaynaklarda ve edebî eserlerde de çok sayıda şiiri bulunmaktadır.

İbn Hazm mensur eserlerinde ilmî ve edebî iki ayrı üslûp kullanmıştır. İlmî üslûbu son derece sade ve açıktır. Dile ve konuya hâkimiyeti sayesinde anlatımı oldukça güç olan fıkıh, felsefe ve kelâm meselelerini bile büyük bir ustalıkla anlatır. Özellikle hilâfla ilgili kitaplarında fikir ayrılıklarına konu olan meselelerde ve cedel mevzularında keskin, sert, ağır ve kışkırtıcı bir üslûp hâkimdir. Bu yüzden, "Haccâc'ın kılıcından ve İbn Hazm'ın dilinden Allah'a sığınılır" sözü âlimler arasında yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm'ın bu üslûbunda Endülüs'te kadrinin bilinmemesi, hak ettiği takdiri görmemesi, kitaplarının yakılması, çevresindeki hıristiyan ve yahudilerin İslâm'a karşı alaycı ve saldırgan bir tutum içinde olmaları, kendine ve bilgisine aşırı derecede güvenmesi gibi sebeplerin etkisi olmuştur. Özellikle

hayatının belli bir devresinde müptelâ olduğu hastalığın da kendisini hırçınlaştırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu hastalığa yakalanmadan önceki eserlerinde dil ve anlatım oldukça yumuşaktır. Bunun en güzel örneği Ṭavḳu'l-ḥamâme'sidir. Bununla birlikte hastalandıktan sonra kaleme aldığı hilâfla ilgili olmayan Müdâvâtü'n-nüfûs gibi eserlerinde de üslûbu yumuşaktır.

Başta Ṭavḳu'l-ḥamâme'si ile Müdâvâtü'n-nüfûs'u olmak üzere bazı risâlelerinde Câhiz ve İbnü'l-Mukaffa‘ ile boy ölçüşen edebî bir üslûp hâkimdir. Seçilmiş lafızlar, yerinde kullanılmış kelime ve ifadeler, tekellüfsüz seciler, gereksiz lafzî süslerden uzak tabii bedîî sanatlar, canlı tasvirler, mantıkî dizim, mâna ve hayal derinliği gibi özellikler onun sanatlı nesrinin başlıca vasıflarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 28-47, 97, 350, 355, 522; II, 693, 890, 892-893, 966, 1123-1125; III, 324-325, 368-370; IV, 391, 393, 397-421; a.mlf., et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 3-5, 11-15, 31, 36-39, 48-49, 52, 54, 61, 62-63, 79, 82, 98-101, 104, 142, 154-155, 168, 171, 174-175, 201-207; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-m; a.mlf., Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 1-16; a.mlf., Risâle fî Müdâvâti'n-nüfûs ve tehẕîbi'l-aḫlâḳ ve'z-zühd fi'r-reẕâʾil (Resâʾilü İbn Haẓm el-Endelüsî içinde), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 369-372; a.mlf., Risâle fî fażli'l-Endelüs ve ẕikri ricâlihâ (a.e. içinde), Beyrut 1987, II, 181-183, 184, 187-188; a.mlf., Ṭavḳu'l-ḥamâme (nşr. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1405/1985, s. 19-28, 195-198; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-18; a.e.: Le collier du pigeon au de l'Amour et des Amants Tawq al-hamâma fi'l-ulfa wa'l-ullâf (trc. ve nşr. Léon Bercher), Alger 1949; a.mlf., Ḳaṣîde fî uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhiriyye (nşr. Mustafa el-Vadîfî - Mustafa Nâcî), Rabat 1988, s. 33-35; a.mlf., "Manẓûmetü İbn Ḥazm fî ḳavâʿidi uṣûli fıḳhi'z-Ẓâhiriyye", MMMA (Kahire), XXI/1 (1975), s. 149-151; Eflâtun, el-Meʾdübe (trc. Abbas eş-Şirbînî - Ali Sâmî en-Neşşâr), İskenderiye 1970,

s. 8, 60; Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî, Kitâbü'z-Zühre (nşr. A. R. Nykl v.dğr.), Beyrut 1351/1932, s. 15, 16, 17; H. Corbin, Târîḫu'l-felsefeti'l-İslâmiyye (trc. N. Mrowa - H. Kobeissi), Beyrut-Paris 1966, s. 337-339; Muhammed Ebû Zehre, İbn Ḥazm, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 118, 170-176, 197-204; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve kitâbihî Tavḳı'l-ḥamâme, Kahire 1401/1981, s. 77, 169, 172-409; ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî fi'l-Endelüs, Beyrut 1401/1981, s. 308-310, 314-321, 323, 325; İhsan Abbas, Ṭârîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 484 vd.; a.mlf., Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), I, 141, 303-322, 333, 341-343, 370-374, 376-388, 415-416; II, 145-159; Abdüllatîf Şerâre, İbn Ḥazm, Beyrut, ts. (el-Mektebü't-Ticâriyye), s. 53, 57-62, 88-91, 120, 127-128; Mahmûd Ali Himâye, İbn Ḥazm ve menhecühû fî dirâsâti'l-edyân, Kahire 1983, s. 69-92, 134-140; L. A. Giffen, "Ibn Hazm and the Tawq al-hamāma", The Legacy of Muslim Spain (nşr. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 317-366, 420-442; Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, el-İmâm İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî, Dımaşk 1415/1995, s. 25, 46-49, 116-127; R. Arié, "Ibn Hazm et l'amaur courtois", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 40, Aix-en-Provence 1985, s. 75-89; Müncid Mustafa Behcet, "Naḳdü'n-naṣṣi'ş-şiʿrî beyne İbn Ḥazm ve İbn Bessâm el-Endelüsiyyeyn", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 5, Tunus 1411/1990, s. 5-35; C. Van Arendonk, "İbn Ḥazm", DMİ, I, 138; a.mlf., "İbn Hazm", İA, V/2, s. 748-749; R. Arnaldez, "Ibn Ḥazm", EI² (Fr.), III, 816-817.

İsmail Durmuş

İBN HAZM, Ebü’l-Mugīre

(أبو المغيرة ابن حزم)

Ebü’l-Mugīre Abdülvehhâb b. Ahmed b. Abdirrahmân b. Saîd b. Hazm (ö. 438/1046)

Şair, kâtip ve devlet adamı.

Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Endülüs Emevîleri zamanında devletin çeşitli kademelerinde önemli görevler üstlenen şahsiyetlerin yetiştiği soylu bir aileye mensuptur. Meşhur fakih ve edip Ebû Muhammed İbn Hazm amcasının oğludur. Ondan ayırt edilmek için Ebü’l-Mugīre künyesiyle anılmıştır.

İbn Hazm, hayatının büyük kısmını Endülüs Emevî hükümdarları arasındaki taht kavgaları sebebiyle siyasî otoritenin sık sık el değiştirmesi sonucunda ortaya çıkan kargaşa devrinde geçirdi. Tahsili hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ancak gençlik yıllarında bazı eserler yazdığı ve bu sebeple rakiplerinin kıskançlığına mâruz kaldığına bakılarak (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 111) ciddi bir tahsil gördüğü ve kendisini özellikle edebiyat sahasında iyi yetiştirdiği söylenebilir. Nitekim onun daha sonraki yıllarda ilmî ve edebî çevrelerde kazandığı itibar da bunu göstermektedir. Sosyal ve kültürel münasebetlere önem veren İbn Hazm, İbn Şüheyd el-Eşcaî ve Ebû Muhammed İbn Hazm gibi devrin önde gelen şair ve ediplerinin yanı sıra saray çevreleriyle de iyi ilişkiler kurmuş ve bazı emîrlere yazdığı methiyeler sayesinde önemli ölçüde maddî imkâna kavuşmuştur. Ayrıca onun, hâcib İbn Ebû Âmir Mansûr’un sarayda tertip ettiği eğlence meclislerine katıldığı ve muganniyelerin şarkılarına kendi şarkılarıyla eşlik ettiği bilinmektedir. İbn Hazm’ın çok güzel tasvir ettiği bu meclislerden birinde, İbn Ebû Âmir’in Ünsülkulûb denilen câriyesinin şarkısından sonra, ona olan aşkını dile getirdiği bir şiiri İbn Ebû Âmir’i öfkelendirmiş, câriyeye karşı ağır sözler söyleyerek kılıcına davranmış, ancak câriyenin ağlayarak onu öven sözler söyleyip af dilemesi, İbn Hazm’ın da yine okuduğu bir şiirle affını istemesi üzerine İbn Ebû Âmir

onları bağışlamış ve câriye-yi İbn Hazm’a hediye etmiştir (Makkarî, I, 617-618).

414 (1023) yılında iktidara gelen Halife Müstazhir-Billâh (Abdurrahman b. Hişâm) tarafından vezir tayin edilen İbn Hazm’ın bu görevi halifenin iki ay sonra öldürülmesi

sebebiyle kısa sürdü. Yeni halife Müstekfî-Billâh, onun Emevîler lehine propaganda yaptıkları gerekçesiyle amcasının oğlu Ebû Muhammed İbn Hazm’la beraber hapsedilmesini emretti (İbn Saîd el-Mağribî, I, 55). İbn Hazm’ın hapiste ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Muhtemelen bu olaydan sonra Kurtuba’yı terkeden İbn Hazm, mülûkü’t-tavâif döneminde Sarakusta (Saragossa) meliklerinin vezirliklerinde bulundu. 431 (1040) yılında Sarakusta, Lâride (Lerida) Valisi Ebû Eyyûb Süleyman b. Hûd tarafından işgal edildiği sırada Muizzüddevle II. Münzir’in veziriydi. Bundan sonra aleyhindeki birtakım söylentiler üzerine ikinci defa hapsedildiyse de bir süre sonra serbest bırakıldı. İbn Hazm Tuleytula’da (Toledo) vefat etti.

Vezirliği yanında şair ve müellif olarak da devrinin önde gelen şahsiyetleri arasında yer alan İbn Hazm kıvrak zekâsı, hazırcevaplılığı ve edebî ilimlerdeki geniş bilgisiyle tanınmıştır. Bu sayede hâcib İbn Ebû Âmir’in sarayında yapılan ilmî ve edebî tartışmalarda muarızlarına karşı daima üstün gelmiş, ancak amcasının oğlu İbn Hazm ile araları açılmıştır.

İbn Hazm’ın bazı resmî yazıları ve çağdaşlarıyla yazışmalarını ihtiva eden birkaç risâlesi dışında (Humeydî, s. 292; İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 113-117, 127, 136, 139; Dabbî, s. 392-393; Makkarî, I, 617, 618; DMBİ, III, 345) günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır. Risâlelerinin dil ve üslûbu her bakımdan övülmüştür (İhsan Abbas, s. 275). İbnü’r-Rebîb olarak tanınan Kayrevanlı edip ve ensâb âlimi Ebû Ali Hasan b. Muhammed et-Temîmî kendisine yazdığı bir mektupta Endülüslüler’in kendi âlim, edip, şair ve devlet adamlarını tanıtan çalışmalar yapmadıklarından şikâyet etmesi üzerine (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 111-113) yazdığı risâle ile amcasının oğlu İbn Hazm’a gönderdiği mektuplar onun seci ağırlıklı üslûbunu yansıtan en güzel örneklerdir. İbn Hazm’ın yetiştiği dönemde Endülüs nesrinde Abbâsîler’de olduğu gibi ağdalı bir üslûp hâkimdi. Diğer Endülüslü nesir yazarları gibi İbn Hazm da Câhiz ve Bedîüzzaman el-

Hemedânî'den etkilenmiş, Hemedânî'nin yazılarından birine aynı üslûpta bir nazîre yazmıştır. Âmirîler devrinin en önemli şairleri arasında yer alan İbn Hazm'ın şiirlerinden pek azı günümüze ulaşmıştır. Kaynaklarda parçalar halinde yer alan özellikle aşka dair şiirleri onun bu sahadaki gücünü ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1990, IV, 486-487; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1966, s. 291-292; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs, İstanbul 1302, s. 22; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 36, 110-152; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 380-381; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 392-393; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 13; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 55, 95, 355-357; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 197; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 489, 616-618, 620-621; II, 79-80; III, 156; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 218; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 179; İhsan Abbas, Târîḫu edebi'l-Endelüs, Beyrut 1960, s. 108, 260, 275, 291; Ch. Pellat, "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de L'Espagne musulmane", al-Andalus, XIX/1, Madrid 1954, s. 53; a.mlf., "Ibn Ḥazm", EI² (İng.), III, 790; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, "İbn Ḥazm [Ebü'l-Mugīre]", DMBİ, III, 344-345.

Mehmet Yavuz

İBN HAZRÛN

(ابن خزرون)

1012-1066 yılları arasında Endülüs’te Erküş ve çevresinde hüküm süren İslâm hânedanı.

Benî Hâzrûn (Hizrûn), Endülüs Emevî hilâfetinin çöküş döneminde İbn Ebû Âmir el-Mansûr’un ordusuna katılmak için Endülüs’e gelen İrniyyân (Yirniyyân) kabilesine mensup Zenâte Berberîleri’ndendi. Hânedanın kurucusu İmâdüddevle Ebû Abdullah Muhammed b. Hazrûn b. Abdûn, Endülüs Emevîleri’nin zaaf içerisinde bulunmasından yararlanarak Kalsâne’de (Kalşâne [Calsena]) ayaklandı ve Erküş Kalesi’ni (Arcos de la Frontera) zaptederek kendini hükümdar ilân etti (402/1011-12). Kaynaklara göre İmâdüddevle cesareti yanında kan dökmekten çekinmeyen merhametsiz bir kişiydi. 420’de (1029) ölümünden sonra yerine oğlu Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn geçti.

Şezûne’yi (Sedona, Sidonia) topraklarına katan Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn Karmûne (Carmona), Mevrûr (Moron) ve Gırnata (Granada) Berberîleri’nin yanında yer aldı. Abbâdîler’e karşı üstünlük sağlamış olan Zîrîler hânedanının Gırnata Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs’un Cezîretülhadrâ (Algeciras) hâkimi Muhammed b. Kāsım el-Hammûdî’nin halife olarak tanınması isteğine olumlu cevap verdi ve Cezîretülhadrâ’daki Hammûdî hâkimiyetini tanıdı. Bu arada komşu küçük Berberî hânedanlarını ortadan kaldırmak isteyen Abbâdî Hükümdarı Ebû Amr Abbâd b. Muhammed’e (Mu‘tazıd-Billâh) karşı onlarla birlikte cephe aldı. Müttefiklerin 439 (1047-48) yılında İşbîliye’ye (Sevilla) düzenledikleri başarısız saldırı Abbâdîler’le ilişkilerin daha da gerginleşmesine sebep oldu. Bir süre sonra Mevrûr hâkimi Muhammed b. Nûh ed-Demmerî, Runde (Ronda) hâkimi Ebû Nûr b. Ebû Kurre ve Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn ile zâhirî dostluklar kuran Ebû Amr Abbâd b. Muhammed onları davet ederek İşbîliye’ye gelmelerini sağladı. Ancak burada bir suikast düzenledi ve onları yakalatıp hapse attı, bir süre sonra da öldürttü (445/1053-54). Ebû Nûr b. Ebû Kurre’yi serbest bıraktığı da rivayet edilmektedir (İbn İzârî, III, 295, 313).

Abdûn’un ölümünden sonra kardeşi Muhammed b. Muhammed b. Hazrûn “Kāim” lakabıyla Erküş hükümdarı ilân edildi. Muhammed de Abbâdîler’e karşı topraklarını savunmaya çalıştıysa da Mu‘tazıd-Billâh’ın Erküş yakınlarında kale inşa edip kendisini sürekli baskı altında tutmasına daha fazla dayanamadı. Gırnata Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs’la anlaşarak iskân için kendilerine verilecek bir yere karşılık topraklarını ona teslim etti. Bâdîs b. Habbûs, İrniyyân kabilesinin Gırnata’ya güvenli bir şekilde gitmesini sağlamak için çok sayıda asker gönderdi. Gırnata’ya doğru yola çıkan kafile Mu‘tazıd-Billâh’ın askerleri tarafından kıstırıldı. Meydana gelen şiddetli çarpışmada Bâdîs b. Habbûs’un kumandanı ile birlikte Muhammed b. Muhammed b. Hazrûn da öldürüldü. Hanımının ve kızının düşmanların eline geçmesinden çekinen Muhammed’in hizmetçisine emredip onları öldürttüğü rivayet edilir (a.g.e., III, 273). Böylece hânedanın hâkimiyeti sona erdi ve Erküş Abbâdî topraklarına katıldı (458/1066).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 230, 267, 270-273, 294-295, 313; a.e.: La caida del Califato de Cordobay los Reyes de Taifas (trc. F. Maillo), Salamanca 1993, s. 192, 222, 224-227; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 238-240; a.e.: Islamische Geschichte Spaniens (trc. W. Hoenerbach), Zürich-Stuttgart 1956; Makkarî, Nefḫu’ṭ-ṭîb, I, 429; R. Dozy, Histoire des musulmans d’Espagne, Leiden 1932, s. 220; a.mlf., Spanish Islam, s. 640; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 179; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭavâʾif münẕü ḳıyâmihâ ḥatte’l-fetḥi’l-Murâbıṭî, Kahire 1408/1988, s. 45-46, 152-153, 155-156; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 84, 121, 127, 129; F. Maillo, Cronica anonima de los Reyes de Taifas, Madrid 1991, s. 27-28; M. J. Viguera, Los reinos de taifas y las invasiones magrebies, Madrid 1992, s. 121-123; E. Lévi-Provençal, “ʿAbbādids” EI² (İng.), I, 5-6.

Marıa-Paz Torres-Palomo

İBN HİBBÂN

(ابن حبّان)

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965)

Hadis ve fıkıh âlimi.

277'de (890) bugünkü Afganistan'ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan Büst'te doğdu. Arap kabilelerinden Temîm'e mensup olduğu için Temîmî nisbesiyle de anılır. İlk öğrenimini Büst ve çevresinde yaptı. Yirmi üç yaşlarında iken tahsil maksadıyla Taşkent'teki İsbîcâb'dan başlayarak Horasan, Mâverâünnehir, Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve İskenderiye'ye kadar uzanan bir seyahat gerçekleştirdi; başta hadis olmak üzere fıkıh, Arap dili, kelâm, felsefe, tıp ve ilm-i nücûm alanlarında birçok hocadan faydalandı ve âlî isnadla rivayet imkânı buldu. Basra'da en yaşlı hocası muhaddis, edip ve tarihçi Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî ile Zekeriyyâ es-Sâcî, Mısır'da Nesâî, Musul'da Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Nesâ'da Hasan b. Süfyân, Harran'da Ebû Arûbe, Buhara'da Büceyrî, Nîşâbur'da Muhammed b. İshak es-Serrâc gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Nîşâbur'da kendisinden hadis ve fıkıh dersleri aldığı İbn Huzeyme'nin metodunu benimsedi. Ayrıca Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Ebü'l-Abbas ed-Degūlî, İbn Ebû Dâvûd, İbn Cevsâ ve İbn Ebû Hâtim'den faydalandı. Dârekutnî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ahmed en-Nûkātî, Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî, Târîḫu Buḫârâ müellifi olup Guncâr diye anılan Muhammed b. Ahmed el-Buhârî gibi âlimler onun talebeleri arasında yer aldı.

Eserleriyle olduğu kadar takvâsıyla da tanınan İbn Hibbân'ı Sâmânoğulları emîrleri Semerkant, Nesâ ve daha başka yerlere kadı tayin etmişlerdir. Sâmânî Emîri Ebü'l-Muzaffer, Semerkant'ta hadis talebeleri için İbn Hibbân'ın adına bir suffe yaptırmış, İbn Hibbân da burada 330 (941-42) yılına kadar hadis ve fıkıh okutmuştur. 334 (945-46) ve 337'de (948-49) Nîşâbur'da imlâ meclisleri kurarak hadis dersleri vermiş, kendi adına yaptırılan hankahta bazı eserlerini yazdırmıştır. Nîşâbur'daki ilk imlâ

meclisinde henüz on üç yaşındaki Hâkim en-Nîsâbûrî'yi müstemlî olarak çalıştırdığı bilinmektedir.

İbn Hibbân'ı kıskanan bazı kimseler onun nübüvveti ilim ve amelden ibaret saydığını ileri sürmüşlerse de Zehebî, büyük bir imam kabul ettiği İbn Hibbân'ın peygamberlikle ilgili görüşünün yanlış anlaşıldığını belirtmiştir. Ona göre İbn Hibbân ilim ve amel sahibi olmayan kimsenin peygamber olamayacağını söylemiş, bu iki özelliğin peygamberde en mükemmel şekilde bulunduğunu ifade etmiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 507-508). İbn Hacer de bu konuda İbn Hibbân'ı savunmuş, onun gibi sağlam inançlı bir âlimin nübüvvetin müktesep olduğu yönündeki felsefî mânayı kastetmediğini belirtmiştir (Lisânü'l-Mîzân, V, 114). İbn Hibbân, Sîstan'da bulunduğu sırada Müşebbihe taraftarlarınca da kelâm ve felsefeyle meşgul olduğu ileri sürülerek zındıklıkla itham edilmiş, katli için halifeden emir istendiği söylenmiştir. Bunun üzerine Sîstan'ı terkeden İbn Hibbân Semerkant'a sığınmış, aynı çevreler tarafından orada da rahatsız edilince Semerkant'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Sübkî'ye göre ise Sîstan'dan sürüldüğü belirtilen İbn Hibbân değil Mücessime'den olduğu söylenen Hâce Abdullah-ı Herevî'dir. İbn Hibbân 21 Şevval 354'te (20 Ekim 965) Büst'te vefat etti ve evinin yakınındaki hadis medresesinde defnedildi.

Kaynaklarda "hadis hâfızı, Horasan'ın hadis şeyhi" gibi ifadelerle anılan ve hadislerin sıhhatini belirleme, hadis râvilerini cerh ve ta'dîl etme konularındaki çalışmalarıyla tanınan İbn Hibbân, râvilerin sıdk ve adaletinin tamamlanmasında onların ilim sahibi olmalarını şart koşmuş, fakih olmayan sika râvinin ezberinden rivayet ettiği hadisleri hadisin metninde hata yapabileceği için, sika bir fakihin ezberinden yaptığı rivayetleri de senedde yanılabileceği ihtimaliyle sakıncalı görmüş, cerhedildiği bilinmeyen her şahsı, râvisi âdil olmak şartıyla âdil sayıp rivayetlerini el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'ine almış, mezhebinin propagandasını yapan bid'atçıların rivayetleriyle ihticâc edilemeyeceğini ileri sürmüştür. İbn Hibbân'ın râvilerin ta'dîlinde müsamahakâr olduğu, cerhe yönelik tenkitlerde ise sert davrandığı belirtilmektedir. Kendisi râvileri cerhederken çok ihtiyatlı davrandığını, bir kimseyi sika veya zayıf olarak nitelediği takdirde onun böyle olduğuna dair elinde sağlam deliller bulunduğunu söylese de İbn Hibbân'ın bu nitelendirmeleri bazı hadis imamlarınca dikkate alınmamıştır. Zehebî, İbn Hibbân'ı cerh konusunda aşırı davrandığı

ve âni karar verdiği için eleştirmiş, İbn Hacer de kendisine bazı râvilerin cerhi hususunda benzer tenkitler yöneltmiştir. Talebesi Hâkim en-Nîsâbûrî hocasının hadis, fıkıh, lugat ve vaaz alanlarındaki üstün bilgisine işaret etmiş, Hatîb el-Bağdâdî onun hâfız, sika ve derin anlayış sahibi olduğunu belirtmiş, Yâkūt ise kendisini asrın imamı ve allâme diye övmüştür.

Eserleri. 1. el-Müsnedü's-ṣaḥîḥ* ʿale't-teḳāsîm ve'l-envâʿ (Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân, es-Sünen, et-Teḳāsîm ve'l-envâʿ). Klasik tasnif metotlarından farklı olarak emirler, nehiyler, haberler, mubahlar ve Peygamber'in fiilleri şeklinde beş bölüm halinde düzenlenen ve sahih hadisler yanında hasen hadisleri de ihtiva eden eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Abdülmuhsin el-Yemânî tarafından yayımlanan eseri (I-III, Medine, ts.), İbn Balabân (ö. 739/1339) el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân adıyla bablara göre yeniden düzenlemiştir (I-IX, Beyrut 1407/1987). 2. eb-Biḳāt* (Târîḫu's-s̱iḳāt, es̱-S̱iḳāt mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve etbâʿi't-tâbiʿîn). Râvileri tanıtan alfabetik bir eserdir. Giriş bölümünde Hz. Peygamber'in hayatı ve gazveleri kısaca anlatılmış, 335 (946-47) yılına kadar gelen halife ve meliklerin iktidar dönemlerinin özet halinde tarihçesi verilmiştir. Eser Muhammed Abdülmuîd Han'ın yönetiminde Muhammed Abdürreşîd tarafından yayımlanmıştır (I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983). 3. Târîḫu'ṣ-ṣaḥâbe ellez̠îne ruviye ʿanhüm el-aḫbâr (Esâmî aṣḥâbi'l-kirâm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbe, Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe). es̱-S̱iḳāt'ın sahâbe tabakası bölümünden ibaret olan ve 1608 sahâbînin biyografisini ihtiva eden eseri Bûrân ed-Dannâvî neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). 4. Kitâbü (Maʿrifeti)'l-mecrûḥîn mine'l-muḥaddis̱în ve'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn (Kitâbü'l-Mecrûḥîn, Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ, Kitâbü'l-Cerḥ ve't-taʿdîl). Rivayetleri tenkit edilen râvilere dair alfabetik bir eser olup giriş bölümünde cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin tarihçesi özetlenmiş, yirmi çeşit cerh sebebi hakkında geniş bilgi verilmiştir. Râvilerin hangi sebeplerle cerhedildiğini belirten eser zayıf ve mevzû hadisleri tanımada önemli bir kaynaktır. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ında geniş ölçüde faydalandığı eseri Hâfız Azîz Bey el-Kādirî en-Nakşibendî

(I-II, Haydarâbâd-Dekken 1390/1970) ve Mahmûd İbrâhim Zâyed (I-III, Halep 1395-1396/1975-1976) yayımlamış, Rebî' Ebû Bekir Abdülbâkī eser için Fihrisü Kitâbi'l-Mecrûḥîn ve'ḍ-ḍuʿafâʾ adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1992). İbn Hibbân'ın kitaptaki 423 râviyle ilgili bazı görüşlerini

tenkit ve tashih eden Dârekutnî'nin çalışmasını da Halîl b. Muhammed el-Arabî Taʿlîḳātü'd-Dâreḳutnî adıyla neşretmiştir (Kahire 1414/1994). İbnü'lKayserânî, Kitâbü'l-Mecrûḥîn'deki 1139 hadisi başlangıçlarına göre alfabetik olarak sıralamış, eseri İmâdüddin Ahmed Haydar Kitâbü Maʿrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (Beyrut 1406/1985) ve Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefî daha güzel bir tahkikle Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ eṭrâfü eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Mecrûḥîn li'bn Ḥibbân (Riyad 1415/1994) adıyla yayımlamıştır. 5. Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ. Ahlâkî ve edebî konuların âyet, hadis, şiir, hikmetli sözler ve hikâyelerle edebî bir üslûpta işlendiği bir çeşit vaaz ve nasihat kitabıdır. Eser Mustafa es-Sekkā'nın tashih ve notlarıyla Kahire'de (1328/1911, 1347/1928, 1374/1955), ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Muhammed Abdürrezzâk Hamza ve Muhammed Hâmid el-Fıkī'nin tahkikiyle Beyrut'ta (1395/1975, 1397/1977) neşredilmiştir. 6. Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (ve aʿlâmü ʿulemâʾi'l-aḳṭâr). es̱-S̱iḳāt'taki sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiînden daha çok fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat ilimlerinde meşhur olan, ibadet ve zühd yönüyle de ün kazanan 1602 şahıs yaşadıkları şehir ve bölgelere göre kısa biyografileriyle, yer yer rivayet ehliyetlerine de işaret edilerek tanıtılmıştır. Eser Manfred Fleischhammer'in tashihleriyle basılmış (Wiesbaden 1379/1959), ayrıca Merzûk Ali İbrâhim tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1987; Mansûre 1411/1991). 7. es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḫbârü'l-ḫulefâʾ. İbn Hibbân'ın es̱-S̱iḳāt'ından derlenerek meydana getirilen eseri Hâfız Azîz Bey el-Kādirî en-Nakşibendî ile diğer bazı âlimler yayımlamışlardır (Beyrut 1407/1987). Hâlid Abdurrahman el-Akk'in Ḳıṣṣatü's-sîreti'n-nebeviyye adıyla neşrettiği eser de (Dımaşk 1990) bu kitap olmalıdır. 8. Muḫtaṣar fi'l-ḥudûd (Sezgin, I, 191). 9. Ḥadîs̱ü'l-aḳrân (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 53/1).

İbn Hibbân'ın kendi kitaplarında ve çeşitli kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Vaṣfü'l-îmân ve şuʿabihî (İman ve imanın kısımları konusunda kaleme alınmış ilk eser olmalıdır), Delâʾilü'n-nübüvve, el-Faṣl beyne'n-naḳale, ʿİlelü'l-aḫbâr, ʿİlelü ḥadîs̱i'z-Zührî (yirmi cüz), ʿİlelü ḥadîs̱i Mâlik b. Enes (on cüz), ʿİlelü Menâḳıbi Ebî Ḥanîfe (on cüz), Kitâbü mâ inferede bihî ehlü'l-Medîne mine's-sünen (on cüz), Mekkeli ve Horasanlılar'ın infirâd ettikleri hadislere dair beşer cüzlük, Iraklılar'ın infirâd ettikleri hadislere dair on cüzlük üç eseri, Envâʿu'l-ʿulûm ve evṣâfühâ (otuz cüz), Fuṣûlü's-sünen, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî, Şerâʾiṭu'l-aḫbâr,

et-Tenbîh ʿale't-temvîh (hadis imamlarının Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitleri). İbn Hibbân, ölümünden önce bütün kitaplarını hadis medresesine ve dışarıdan gelecek hadis talebelerinin kalabilecekleri misafirhane haline getirdiği "dârülilim" adıyla anılan Büst'teki evine vakfetmiş, bunların masraflarını karşılayacak vakıf gelirleri de bırakmıştır. Burada istinsah çalışmaları yapıldığı, kitapların korunması için bir vasî tayin ettiği ve eserlerin kütüphanenin dışına çıkarılmamasını şart koştuğu bilinmekte, fakat bir asır sonra onun kitaplarından geriye çok azının kaldığı anlaşılmaktadır.

Muhalifleri İbn Hibbân'ın Karmatîler'e dair bir kitap yazarak Sâmânoğulları emîrlerinden Ebü't-Tayyib el-Musabî'ye takdim ettiğini ve bu sayede Semerkant kadılığına getirildiğini iddia etmişlerse de onun eserlerinin zikredildiği listelerde böyle bir kitap yer almamaktadır. İbn Hibbân'a nisbet edilen diğer bir eser de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunduğu (nr. 1910) ileri sürülen bir tefsir olup (a.g.e., I, 191) bu eserin, Ebü'l-Leys es-Semerkandî tefsirinin Zümer sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmının bir nüshasından ibaret olduğu tesbit edilmiştir (Yaka, sy. 1 [1996], s. 151-152).

Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî feylesûfi'l-cerḥ ve't-taʿdîl adlı çalışmasında (Dımaşk 1415/1995) onun el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'ini incelemiş, Mustafa Işık da İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Kayseri]). Adâb b. Mahmûd el-Hameş Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî ve menhecühû fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (1406, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ed-dirâsâtü'l-ulyâ eş-şer'iyye) ve Yüksel Çelik İbn Hibbân ve Hadis İlmindeki Yeri (1993, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut 1404/1984, İbn Balabân'ın girişi, s. 106; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 10-46; a.mlf., el-Mecrûḥîn (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep 1395-96/1975-76, neşredenin girişi, I, e-£a;, ayrıca bk. I, 40, 58, 59, 192, 193, 197, 288, 306; II, 73, 209, 249; III, 64; a.mlf., eṡ-Ṡiḳāt, I, 1-2,13; III, 63; a.mlf., Meşâhîr, s. 159; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 204, 209, 210; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, I, 182, 245; II, 237; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 415-419; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 115-118; a.mlf., ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, Kahire 1326, s. 137; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 122; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 920-924; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 92-104; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 228, 274; III, 506-508; IV, 7, 8; Safedî, el-Vâfî, II, 317-318; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 131-135; a.mlf., Ḳāʿide fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1398/1978, s. 31-32; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 259; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 159; V, 112-115; VI, 74; a.mlf., el-Ḳavlü'l-müsedded, Haydarâbâd-Dekken 1319, s. 32-33, 38-39; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Kahire 1307, s. 31, 32; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 207; II, 131, 224; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 277, 437, 463, 521-522; II, 1003, 1075, 1087, 1096, 1162, 1400, 1407, 1888, 2013; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 44-45; Brockelmann, GAL Suppl., I, 273-274; a.mlf., "İbn Hibbân", İA, V/2, s. 753; Sezgin, GAS, I, 189-191; Muhammed Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kahire 1388/1968, s. 86; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 148-151; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 164-169; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 133-135; Es'ad Sâlim Kayyim, ʿİlmü ṭabaḳāti'l-muḥaddiṡîn, Riyad 1415/1994, s. 160-164; Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî, Dımaşk 1415/1995, tür.yer.; Mehmet Ali Sönmez, İbn Hibbân ve Cerh-Tadil Metodu, İstanbul, ts. (Umran yayınları), s. 3, 19, 29, 117-133; a.mlf., "İbn Hibbân ve Ona Nisbet Edilen Tefsir", Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Konya 1990, s. 93-104; İsmail Cerrahoğlu, "İbn Hibbân ve Tefsiri", AÜİFD, XIX (1973), s. 49-58; Nûrullah Kisâî, "İbn-i Ḥibbân-ı Büstî: Taḥṣîlât, Seferhâ, Âṡâr-ı ʿİlmî ve Ḫidemât-ı Âmûzeşî", Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, X/1-2, Tahran 1374 hş., s. 69-81; Muhammed Accâc el-Hatîb, "el-Ḥâfıẓ el-İmâm Ebû Ḥâtim el-Büstî: Faḳīhen uṣûliyyen", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye, sy. 10, Dubâi 1415/1995, s. 11-55; Eyüp Yaka, "İbn Hibbân ve Ona İzafe Edilen Tefsir",

Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 151-156; J. W. Fück, “Ibn Ḥibbān”, EI² (İng.), III, 799; Ali Refîî, “İbn Ḥibbân”, DMBİ, III, 303-305; Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, “İbn Ḥibbân”, Mevsûᶜatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 219-222.

Mehmet Ali Sönmez

İBN HİCCE

(ابن حجّة)

Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434)

Memlükler dönemi edip ve şairi.

767'de (1366) Hama'da doğdu. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra ipekçilik ve düğmecilik işleriyle meşgul oldu. Bu sebeple "düğmeci" anlamına gelen Ezrârî nisbesiyle de anılır. Ardından tahsil için gittiği Hama'da Alâeddin el-Kadâemî, Şeyh Şemseddin el-Heytî, İzzeddin Ali b. Hüseyin el-Mevsılî ve Ebû Bekir İbnü'l-Haysemî el-Hanefî gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Bunlar arasında özellikle Alâeddin el-Kadâemî'nin halk şiiri alanındaki geniş bilgisinden faydalanan İbn Hicce başlangıçta zecel ve mevâliyyâ gibi halk şiiri türlerinde manzumeler yazdı. Daha sonra Hama'nın ileri gelenleri ve âlimleri için kasideler kaleme aldı. Dımaşk Kadısı Burhâneddin İbn Cemâa'ya 790 (1388) yılından önce yazıp gönderdiği methiyesiyle büyük şöhret kazandı.

İbn Hicce Dımaşk, Halep, Trablusşam ve Kahire'ye birçok seyahatte bulundu. 791 (1389) yılında Kahire'de vezir ve şair Fahreddin İbn Mekânis ve oğlu Mecdüddin, İbn Haldûn, İbn Hacer el-Askalânî, Dımaşk'ta Makrîzî gibi dönemin önde gelen şahsiyetleriyle tanıştı. Dostu ve hemşehrisi Nâsırüddin Muhammed İbnü'l-Bârizî, Mısır Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Seyfeddin el-Mahmûdî'nin sır kâtibi olunca onu Dîvân-ı İnşâ kâtipliğine tayin etti (815/1412). Sultanın yakınları arasına girmeyi başaran İbn Hicce uzun süre bu görevde kaldı. Hâmisi Nâsırüddin İbnü'l-Bârizî'nin ölümünden (823/1420) sonra yerine geçen oğlu Kemâleddin İbnü'l-Bârizî zamanında da aynı görevi sürdürdü. 830'da (1426) Hama'ya dönerek telifle meşgul olmaya başladı. Teʾhîlü'l-ġarîb adlı eserini 835'te (1431-32) burada tamamladı. 15 Şâban 837'de (27 Mart 1434) Hama'da vefat etti.

İbn Hicce kendine aşırı derecede güvenen, başka şair ve müelliflere tepeden

bakan bir kişiliğe sahipti. Kaynaklarda bu yüzden çok sayıda hasmı olduğu, hatta talebesi Muhammed b. Hasan en-Nevâcî’nin onun aleyhinde el-Ḥücce fî seriḳâti İbn Ḥicce adlı bir eser yazdığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. el-Bedîʿiyye. Safiyyüddin el-Hillî ile İzzeddin el-Mevsılî’nin bedîiyyelerine nazîre olmak üzere Hz. Peygamber için kaleme aldığı, 147 bedîî sanatı içeren 142 beyitlik kasidedir. Müellif, Nâsırüddin İbnü’l-Bârizî’nin isteği üzerine Bûsîrî’nin Ḳaṣîdetü’l-bürde’siyle aynı vezin ve kafiyede yazdığı manzumeyi Taḳdîmü Ebî Bekr adıyla şerhetmiştir. Eser Osman b. Tâhir, Muhammed b. Îsâ İbn Kennân, Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Hûrî Bôlüs Avvâd tarafından da şerhedilmiş olup Avvâd’ın şerhi basılmıştır (el-ʿİḳdü’l-bedîʿ fî fenni’l-bedîʿ, Beyrut 1881). el-Bedîʿiyye ve şerhi kendisinden sonra kaleme alınan bu tür eserleri büyük ölçüde etkilemiştir. Süyûtî esere Tanẓîmü’l-bedîʿ fî medḥi’ş-şefîʿ adıyla bir nazîre yazmıştır. 2. Ḫizânetü’l-edeb ve ġāyetü’l-ereb. el-Bedîʿiyye’nin şerhidir. Asıl adı Taḳdîmü Ebî Bekr iken şerhin zengin muhtevası göz önüne alınarak Ebü’l-Vefâ Nasr el-Hûrînî (ö. 1291/1874) ve İbrâhim Abdülgaffâr gibi nâşirler tarafından Ḫizânetü’l-edeb olarak adlandırılmıştır. Eserin ilk baskısı (Bulak 1273), daha sonraki neşirleri (Kahire 1291, 1304) ve Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim tarafından yapılan ilmî neşri (Kahire, ts. [Mektebetü’l-Hancî]) bu adla yayımlanmıştır. İbn Hicce, 826’da (1423) tamamladığı bu şerhi 100 kadar kaynağa başvurarak hazırlamıştır. Eser bedîʿ türlerinin tanımı, türün tarihî seyri, ilgili âyet ve hadislerle çok sayıda şiir örnekleri ihtiva eder. Muhyiddin Abdülkādir b. Muhammed etTaberî (ö. 1033/1624), İbn Hicce’nin esere Taḳdîmü Ebî Bekr adını vermesini uygun bulmamış, bu konuda ʿAliyyü’l-ḥücce bi-teʾḫîri İbn Ḥicce adıyla bir tenkit kaleme almıştır. Ḫizânetü’l-edeb, Abdülhay İbnü’l-İmâd el-Hanbelî tarafından Şerḥu Ebi’l-Felâḥ adıyla ihtisar edilmiştir. 3. S̱emerâtü’l-evrâḳ (fi’l-muḥâḍarât). Kıssa, fıkra, ilginç haber, güzel cevap, atasözü ve seçme şiirlerden oluşan bir mecmua olup Harîrî’nin Dürretü’l-ġavvâṣ’ı, İbnü’l-Cevzî’nin İmtiḥânü’l-eẕkiyâʾ ve İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ı başta olmak üzere kırk kadar kaynaktan yapılmış seçmeleri ihtiva eder. İlk defa Râgıb el-İsfahânî’nin Muḥâḍaratü’l-üdebâʾsı kenarında yayımlanan eserin (Kahire 1287) daha sonra çeşitli baskıları yapılmış, son olarak Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire 1391/1971) ve Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. Esere İbrâhim b. Ali el-Ahdeb’in Teʾhîlü’l-ġarîb ve’ẕ-ẕeyl li-S̱emerâti’l-evrâḳ adıyla yazdığı zeyil

Kahire (1300) baskısında yer almaktadır. Kitaba Muhammed b. Muhammed es-Sâbık el-Hamevî de bir zeyil yazmıştır. Ya‘kūb Abdünnebî’nin bu zeyilden yaptığı seçmeleri Hâmid Abdülkādir neşretmiştir (Kahire 1392/1972). 4. Ẕeylü S̱emerâti’l-evrâḳ (Teʾhîlü’l-ġarîb). Nesir ve şiir seçmelerine ait olmak üzere iki bölümden oluşan zeyil aslıyla birlikte birkaç defa basılmıştır (Kahire 1287; nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1971; nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha, Beyrut 1403/1983). 5. Bulûġu’l-emel fî fenni’z-zecel. Zecel, müveşşah, mevâliyyâ, kâne ve kân, kūmâ gibi halk şiiri türlerine ait zengin örneklerle bunların açıklamalarını ihtiva eden eser Rızâ Muhsin el-Kureyşî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1394/1974). 6. Keşfü’l-lis̱âm ʿan vechi’t-tevriye ve’l-istiḫdâm. Tevriye ve türleriyle istihdam sanatlarını bol örnekle açıkladığı bu eserinde İbn Hicce’nin lafızdan ziyade anlama önem verdiği görülmektedir. Cinânü’l-cinâs adlı eserin müellifi Selâhaddin es-Safedî’nin, edebî sanatlarda lafzı öne çıkaran bir anlayışı benimsediğini söyleyen İbn Hicce, bu eseri onun Fażżü’l-ḫitâm ʿani’t-tevriye ve’l-istiḫdâm adlı kitabını yetersiz bulduğu için kaleme almıştır. Özellikle Kādî el-Fâzıl, İbn Senâülmülk, İbn Nübâte el-Mısrî ve Ali b. Muzaffer el-Vedâî’nin manzum ve mensur eserlerinden alınmış tevriye ve istihdam örneklerine geniş yer veren eser, aslında Ḫizânetü’l-edeb’deki ilgili bölümün müstakil kitap haline getirilmiş şeklidir (Beyrut 1312/1894). 7. S̱übûtü’l-ḥücce ʿale’l-Mevṣılî ve Ḥillî li’bn Ḥicce. İbn Hicce bu eseri, el-Bedîʿiyye ve onun şerhi olan el-Ḫizâne’sinin Safiyyüddin el-Hillî ve İzzeddin el-Mevsılî’nin bedîiyyelerinin taklidi olduğu yolundaki iddialara cevap olarak kaleme almıştır. Eserde üç bedîiyyeyi ve şerhini karşılaştırarak kendi bedîiyyesinin ve şerhinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan müellif İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin İbnü’d-Demâmînî ve Muhammed İbnü’l-Cezerî’nin onun bedîiyyesini diğer ikisine üstün tutan görüşlerine de yer vermiştir (İzmir Millî Ktp., nr. 1751). 8. Ḳahvetü’l-inşâʾ. Müellifin mektuplarından meydana gelen bir mecmuadır. “er-Resâʾilü’d-dîvâniyyât” ve “er-Resâʾilü’l-iḫvâniyyât” olmak üzere iki bölüme ayrılır. Mısır’da Dîvân-ı İnşâ’da kâtipken kaleme aldığı ilk bölümdeki mektupları, zamanın ileri gelen devlet ricâline hitap ettiği için tarih açısından da önemlidir. İkinci bölüm, Trablus’tan Mısır’a gittiği sırada İbnü’d-Demâmînî’ye yazdığı er-Risâletü’l-baḥriyye, 819’da (1416) Kādî el-Fâzıl ve İbn Nübâte’ye muâraza için yazdığı Risâletü vefâʾi’n-Nîl, edebî gücünü göstermek amacıyla kaleme aldığı

Risâletü's-sikkîn'i ile 791'de (1389) el-Melikü'z-Zâhir Berkuk tarafından yakılıp yıkılmış olan Dımaşk'ı görünce teessürlerini dile getirdiği ve Mısır'daki Vezir İbn Mekânis'e gönderdiği Yâḳūtü'l-kelâm fîmâ nâbe'ş-Şâm (Risâle li'bn Mekânis) adlı risâlelerinden oluşur. Ömer Mûsâ Bâşâ tarafından neşredilen eser (baskı yeri ve tarihi yok), S̱emerâtü'l-evrâḳ ve Teʾhîlü'l-ġarîb gibi eserlerin içinde de yayımlanmıştır. Ayrıca Yâḳūtü'l-kelâm'ı Ahmed Tarbîn de neşretmiştir (MMLADm., XXXI/4 [1376/1956], s. 611-630). 9. Bulûġu'l-murâd mine'l-ḥayevân ve'n-nebât ve'l-cemâd. Câhiz'in el-Ḥayevân'ı ile Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ında sadece hayvanlara dair bilgi ve şiirlere yer verilirken İbn Hicce, 829'da (1425) kaleme aldığı eserinde bunlara bitki ve değerli taşlarla ilgili olanları da ekleyerek alfabetik sıraya göre düzenlemiştir. 10. Bulûġu'l-merâm min Sîreti İbn Hişâm ve'r-Ravżü'l-ünüf ve'l-İʿlâm. İbn Hişâm'ın Sîret'i ile onun şerhleri olan er-Ravżü'l-ünüf (Süheylî) ve el-İʿlâm'ın (Ahmed b. Ömer el-Kurtubî) muhtasarıdır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3060). 11. Bürûḳu'l-Ġays̱ (ellez̠î insecem fî şerḥi Lâmiyyetü'l-ʿAcem). Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-ʿAcem kasidesine Selâhaddin es-Safedî'nin yazdığı el-Ġays̱ü'l-müseccem adlı şerhe eleştiri ağırlıklı hâşiyedir. 12. Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in meşhur kasidesinin şerhidir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1985). 13. Ezhârü'l-envâr. Kısa hikâye ve fıkra mecmuası olup yer yer şiir parçaları da ihtiva eder. 14. Mülteḳaṭâtü İbn Ḥicce. Varlık ve türleriyle ilgili bir eserdir. 15. Mecra's-sevâbıḳ. At tasvirlerine dair şiirlerden derlenen bir mecmuadır (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ, Cezayir 1974). 16. Taḫmîsü Ḳaṣîdeti'l-Bürde (li'l-Bûṣîrî) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3712). 17. Taġrîdü'ṣ-Ṣâdıḥ. Muhammed İbnü'l-Hebbâriyye'nin (ö. 504/1111) Kelîle ve Dimne tarzında kaleme aldığı eṣ-Ṣâdıḥ ve'l-Bâġım adlı 2000 beyitlik urcûzesinden seçmeleri ihtiva eder. 18. Taḥrîrü'l-Ḳīrâṭî. Burhâneddin el-Kīrâtî'nin divanından seçilmiş on iki kaside ve bazı kıtalardan oluşmaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 7729). 19. Zâviyetü Şeyḫi'ş-şüyûḫ. Hama şeyhüşşüyûhu Abdülazîz el-Ensârî'nin tevriyelerinden seçmeler olup meillifin Keşfü'l-lis̱âm adlı eserinin içinde de yer almaktadır. 20. Beyâżü'n-nebât. İbn Nübâte el-Mısrî'den seçme şiirler olmalıdır (TSMK, nr. 2355). 21. Emânü'l-ḫâʾifîn min ümmeti seyyidi'l-mürselîn. Hz. Peygamber için yazılan bir kasidedir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7934, vr. 50b-52a). 22. Lezḳatü'l-bayṭâr fî ʿaḳri İbni'l-ʿAṭṭâr. Şair Şerefeddin Yûsuf İbnü'l-Attâr'ın hicviyesine cevap olarak kaleme alınmıştır. 23. Reşfü'l-menhel(eyn). Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b.

Mahmûd b. Abdülkādir el-Cîlânî'nin bir kasidesinin tahmîsidir. 24. Dîvân (ed-Dîvânü'l-Ḥamevî, Cene'l-cenneteyn, eṡ-Ṡemerâtü'ş-şehiyye mine'l-fevâkihi'l-Ḥameviyye ve'z-zevâ᾽idi'l-Mıṣriyye) (Dımaşk 1929). Müellifin, bedîî sanatların ve özellikle tevriyenin yoğun biçimde kullanıldığı şiirlerinin çoğunu övgü, muâraza ve nazîreler oluşturur (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 18-19; Suppl., II, 9).

İbn Hicce'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Taḫmîsü's-Süheylî (Abdurrahman es-Süheylî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyye'sinin tahmîsi); Büyûtü'l-ʿaşere (İbn Nübâte el-Mısrî'nin beş kasidesine yazdığı muâraza olup eserin mukaddimesi Ḳahvetü'l-inşâ᾽da yer almaktadır); Ḳabûlü'l-beyyinât (İbn Nübâte, Burhâneddin el-Kīrâtî ve İbn Hicce'ye ait üç el-Ḳaṣîdetü't-tâ᾽iyye'nin mukayesesidir); Ḥadîḳatü Züheyr (Bahâ Züheyr'in şiirlerinden seçmeler olmalıdır); Nâḍıcü Ḳalâḳıs (İbn Kalâkıs'ın şiirlerinden seçmeler olmalıdır); Ḳaṭrü'n-nebâteyn (İbn Nübâte'den seçme şiirler veya ona nazîre olmalıdır); Leṭâ᾽ifü't-talṭîf (şiir, hikâye ve fıkra seçmelerini içeren bir mecmuadır); Nevâdirü'l-üdebâ᾽ (seçme şiirler mecmuası olmalıdır); es-Sîretü'ş-Şeyḫiyye (Mısır Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin biyografisidir).

BİBLİOGRAFYA:

İbn Hicce, Bulûġu'l-emel fî fenni'z-zecel (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureyşî), Dımaşk 1394/1974, neşredenin girişi, s. 11-37; a.mlf., Ṡemerâtü'l-evrâḳ (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, s. 7-14; a.e. (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1971, neşredenin girişi, s. 4-6; a.mlf., Ḫizânetü'l-edeb ve ġāyetü'l-ereb, Kahire 1304, s. 3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 233-234, 254, 336, 524; II, 1366, 1593; Brockelmann, GAL, II, 18-19; Suppl., II, 8-9; a.mlf., "İbn Hicce", İA, V/2, s. 753-754; a.mlf., "Ibn Ḥidjdja", EI² (İng.), III, 799-800; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 135-136; Mahmûd Rızk Selîm, Taḳıyyüddîn İbn Ḥicce el-Ḥamevî, Kahire 1962; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 791-793; a.mlf., el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1965, s. 362-363; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 839-844; Mahmûd er-Rebdâvî, İbn Ḥicce el-Ḥamevî, Dımaşk 1402/1982; Ali Ebû Zeyd, el-Bedîʿiyyât fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1403/1983, s. 93-95; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-aṣrü'l-memlûkî, Dımaşk 1409/1989, s. 582-597; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 163-166; Hulusi Kılıç, "Bedîiyyât",

DİA, V, 323; Meryem Sâdıkī, “İbn Ḥicce el-Ḥamevî”, DMBİ, III, 333-336.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBN HİCCÎ

(ابن حجّي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alâiddîn Hiccî b. Mûsâ es-Sa'dî ed-Dımaşkī (ö. 816/1413)

Muhaddis, tarihçi ve Şâfiî fakihi.

4 Muharrem 751'de (14 Mart 1350) Dımaşk'ta doğdu (Nuaymî, I, 139; İbn Tolun, I, 178). Kur'an'ı ezberledikten sonra başta babası olmak üzere Şemseddin İbn Kādî Şühbe ve Bahâeddin Ebü'l-Bekā Muhammed gibi âlimlerden fıkıh okudu. Hadis öğrenimini Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Râfi'in yanında tamamladı; ayrıca aralarında İmâdüddin eş-Şîracî, Ahmed b. İsmâil, İbnü'l-Mülakkın, Muhammed b. Humeyd'in de bulunduğu Kudüs, Medine, Ba'lebek ve Halep gibi şehirlerin muhaddislerinden icâzet aldı. Hadis ve fıkıh yanında tarihle de ilgilenerek Dımaşk'ın meşhur âlimlerinden biri oldu ve şehrin Şâfiî mezhebine bağlı medreselerinin çoğunda müderrislik yaptığı gibi kadı nâibliğini ve Emeviyye Camii'nin hatipliğini de yürüttü. Birçok defa Kahire'ye giderek hadis rivayet edip ders ve fetva verdi. Bu seyahatlerinin sonuncusunu, sekiz yıl sonra Memlük tahtına çıkacak olan o sıradaki Dımaşk Nâibi el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin Sultan el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkūk'a yolladığı mektubu götürmek için yaptı. Bu arada Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî ile karşılaştı ve onun Taġlîḳu't-Ta' lîḳ adlı kitabını ezberledi. Dımaşk'a döndükten sonra kadılığı bıraktı; kendisine birçok defa kādılkudâtlık makamının teklif edilmesine rağmen kararından vazgeçmedi ve geri kalan ömrünü ibadetle ve kitap yazmakla geçirdi. Öğrencileri arasında Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe ve oğlu Bedreddin İbn Kādî Şühbe de bulunmaktadır.

Eserleri. ez-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi İbn Kes̱îr (Târîḫu İbn Ḥiccî). İbn Hiccî'ye "müerrihu'l-İslâm" denilmesine yol açan en önemli çalışmasıdır; 741 (1340) yılından itibaren ay ay olaylar hakkında bilgi verip her ay vefat eden meşhur şahsiyetleri tanıtır. İbn Hiccî, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye

adlı tarihine zeyil olarak hazırladığı kitabında 741-747 (1340-1346) ve 769-816 (1368-1413) yılları arasındaki olayları konu edinmiş, eksik kalan 748-768 (1347-1367) yılları arasının yazılmasını ise öğrencisi Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'den istemiştir; o da bu kısmı ve 816'dan (1413) 840 (1437) yılına kadar meydana gelen olayları ekledikten sonra

zeyli yeniden kaleme almıştır (İbn Kādî Şühbe, IV, 13; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1122-1123). İbn Hacer'in İnbâʾü'l-ġumr'u yazarken çok faydalandığı bu eserden İbn Tolun et-Târîḫu't-teẕyîl adıyla bahseder (el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye, I, 181). Kitabın yazma nüshası ilk bulunduğunda (Berlin Staatsbibliothek, nr. 9458) İbn Hacer el-Askalânî'ye nisbet edilmiş, daha sonra Wilhelm Ahlwardt eserin İbn Hiccî'ye ait olduğunu ortaya koymuştur (Verzeichnis, IX, 65-66). Muhtemelen iki cilt hacmindeki kitabın II. cildini oluşturan bu nüsha, 769-815 (1368-1412) yılları arasındaki olayları ve vefeyât konularını içermektedir; ancak 805-808 (1402-1406) yılları arası eksiktir.

İbn Hiccî'nin diğer eserleri zamanımıza ulaşmamış olup kaynaklardan onun geleneğe uyarak hadis aldığı hocalarının ve okuduğu ders kitaplarının isimlerini el-Muʿcem adlı eserinde bir araya getirdiği, zamanındaki Dımaşk medreseleri hakkında kaleme aldığı ed-Dâris min aḫbâri'l-medâris adlı kitabında bu medreseleri kurup vakfeden kimselerle oralarda ders veren âlimlerin hayat hikâyelerini anlattığı, Şemseddin İbn Abdülhâdî'nin el-Muḥarrer adlı eserinin bazı bölümlerini şerhettiği, bir reddiyede İsnevî'nin el-Mühimmât ve'l-elġāz adlı eserindeki birçok yanlışı ortaya koyduğu ve ilimlerin faydaları üzerine Cemʿu'l-müfteriḳ adlı bir eserle hocası İbn Râfi'in Vefeyât'ına bir zeyil yazdığı öğrenilmektedir (Nuaymî, I, 143; İbnü'l-İmâd, VII, 117). Bazan İbn Hacer el-Askalânî'ye nisbet edilmekle birlikte yazma nüshalarının çoğunda müellifi Zeynülkudât Ahmed b. Muhammed el-Hiccî (el-Hacerî) olarak kaydedilen el-Münebbihât ʿale'l-istiʿdâd li-yevmi'l-mîʿâd adlı eserin de İbn Hiccî'ye ait olması muhtemeldir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 481; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, I, 394-395).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, IV, 12-14; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 3; VII, 121-124; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 310-311; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 138-143; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, I, 178-182; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 277; II, 1122-1123; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 116-118; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 65-66; Brockelmann, GAL, II, 63; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 105; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 229-230; Abdüssettâr eş-Şeyh, el-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Dımaşk 1412/1992, s. 481; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Beyrut 1417/1997, I, 394-395; Muhammed Abd-i Alî, "İbn Ḥiccî", DMBİ, III, 336-338.

Sabri Hizmetli

İBN HİDÂYETULLAH

(bk. MUSANNİF).

İBN HİLÂL el-MAKDİSÎ

(ابن هلال المقدسي)

Ebû Mahmûd Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hilâl el-Makdisî (ö. 765/1364)

Muhaddis.

714'te (1314) Kudüs'te doğdu. Sûfî İbrâhim el-Havvâs'ın (ö. 291/903) soyundan geldiği için Havvâsî nisbesiyle de anılır (Zehebî, s. 33). Kudüs, Dımaşk ve Kahire gibi ilim merkezlerinde hadis öğrendi ve bu sahada temayüz etti. Zehebî'den İbn Mâce'nin es-Sünen'ini okudu; İbn Seyyidünnâs, Birzâlî, Alâî ve Zeynüddin el-Irâkī'den ders aldı. Memlükler döneminde Şam valiliği yapan Tenkīz'in 729'da (1329) Kudüs'te inşa ettirdiği Tenkīziyye Medresesi'nde Alâî'nin ölümünden (761/1359) sonra hadis hocalığına başladı ve hayatının sonuna kadar görevini sürdürdü. Bu medresede hadis hocalığı yapmak için âlî rivayetleri semâ yoluyla almanın ve onları iyi zaptetmenin şart olduğu (Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, III, 17) göz önüne alınırsa İbn Hilâl'in hadis ilmindeki yerinin önemli olduğu anlaşılır. Şâfiî fukahasından olduğu belirtilen ve fazilet sahibi bir âlim olarak nitelendirilen İbn Hilâl el-Makdisî, Rebîülâhir 765'te (Ocak 1364) Mısır'da vefat etti. İbn Hacer ise onun Kudüs'te öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. Müs̱îrü'l-ġarâm ilâ ziyâreti'l-Ḳuds ve'ş-Şâm. 23 Şâban 752'de (15 Ekim 1351) Kudüs'te tamamlanan eser, Filistin tarihi ve Kudüs'ün fazileti hakkında telif edilen ilk önemli kaynaklardan olup birinci kısmında Şam'ın sınırları ve faziletleri, ikinci kısmında Mescidi Aksâ ile ilgili tarihî bilgiler ve onun faziletleri anlatılmaktadır. Muhammed b. Ammâr b. Muhammed el-Mâlikî eseri Müntehe'l-merâm fî taḥṣîli Müs̱îri'l-ġarâm adıyla ihtisar etmiştir. Kemâleddin es-Süyûtî ile Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin geniş ölçüde faydalandığı kitabın 5-7. fasıllarını ilk defa Guy Le Strange İngilizce tercümesiyle birlikte (bk. bibl.), daha sonra Ahmed el-Hâlidî (Yafa 1946) ve Ahmed el-Hâtimî (Beyrut 1415/1994) tamamını neşretmişlerdir. Müs̱îrü'l-ġarâm'ın kaynakları ve muhtevasıyla ilgili bir çalışma da Conrad

Koening tarafından yapılmıştır (Islamic Geography, LXXIV, 147-177). 2. el-Mişbâḥ fi'l-cemʿ beyne'l-Eẕkâr ve's-Silâḥ. Nevevî'nin el-Eẕkâr'ı ile İbnü'l-İmâm'ın Silâḥu'l-müʾmin fi'd-duʿâʾ ve'ẕ-ẕikr adlı eserlerinden seçme dua ve zikirleri ihtiva etmekte olup yazma nüshalarından biri Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1193), bir diğeri Berlin'de (nr. 3705) bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 162). 3. İntihâʾü's-senen ve'ktifâʾü's-Sünen. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i üzerine yapılan bir şerhtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1006). 4. İktifâʾü'l-minhâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc (a.g.e., I, 136). 5. ʿUcâletü'l-ʿâlim min kitâbi'l-Meʿâlim. Hattâbî'nin Meʿâlimü's-sünen'inin muhtasarıdır (a.g.e., II, 1005). 6. İfhâmü'l-mümârî bi-aḫbâri Temîm ed-Dârî. Temîm ed-Dârî'nin Kudüs'e seyahatle ilgili rivayetlerini doğrulamak amacıyla yazılmıştır (Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, III, 370).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hilâl el-Makdisî, Müs̱îrü'l-ġarâm ilâ ziyâreti'l-Ḳuds ve'ş-Şâm (nşr. Ahmed el-Hâtimî), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 20-40; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M.Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 33; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 242; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 148-150; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Kahire 1283/1866, II, 499-550; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 136; II, 1005, 1006, 1589, 1707; Brockelmann, GAL, II, 162; Suppl., II, 162; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 216; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 62-63; Conrad Koening, "Der Kitāb muṭīr al-ġarām ilā zijāra al-Ḳuds wa'š-Šamdes Šihābeddīn Abū Maḥmūd Aḥmed al-Muḳaddasī", Islamic Geography (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, LXXIV, 147-177; Guy Le Strange, "Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî, Extracts Re-Translated", JRAS, sy. 19 (1887), s. 247-305 (aynı makale için bk. Islamic Geography [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt 1993, LXXIII, 139-199); Mv.Fs., I, 106; el-Mevsûʿatü'l-Filisṭîniyye, Beyrut 1990, II, 611-612; III, 14, 17, 337, 370; VI, 810.

Nuri Topaloğlu

İBN HİNDÛ

(ابن هندو)

Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ahmed b. el-Hasen b. el-Hasen b. Hindû (ö. 423/1032)

Filozof, hekim, şair ve devlet adamı.

Lakabına bakılarak İbn Hindû'nun Hint menşeli olduğunu (Meyerhof, s. 95) yahut Hindûcân beldesine mensup bulunduğunu ileri sürenler olmuşsa da Arap

soyundan geldiği ve Kum şehrinde doğduğu bilinmektedir. Kendisinin Hintliler'den (Hünûd) "şehre gelen yabancılar" şeklinde söz etmesi de (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 157) onun Arap asıllı olduğunu göstermektedir; ayrıca altı kuşak sülâlesinde Hint menşeli bir isme rastlanmamaktadır. Eğer bu iddialar doğru olsaydı nisbesinin İbn Hindî yahut İbn Hindûcânî olması gerekirdi. Esasen İbn Hindû nisbesi bugün hâlâ Araplar arasında kullanılmakta olup (İbnü'z-Zübeyr v.dğr., Muʿcemü esmâʾi'l-ʿArab, II, 1831) Araplar'ın kız çocuklarına verdiği Hind isminden gelmektedir (a.mlf.ler, Sicillü esmâʾi'l-ʿArab, IV, 2572). Soylu olması durumunda çocuğun isminin anneye nisbet edilmesi, Câhiliye şairi Amr b. Hind'in adında olduğu gibi Araplar arasında eski bir âdetti. İbn Ebû Usaybia İbn Hindû'yu "seyyid" lakabıyla anmaktadır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 429). Muhtemelen İbn Hindû Kûfe'den gelip Kum'a yerleşen Kureyşli bir aileye mensuptur.

Çocuk yaşta ailesiyle birlikte Rey'e göç eden İbn Hindû on sekiz-on dokuz yaşlarına kadar bu şehirde yaşamış ve dil, edebiyat, tarih, İsnâaşeriyye akaidi alanlarındaki ilk tahsilini burada yapmıştır. Tenûhî onun Rey'de Adudüddevle'ye divan kâtipliği yaptığını belirtmektedir (Nişvârü'l-muḥâḍara, IV, 58). İbn Hindû'nun bu ilk işini on sekiz-on dokuz yaşlarında üstlendiği, Büveyhî Hükümdarı Rüknüddevle'nin Rey'i Sâmânîler'in elinden 342 (953) yılı dolaylarında aldığı (İbnü'l-Esîr, V, 243, 246) ve ailenin de aynı yıl Rey'e göç ettiği göz önüne alınırsa yaklaşık 335'te (946-

47) doğduğu ileri sürülebilir. 353 (964) yılına kadar Rey'de kalan İbn Hindû o yıl yeni bir kâtiplik görevi almak üzere Errecân'a gitti. 369'da (979-80) tekrar Rey'e döndü. Burada hizmetinde bulunduğu Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile iyi ilişkiler kurdu. Fakat daha sonraki dönemde işini ve mevkiini kaybederek yoksulluk içine düştü. Zira Fahrüddevle'nin 373 (983-84) yılında Rey'de iş başına geçmesiyle Sâhib b. Abbâd birçok kâtibe işten el çektirmişti.

İbn Hindû işsiz kaldıktan sonra Rey'i terkedip Nîşâbur'a gitti. Burada dönemin en büyük filozoflarından Ebü'l-Hasan el-Âmirî'den felsefe ve mantık okudu. 375'te (985-86) Bağdat'a giderek İbnü'l-Humâr (İbnü'l-Hammâr) diye bilinen Ebü'l-Hayr Hasan b. Süvâr'dan tıp ve felsefe tahsil etti, onun en iyi öğrencilerinden biri oldu (İbn Ebû Usaybia, s. 430). Bu iki sima tıp ve felsefede doğrudan etkilendiği filozoflardı. 380 (990) yılında Bağdat'tan Nîşâbur'a dönen İbn Hindû burada Kābûs b. Veşmgîr'in hizmetine girdi. 383'te (993) Kābûs'un saflarında savaşa katıldı; Cürcân ve Taberistan'ı yeniden ele geçirme mücadelesinde onu hem kalemi hem de kılıcıyla destekledi. 391 (1001) yılına kadar Cürcân'da kaldı. Cürcân'da umduğunu bulamayınca Şîraz'daki Bahâüddevle b. Adudüddevle'nin hizmetine girmeye çalıştıysa da istediği görevi defalarca hicvettiği İbn Abdân aldı. İbn Hindû'nun 391-400 (1001-1010) yılları arasındaki dönemi hakkında bilgi yoktur.

402-403 (1011-1012) dolaylarında Bağdat'a dönen İbn Hindû, Fahrülmülk ile ilişki kurmaya ve bir kâtiplik görevi almaya uğraştı. Çeşitli meclislerde kâtiplik günlerinden kalma özel cübbeyle bulunarak tecrübesi hakkında olumlu izlenimler yaymak istediği kaydedilmektedir. Bu esnada edebiyat, mantık, matematik ve metafizik alanındaki çalışmalarıyla ün yapmış bulunan Ebû Saîd el-Urmevî ile de görüşmüş olması muhtemeldir (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 136).

Kābûs'un 403 (1012-13) yılında öldürülmesinden sonra iş başına oğlu Minûçihr'in geçmesi üzerine İbn Hindû Cürcân'a gitti ve sultanla yakınlık kurmaya çalıştı, ancak umduğunu bulamadı. Kendisi için yazdığı kasideyi sultan ödüllendirmediği gibi kasidede geçen bazı ifadeleri şahsına yönelik bir hakaret sayarak İbn Hindû'nun öldürülmesini emretti. Bunun üzerine filozof o devirde Gazneliler'in hâkimiyetinde bulunan Nîşâbur'a kaçtı.

Burada Muhammed b. İbrâhim b. Hemdân'dan rivayetle Şiî hadislerini derledi. 404'te (1013-14) Nîşâbur'u terkedip Kazvin'e giden İbn Hindû iktidar merkezi olan Rey'e bağlı çeşitli şehirlerde çalıştı. Bu dönemde Mecdüddevle ile annesi (Fahrüddevle'nin zevcesi) arasındaki iktidar mücadelesinde hanım sultanın tarafını tuttu ve himayesini kazandı. Bu sebeple Beyhakī onun "Rey seyyidesi"nin kâtiplerinden olduğunu söylemektedir (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 93). Herhalde İbn Hindû'nun Mecdüddevle'yi hicvetmesi de aynı olaylarla ilgili olmalıdır. 411 (1020) yılında tekrar Cürcân'a giden İbn Hindû bu defa orada Minûçihr b. Kābûs'un kâtipliğini yaptı. Döneminin bir şairi, İbn Hindû'yu 410'lu (1019) yıllarda Cürcân'da kâtiplik yaparken gördüğünü ve bu beldede meşhur olduğunu belirtmektedir (Yâkut, V, 169). Onun 421'de (1030) Deylem beldesinin yeni hükümdarı Nâtık-Bilhakk'a kaside gönderdiği de bilinmektedir. İbn Hindû, oğlu Ebü'ş-Şeref İmâd'ın bildirdiğine göre 423 (1032) yılında Esterâbâd'da vefat etti (İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, XVII, 354).

İbn Hindû'nun felsefesi genelde Yeni Eflâtuncu bir karakter taşır. Bunda başta Âmirî olmak üzere hocalarından aldığı etkinin payı vardır. İbn Hindû'ya göre kâinatta bir gāiyyet mevcuttur ve bu gāiyyet Allah'ın varlığına delil teşkil eder. Kâinatın bütünlüğü içinde bir fonksiyonu yahut yararı bulunmayan hiçbir şey yoktur. Kâinat ilâhî inâyetin bir sonucu olarak belirli bir amaca yönelmiştir (krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, et-Taḳrîr, s. 300, 333-335).

Mevcudu "eylemde bulunan" ve "etkilenen" şeklinde tanımlayan İbn Hindû (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 2) fiilleri tabii ve sınaî olmak üzere ikiye ayırır. Kuvve ise etki ve edilgiyi tabii şekilde oluşturan güçtür. Bu kuvve sayesinde oluşum ve dönüşümler meydana gelir ve Allah'ın murad ettiği nizam oluşur (a.g.e., s. 9). Tabiat bütün cisimlere sirayet edip onları kemallerine doğru sevkeden ilâhî bir güçtür (a.g.e., s. 92; krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İnḳāẕü'l-beşer, s. 252, 255; et-Taḳrîr, s. 334). Sınaî fiiller ise ikiye ayrılır. Başlangıcından bitimine kadar insana ilişkin sınaî fiiller (maran-gozluk, boyacılık gibi), başlangıcında insana ilişkin olup sonucu Allah'a ve tabiata kalmış fiiller (tarım gibi) (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 19; krş. et-Taḳrîr, s. 335). Tabii ve sınaî fiillerdeki değişmeler altı çeşit hareketle oluşur: Yer değiştirme, büyüme, solma / kuruma, dönüşme, oluş ve bozuluş (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 96).

İbn Hindû'ya göre semanın altındaki en şerefli varlık olan insan nefis ve bedenden meydana gelmiştir. İnsanın nefsi ruhların, bedeni de diğer bedenlerin en şereflisidir (a.g.e., s. 25). İnsan eylemiyle vardır; bu sebeple insanı etkileme ve etkilenmeden yoksun âtıl bir varlık farzetmek onu yok saymak anlamına gelir (a.g.e., s. 2). İnsanın fâil oluşu, eylemde bulunuşu ondaki nefsin varlığından, tabii anlamda ise ruhun güçlerinden kaynaklanır. Bu görüş daha önce Fârâbî tarafından ayrıntılarıyla incelenmiştir (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 60-61). İbn Hindû, Maḳāle fî vaṣfi'l-meʿâdi'l-felsefî adlı eserinde insan ruhunun hakikatini ve bu konudaki ihtilâfları ele almıştır. Filozofa göre insan ruhu doğrudan sezgi ile kavranabilir. Zira ruhun varlığı delile ihtiyaç hissetmeden zorunlu olarak bilinir. Bitki, hayvan ve insan arasındaki farklılaşma da ruhî planda açıklanabilir.

Nefsi dört nitelikten (sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk) oluşmuş bedenî bir mizaçtan ibaret gören materyalist telakkiyi İbn Hindû reddeder. Çünkü tabii keyfiyetler kendi başına aktif olamazlar. Bu görüşler Plotin'in Enneades'indeki görüşlerle uyum içindedir (Abdurrahman Bedevî, s. 52-53). Nefis bedenin hareket ilkesi olan mânevî bir cevherdir; zira cisim kendi başına harekete sahip değildir. İbn Hindû, İslâm felsefesinde yaygın şekilde kabul gören nefsin tür bakımından tek olup güçlerinin farklı olduğu şeklindeki telakkiyi benimsemez. Ona göre nebâtî nefis başka, insanî nefis başka türdendir. Bunun aksi olsaydı nebâtî nefsin hissedebildiği gibi akledebilmesi de gerekirdi ki bu hurafeden ibarettir.

İbn Hindû'ya göre nebâtî (hassâse) ve gazabî (hayvanî) nefisler ancak bedenle birlikte var olabilir ve bedenin dağılmasıyla yok olur. İnsanî (nâtık) nefislerin fiilleri ise yalnızca bir organizmadan ibaret olan bedenle alâkalı değildir. Dolayısıyla bedenin ölümden sonra dağılmasıyla nefis ruhaniyetine döner ve hep öyle kalır. Nefis gemideki kaptan gibidir; gemi batınca onu terkeder ve kendi başına yüzmeye devam eder. Bu konuda İbn Hindû, İslâm dünyasında tanındığı kadarıyla Plotin'in Enneades'ine ve Âmirî'nin kitaplarına dayanır.

Kemale ermemiş olan nâtık nefisler bedenin dağılmasıyla yok olur. Şu halde ruhun bekası bilgiyle ve maddeden arınmayla irtibatlıdır. Cahil ruhlar bedenin ağlarına takılıp kalmışlardır. Bu daha önce Fârâbî'nin el-

Medînetü'l-fâżıla'sında (s. 143) yer alan görüştür. İbn Hindû'ya göre ölümsüzlük nefsin zâtına dönüşü, bilgileriyle yücelişi ve maddenin engellemesi sebebiyle görünmeyen ruhanî varlıkları müşahede etmesidir; ruh ya nimetlere ve hazza garkolmuş yahut azaba ve acılara mâruz kalmış haldedir. Bu hal dünyada işlenen iyilik ve kötülüklerin karşılığıdır.

İbn Hindû, bir yandan nefsi cevher kabul ederken (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 91) öte yandan onu "sûret olması bakımından tabii cismin kemali" olarak tanımlar. Filozofa göre üç türlü nefis vardır: Nebâtî nefis (merkezi karaciğer), hayvanî nefis (merkezi kalp), nâtık nefis (merkezi beyin). Bu üç nefisten her biri, üremeden başlayıp bilmeye kadar uzanan değişik fonksiyonlara sahiptir. Ancak İbn Hindû'nun bu fonksiyonları tek bir nefse irca edip etmediği, yani türde farklı nefisler görüşünde ısrarlı olup olmadığı çok belirgin değildir.

Akıl ya çocuktaki gibi kuvve veya filozoftaki gibi fiil halindedir. Düşünme, kıyas yapma ve ayırt etme akıl sayesinde gerçekleşir (a.g.e., s. 90); ancak akıl, bütün sırlara vâkıf olan bilme gücüyle küllî nefisten feyiz almaktadır (a.g.e., s. 16). Mantık ise aklın bilgide olgunluğa erişmesini kolaylaştırır. Aklın tümdengelim ve tümevarım şeklinde başlıca iki fiili vardır. Kıyas ve deneyin birbirini temellendirmesiyle gerçek bilgiye ulaşılmış olur. Vahiy de bize şer'î ilkeleri sağlar (a.g.e., s. 33).

İbn Hindû din, ilim ve felsefe arasında çatışma olduğu iddialarına da temas ederek bu problemin ilmî metodu alanı dışında kullanmaktan kaynaklandığını belirtir. İlmî bilgi deneyle, şer'î hakikatler ise ancak vahiyle elde edilebilir. Bütün bilgi alanlarını tek bir metodolojiye indirgeyen mutaassıp yaklaşım tehlikelidir. Zira böyle bir taassup, bilgine başka araştırma yöntemleri ortaya koyma hususunda yasaklar getirir ve gerçeğin görülmesine engel olur (krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, et-Taḳrîr, s. 323).

Hocası Âmirî gibi İbn Hindû da ahlâk felsefesinin alanına nefsin yönetimi, ev yönetimi ve devlet yönetimi disiplinlerini alarak kapsamını genişletir (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 54). Devlet yönetimini nübüvvet, imâmet ve siyasî iktidarın gerekleri düzenler. Nefsin ıslahı fikri üzerinde de duran filozof, olgun bir bilgenin şehvetlerine hâkim olan ve bilgiyi yücelten kişi olduğunu

vurgular. İnsan fiilleri konusunda akıl ve yapabilme gücünü (istitâat) birbiriyle irtibatlandırır. Zira akıllı insan gücünün yetmediğinden sorumlu olmadığı gibi kavramadığı şey konusunda da gayret göstermez (Muhammed Kürd Ali, XXIV/1 [1949], s. 38). Filozofa göre insan iradesi hürdür ve bu hürriyet gerçek bir insanî fiilin varlık şartıdır. İnsanın hür olduğu telakkisinin Allah'ın yaratma fiiliyle rekabet sayılacağını ileri süren Cebriyyeci görüşler doğru olsaydı insan gerçek fâil olamaz ve dolayısıyla şuurlu bir varlık olarak yok hükmünde kalırdı (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 2).

İbn Hindû, siyaset felsefesinde Fârâbî'den etkilenmekle birlikte Fârâbî gibi konuyu metafizikle irtibatlandırmak yerine (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 64) pratik alanla sınırlandırır. Filozofa göre toplum halinde yaşamanın nihaî gayesi dünyada iyi ve güzel bir hayat sürmek, âhirette de iyi ve güzel bir âkıbete kavuşmaktır (Miftâḥu'ṭ-ṭıb, s. 4). Bunu sağlamak üzere toplum ortak yararlar ve iş bölümü esasına göre örgütlenir. Her meslek ve sanatın toplumda kendine göre bir üstünlüğü vardır; zira birinin eksikliği halinde toplumda aksaklık ve zayıflık baş gösterir (a.g.e., s. 4-5). Dolayısıyla erdemli toplumda herkes kabiliyetine ve gücüne göre yararlı bir işle meşguldür ve yaptığı işle genel mutluluğun kazanılmasına katkıda bulunur.

Eserleri. 1. el-Kelimü'r-rûḥâniyye mine(fi)'l-ḥikemi'l-Yunâniyye. Ebû Mansûr İbrâhim b. Ali Dîvrâ adlı devlet adamına ithafen yazılmış olan bir Grek hikemiyat antolojisidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1488; Fâtih, nr. 4041; Esad Efendi, nr. 3774). Mustafa el-Kabbânî'nin gerçekleştirdiği neşrinden sonra (Kahire 1900) eser, müellifin aşağıdaki ilk üç eseriyle birlikte Sahbân Halîfât tarafından tahkik edilerek İbn Hindû: Sîretühû, ârâʾühü'l-felsefiyye, müʾellefâtühû (Amman 1996) başlıklı ilmî çalışma içinde yayımlanmıştır (I, 252-480). 2. el-Maḳāletü'l-müşevviḳa fi'l-medḫal ilâ ʿilmi'l-felsefe. Eserin halen elde bulunan bir özeti Mülteḳaṭât mine'r-Risâleti'l-müşevviḳa adıyla Tahran'da neşredilmiş (bk. a.g.e., I, 195), aynı özeti Sahbân Halîfât Muḳteṭafât mine'r-Risâleti'l-müşevviḳa fi'l-felsefe adıyla yayımlamıştır (a.g.e., I, 192-201). 3. Maḳāle fî vaṣfi'l-meʿâdi'l-felsefî ʿalâ sebîli't-taḳrîb ve't-tefhîm. Ruhun bir cevher olduğu hususu ve uhrevî âkıbetiyle ilgilidir. Tahran Üniversitesi Kütüphanesi (İlâhiyyât, nr. 242, 15/6616) ve Meclisi Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde (nr. 400, 33/634) nüshaları bulunan eser Sahbân Halîfât tarafından neşredilmiştir (a.g.e., I, 227-251). 4. Miftâḥu'ṭ-ṭıb. İbn

Hindû’nun felsefe ve tıbba dair görüşlerini ihtiva etmektedir. Eseri, önce Mehdî Muhakkık ve Muhammed Takī Dânişpejûh Miftâḥu’ṭ-ṭıb ve minhâcü’ṭ-ṭullâb adıyla (Tahran 1368), ardından Sahbân Halîfât (a.g.e., II, 482-785) yayımlamıştır. 5. Dîvân. 15.000’den fazla beyitten oluştuğu zikredilmektedir (İbn İsfendiyâr, s. 77). Sahbân Halîfât müellifin bazı şiirlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek neşretmiştir (a.g.e., I, 161-191). 6. Enmûẕecü’l-ḥikme. Beyhakī bu eserden iktibaslar yapmıştır (Târîḫu ḥükemâˀi’l-İslâm, s. 93-95). 7. Maḳāletü’l-firaḳ. Tıp ekolleri hakkındadır. İbn Hindû bu eserini Miftâḥu’ṭ-ṭıb’da zikretmiştir. 8. eş-Şâfî. Ayrıntılı bir tıp kitabı olup Dâvûd-i Antâkî Teẕkire’sinde bu eserden iktibaslarda bulunmuştur. 9. Maḳālât bi’l-ʿArabiyye. Müellif nüshasının beş cilt olduğu rivayet edilmektedir (İbn İsfendiyâr, s. 77).

Müellifin ayrıca kaynaklarda Risâletü’l-visâṭa beyne’z-zünâh ve’l-lâṭa,

el-Bülġa min mücmeli’l-ḥikme, Nüzhetü’l-ʿuḳūl, Resâˀil, el-Farḳ beyne’l-müẕekker ve’l-müˀenneṡ, el-Misâḥa, Kitâbü’l-Emṡâli’l-müvellede adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hindû, Miftâḥu’ṭ-ṭıb ve minhâcü’ṭ-ṭullâb (trc. ve nşr. Mehdî Muhakkık - Muhammed Takī Dânişpejûh), Tahran 1368, s. 2, 4-5, 9, 16, 19, 25, 33, 54, 90-92, 96, 157, 205; Fârâbî, Taḥṣîlü’s-saʿâde (nşr. Caʻfer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1981, s. 60-61, 64; a.mlf., el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 143; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni’l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 138; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ʿale’l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 102; a.mlf., İnḳāẕü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-ḳader (Resâˀilü Ebi’l-Ḥasan el-ʿÂmirî içinde, nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, s. 252, 255; a.mlf., et-Taḳrîr li-evcühi’t-taḳdîr (a.e. içinde), s. 300, 323, 333-335; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü’l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1392/1972, IV, 58; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Meṡâlibü’l-vezîreyn (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1961, s. 125; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîḫu’l-

Yemînî (Ahmed el-Menînî, el-Fetḥu'l vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, II, 170; Seâlibî, Tetimmetü'l-Yetîme (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1353/1934, I, 139; a.mlf., Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377, I, 142; III, 397; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, et-Târîḫ (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Kahire 1337/1919, VIII, 105; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Kahire 1971, II, 35, 42-43; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Yûsuf Hasan Bekkâr), Beyrut, ts., s. 183-184; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dımaşk 1986, s. 93-95, 136; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Bağdad 1985, s. 62; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the Taberistan (trc. Edward G. Browne), Leiden 1905, s. 77, 227; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî ẕikri ehli'l-ʿilm bi-Ḳaẓvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1987, III, 361; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1928, V, 169-173; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 243, 246; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd içinde, nşr. Kayser Ebû Ferah), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), XVII, 351-354; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 429, 430; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 13-14; Ahmed el-Menînî, el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî, Kahire 1286, I, 107; Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Baġdâd" (trc. Abdurrahman Bedevî, et-Türâs̱ü'l-Yûnânî fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye içinde), Kahire 1940, s. 95; Brockelmann, GAL Suppl., I, 425-426; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭin ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1955, s. 52-53; Safâ, Edebiyyât, I, 641; İbnü'z-Zübeyr v.dğr., Sicillü esmâʾi'l-ʿArab, Maskat 1411/1991, IV, 2572; a.mlf.ler, Muʿcemü esmâʾi'l-ʿArab, Maskat 1411/1991, II, 1831; Muhammed Kürd Ali, "İbn Hindû", MMİADm., XXIV/1 (1949), s. 34-41; "Ibn Hindū", EI² (İng.), III, 800; Lutz Richter - Bernlenrg, "Ebn Hendū", EIr., VIII, 29-30.

Sahbân Halîfât

İBN HİNZÂBE

(ابن خنزابة)

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Fazl b. Ca'fer b. Muhammed b. Mûsâ b. Hasen b. Furât el-Bağdâdî (ö. 391/1001)

İhşîdî veziri ve hadis âlimi.

Zilhicce 308'de (Nisan 921) Bağdat'ta doğdu. Abbâsî Devleti'ne uzun yıllar hizmet etmiş olan İbnü'l-Furât ailesine mensuptur. Babaannesi Hinzâbe'ye (Cinzâbe) nisbetle İbn Hinzâbe diye meşhur olmuştur. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından 320'de (932) vezir tayin edilen babası Fazl halifenin ölümünden sonra bu görevden azledildi. Halife Râzî-Billâh döneminde (934-940) Mısır ve Suriye Dîvânü'l-harâc reisi oldu. Emîrü'l-ümerâ İbn Râik, Râzî-Billâh'ı ikna ederek Fazl'ı yeniden vezirliğe tayin ettirdi. Böyle bir vazifeyi yürütecek kabiliyete sahip olmadığını düşündüğü için eski görevine dönmek isteyen Fazl'ın bu isteği uygun görüldü. İbn Hinzâbe'nin dedesi Ca'fer b. Muhammed ile babasının amcası Ali b. Muhammed de Abbâsîler döneminde vezirlik yapmıştır.

İbn Hinzâbe çocukluk ve gençlik dönemini Mısır ve Irak'ta geçirdi. Bağdat'ta Muhammed b. Hârûn el-Hadramî, İsfahan'da Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. Hamza, Hasan b. Muhammed ed-Dârekî ve Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Öğrenimini tamamladıktan sonra Mısır'a yerleşti. Burada çeşitli hadis meclislerine katıldı. İhşîdî Emîri Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr b. İhşîd tarafından 7 Zilkade 335'te (30 Mayıs 947) vezir tayin edildi. İhşîdîler'den Ali (961-966) ve Ebü'l-Misk Kâfûr (966-968) dönemlerinde vezirliğini sürdürdü. 10 Cemâziyelevvel 357'de (12 Nisan 968) Kâfûr'un ölümüyle İhşîdî Devleti'nde idarî işler dört kısma ayrılınca İbn Hinzâbe malî işleri yürütmekle görevlendirildi. Bu dönemde başta yahudi asıllı Vezir İbn Killis olmak üzere bir grup kâtibi hapsederek işe başlayan İbn Hinzâbe, oğlu Ahmed'in annesinin İhşîdîler'in kurucusu Emîr Muhammed b. Tuğç el-İhşîd'in kızı olduğunu ileri sürerek Mısır, Suriye ve Haremeyn'de hüküm

süren İhşîdî Emirliği için askerlerden oğlu adına biat aldı. Yüksek oranda vergi toplayıp bunun önemli kısmını maaşlı Türk askerlerine dağıtmasına rağmen onların arzularını tatmin edemedi. Sarayı ve bazı taraftarlarının evleri âsiler tarafından yağma edildi. Kendisine bir zarar gelmemesi için gizlenmek mecburiyetinde kalan İbn Hinzâbe bu olaydan sonra otoritesini kaybetti. Makrîzî, onun bu sıralarda Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'a mektup yazarak Mısır'ı hiçbir mukavemetle karşılaşmadan alacağına dair ona güvence verdiğini kaydeder (Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr, s. 382).

Karmatîler Remle'ye girdikleri zaman Remle Emîri Hasan b. Ubeydullah, İbn Hinzâbe'den yardım alarak tehlikeyi bertaraf etti. Yardıma gönderdiği askerler döndüklerinde ayaklanıp ondan istihkaklarını istediler. İbn Hinzâbe onların isteklerini karşılayamayınca çareyi yine saklanmakta buldu. Bu defa da kâtiplerinin ve yakınlarının evleri yağmalandı. Ortaya çıktığında (Zilhicce 357/Ekim-Kasım 968) Remle Emîri Hasan b. Ubeydullah Mısır'ın idaresini de eline almıştı. Emîr Hasan, halkın İbn Hinzâbe'yi sevmediğini ve ona karşı düşmanlık beslediğini görünce onu hapsetti ve bütün mallarına el koydu. Şerîf Ebû Ca'fer el-Hüseynî araya girerek onu Emîr Hasan'ın zulmünden kurtardı. İbn Hinzâbe daha sonra görevine iade edildi (Rebîülâhir 358/Şubat-Mart 969).

358'de (969) Fâtımî askerleri Cevher es-Sıkıllî kumandasında Mısır'a dayandılar. Şehrin ileri gelenleri, İbn Hinzâbe'den Fâtımî kumandanı Cevher ile görüşmesini ve ondan eman dilemesini istediler. Şerîf Müslim b. Abdullah başkanlığındaki heyeti kabul eden Cevher istenilen emanı verdi. Ancak İbn Hinzâbe Cevher ile görüşmeden önce Mısır'daki İhşîdîler ve Kâfûr'un adamları eman dilemekten vazgeçip düşmanla savaşmaya karar vermişlerdi. Fâtımî ordusuyla meydana gelen çarpışmada İhşîdîler mağlûp oldu. Bunun üzerine Mısır ileri gelenleri, İbn Hinzâbe'nin başkanlığında 17 Şâban 358'de (6 Temmuz 969) Cevher'in Cîze'deki karargâhına giderek bağlılıklarını bildirdiler. Cevher aynı gün Fustat'a girdi. Burada yerleşmeye ve hükümet dairelerini kurmaya karar verdi. İbn Hinzâbe'yi vezirlikte bıraktı. Mısır'da Abbâsîler adına okunmakta olan hutbeye son verip Fâtımîler adına hutbe okutmaya ve para bastırmaya başladı (DİA, VII, 456). İbn Hinzâbe de oğlu Ahmed'i çeşitli hediyelerle Mağrib'deki Fâtımî Halifesi Muizz'e göndererek bağlılıklarını bildirdi (Rebîülâhir 359/Şubat-Mart 970). 361'de (971) Cevher'in

emriyle ikametini yeni kurulan Kahire’ye nakleden İbn Hinzâbe, birkaç ay sonra vezirlik görevinden alınarak malî işler sorumluluğuna getirildi. 7 Ramazan 362’de (11 Haziran 973) Kahire’ye gelen Halife Muiz tarafından görevinden azledildi.

Uzun süre resmî görevden uzak kalan İbn Hinzâbe bu sırada ilim meclislerine devam etti. Muiz’den sonraki Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh, onu Mısır’da Dîvânü’r-resâil reisliğine tayin ederek bütün kâtipleri emrine verdi. Kâtipler, İbn Hinzâbe’den meslekleriyle ilgili konularda ve dinî hususlarda ders aldılar ve hadis dinlediler. 383 yılı Şâban ayının ortalarına (Ekim 993) kadar bu görevini sürdüren İbn Hinzâbe bu tarihten sonra kendisini tamamen ilme verdi. Yâkūt, 387 (997) yılında Mısır’da ilim meclislerinde hadis imlâ ettirdiğini, Dârekutnî ve Abdülganî el-Ezdî’nin onun kâtipliğini yaptığını nakletmektedir (Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 170 vd.). İbn Hinzâbe hayatının bundan sonraki safhasında büyük sıkıntılarla karşılaştı. Fâtımî yönetimine bağlı idareciler onu malî yönden çok sıkıştırdılar ve bütün mallarına el koydular. İbn Hinzâbe 13 Rebîülevvel 391’de (10 Şubat 1001) Mısır’da vefat etti (Hatîb, VII, 235). 13 Safer 392’de (1 Ocak 1002) öldüğü de rivayet edilir. Cenazesi vasiyeti üzerine Medine’ye götürüldü. Tabutu Haremeyn eşrafı tarafından karşılanarak Mekke’de Kâbe tavaf ettirildi, Arafat’ta vakfe yaptırıldı. Medine’de satın aldığı hem annesinin hem de Resûlullah’ın kabri civarındaki eve defnedildi (Yâkūt, VII, 176; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1024).

İbn Hinzâbe’nin Seydûk lakabı ile tanınan oğlu Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Ca‘fer, Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh’ın emriyle 399’da (1008-1009) öldürülmüştür. Yahudi asıllı Vezir İbn Killis’in kızı ile evlenen diğer oğlu Ebü’l-Abbas Fazl, adı geçen halife tarafından 405 (1014-15) yılında vezir tayin edilmiş, ancak beş gün sonra o da öldürülmüştür (Yâkūt, VII, 164-165).

İbn Hinzâbe, vezirliği sırasında Dârekutnî başta olmak üzere ilim erbabına, Haremeyn halkına büyük maddî yardımlarda bulunmuş ve hayır yolunda çok para sarfetmiştir. Makrîzî, onun Hz. Peygamber’e ve Ehl-i beyt’e son derece bağlı olduğunu, Haremeyen’de yaşayan Ali evlâdına her yıl çeşitli hediyeler ve ihtiyaç maddeleri gönderdiğini söyler (Ḫıṭaṭ, s. 381 vd.). İbn Hinzâbe’nin Mısır’da, özel görevlileri bulunan bir bahçe düzenleterek

burada yılan ve benzeri haşeratı toplattığı kaydedilmektedir (Yâkūt, VII, 170-172).

Başta hadis âlimi Dârekutnî ve Mısır'ın meşhur hadis hâfızı Abdülganî el-Ezdî olmak üzere pek çok kişi İbn Hinzâbe'den hadis almıştır. Dârekutnî ve Ezdî ona hadis konusunda kâtiplik yapmışlardır. Müsnedini tasnif ederken Dârekutnî'nin yardım için onun yanına gittiği kaydedilir. Zehebî, İbn Hinzâbe'nin hadisle ilgili meselelerde otorite kabul edildiğini söyler (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1023). Hamza b. Muhammed el-Kinânî ve Dârekutnî Kitâbü'l-Müdebbec'inde ve diğer kitaplarında ondan hadis rivayet etmişlerdir. Pek çok hadis toplayan İbn Hinzâbe, devrine göre en kısa sened kabul edilen ve dört râvisi olan (rubâî) rivayetlere de sahipti (krş. Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1023-1024). Silefî onun hadis hâfızı ve sika olduğunu, yüksek makam ve mevkiine rağmen hadisçilerle sohbet ettiğini ve bununla övündüğünü belirtir. Ayrıca bazı şiirleri de bulunduğu bilinmektedir (Hatîb, VII, 235).

İbn Hinzâbe, hadis ricâlinin isimleri ve ensâb konusunda eserler telif etmiştir. Ömer Rızâ Kehhâle, onun Müsnedü es-mâʾi'r-ricâl ve'l-ensâb adlı kitabının Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Genel, nr. 4616) bulunduğunu bildirmektedir (Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 142). Bağdatlı İsmâil Paşa ise aynı eseri Müsnedü İbni'l-Furât adıyla kaydetmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 481).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 560, 577, 583-584; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 234-235; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 55-56; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 163-177; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 168; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 346-350; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1022-1024; a.mlf., el-ʿİber, II, 181; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 484-488; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 292-294; Safedî, el-Vâfî, XI, 118-122; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 239; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 329; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, s. 381 vd.; a.mlf., el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut

1407/1987, s. 379-389; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1967, I, 110; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 203; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 405; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 352-353; II, 201; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 135-136; Îżâḥu'l-meknûn, II, 481; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 142; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 57-58, 60; K. V. Zetterstéen, "İbnü'l-Furât", İA, V/2, s. 855; D. Sourdel, "Ibn al-Furāt", EI² (İng.), III, 768; Sâdık Seccâdî, "İbn Furât", DMBİ, IV, 391-392; Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkıllî", DİA, VII, 456.

Mehmet Aykaç

İBN HİŞÂM

(ابن هشام)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833)

es-Sîretü’n-nebeviyye adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, dil ve ensâb âlimi.

Basra’da doğdu. Birçok kaynakta Yemenli Himyer kabilesinin Meâfirî koluna mensup olduğu kaydedilmektedir. Zehebî ise onun Zühl kabilesinin Sedûs kolundan olduğunu, Ebû Saîd b. Yûnus’un zamanımıza intikal etmemiş olan Târîḫu Mıṣr adlı kitabındaki rivayete dayanarak belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 428-429; Târîḫu’l-İslâm, s. 282; ayrıca bk. Süyûtî, II, 115). İbn Hişâm tahsilini Basra’da tamamladı. Daha sonra Mısır’a gitti ve ölünceye kadar Fustat şehrinde yaşadı. Onun Basra’dan ne zaman ayrıldığı ve Mısır’a gitmeden önce tahsil için diğer ilim merkezlerine seyahat edip etmediği bilinmemektedir. 175 (791) yılında vefat eden Leys b. Sa‘d ile görüşmüş olduğundan hareketle Mısır’a bu tarihten önce geldiği söylenebilir. Ancak İbn İshak’ın es-Sîre’sini kendisine rivayet eden hocası Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî ile görüşmek üzere Kûfe’ye veya Bağdat’a gitmiş olmalıdır. İbn Hişâm 13 Rebîülâhir 218 (8 Mayıs 833) tarihinde Fustat’ta vefat etti. Bazı kaynaklarda 213’te (828) öldüğü nakledilir (Süheylî, I, 43; Ebû Zer el-Huşenî, neşredenin girişi, I, 43; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 179). Zehebî onun 218 (833) yılında vefat ettiğini, diğer tarihin Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî’nin vehmi olduğunu söyler (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 429).

Mısır’da İmam Şâfiî ile Arap şiiri üzerinde sohbetlerde bulunan İbn Hişâm’ın önceleri onunla pek görüşmek istemediği, fakat görüştükten sonra dil, şiir ve ensâb ilmi konusunda derin bilgi sahibi olduğunu anlayarak kendisinden övgüyle söz ettiği bilinmektedir (Zehebî, Târîḫu’l-İslâm, s. 282). İmam Şâfiî de İbn Hişâm’ın dilde hüccet (Süyûtî, II, 115) ve Arap dili konusunda iyi yetişmiş bir âlim olduğunu belirtmiştir.

İbn Hişâm kaynaklarda tarih, ahbâr, ensâb, şiir, nahiv ve lugat âlimi olarak tanıtılmakla birlikte hocaları, eserleri ve görüşleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. İbn İshak'ın Sîretü İbn İsḥâḳ diye de

bilinen Kitâbü'l-Mübtedeʾ ve'l-mebʿas̱ ve'l-meġāzî'sini yeniden tertip eden İbn Hişâm şöhretini bu esere borçludur. Eseri hazırlarken İbn İshak'ın en meşhur râvilerinden Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin Kûfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını esas alarak eseri kısaltmış, bu arada bazı ilâvelerde de bulunmuştur. Kitap zamanla onun adıyla (Sîretü İbn Hişâm, Tehẕîbü İbn Hişâm) anılır olmuştur. Kıftî, Zehebî, İbn Kesîr, İbnü'l-İmâd, İbn Hallikân ve Sehâvî gibi müellifler, bu eseri Hz. Peygamber'in hayatına dair en sağlam ve en iyi siyer kitabı olarak kabul etmişlerdir.

İbn Hişâm, İbn İshak'ın kitabını esas almakla birlikte onun aksine Kur'an'da temas edilmeyen ve Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan konulara, pek tanınmayan şairlerin şiirlerine, nezaket dışı bazı ifadelere ve hocası Bekkâî'nin güvenilir bulmadığı rivayetlere itibar etmediğini söyler (es-Sîre2, I, 4). Müellif eserine aldığı bazı şiirlerin dilini ve veznini düzeltmiş, bazılarının nisbet edilen şahıslara ait olmadığını belirtmiş, bir kısmının kaynağını ve râvilerini zikretmiş, bazan da yeni şiirler ilâve etmiştir. İbn Hişâm'ın eserde yer alan âyet, hadis ve şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklarken verdiği bilgiler, onun Arap dili ve edebiyatına vâkıf olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kelimeleri şiirlerden deliller getirmek suretiyle açıklayan İbn Hişâm, ayrıca Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ başta olmak üzere Yûnus b. Habîb, Ebû Muhriz Halef el-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerden nakillerde bulunmuştur. Bazı tarihî bilgileri esere ilâve etmesi, birtakım kelimelerin okunuşunu belirtmesi ve şahısların nesepleriyle ilgili bilgileri ilâve etmesi, onun İbn İshak'ın eserine yaptığı diğer katkılar arasında sayılabilir. İbn Hişâm, esere yaptığı bu ilâveleri "kāle İbn Hişâm" diye başlayan bir ibareyle göstermiştir.

Eserleri. 1. es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm, Sîretü Resûlillâh). Hz. Peygamber'in hayatına dair tamamı zamanımıza intikal etmiş en eski kitaptır. İbn İshak'ın es-Sîre'sinin farklı râviler tarafından nakledilen birçok nüshasının hiçbiri tam olarak günümüze gelmemiştir (bk. İBN İSHAK). İbn Hişâm'ın eseri ise daha çok Mısırlı râviler yoluyla diğer İslâm ülkelerine ulaştırılmıştır (İbn Hişâm'ın eserini rivayet edenler için bk. Mutâ' et-

Tarâbîşî, s. 194-200). Bunlardan bilhassa Muhammed b. Hasan el-Kattân, Abdürrahîm b. Abdullah el-Berkî ve kardeşi Ahmed el-Berkî'nin isimleri zikredilmelidir.

es-Sîretü'n-nebeviyye birçok defa basılmış, şerh ve ihtisar edilmiş, manzum hale getirilmiş ve çeşitli dillere çevrilmiştir. İlk baskısı Mısır'da yapılan kitabı (I-III, Bulak 1259) Ferdinand Wüstenfeld tahkik ederek yayımlamıştır (I-III, Göttingen 1858-1860). Eserin ayrıca birçok tahkikli neşri yapılmış olup Mahmûd Seyyid Tahtâvî (I-III, Kahire 1329), Mustafa es-Sekkā - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî (I-IV, Kahire 1355/1936, 1375/1955), Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-IV, Kahire 1356/1937), Muhammed Halîl Herrâs (I-IV, Kahire 1971), Tâhâ Abdürraûf Sa'd (I-IV, Kahire 1391/1971); Muhammed Fehmî es-Sercânî (I-IV, Kahire 1978), Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut 1987) ve Mecdî Fethî es-Seyyid'in (I-V, Tanta 1416/1995) neşirleri bunlar arasında zikredilebilir. es-Sîretü'n-nebeviyye'ye dört ayrı şerh yazılmış olup bunların üçü basılmıştır. En geniş şerhi, Endülüslü muhaddis Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî (ö. 581/1185) tarafından er-Ravżü'l-ünüf fî şerḥi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm adıyla kaleme alınmıştır. İlk olarak Mısır'da basılan bu eser (I-II, Kahire 1332/1914) daha sonra Abdurrahman el-Vekîl tarafından da neşredilmiştir (I-VII, Kahire 1387-1390/1967-1970). Süheylî'nin şerhinin iki muhtasarı yapılmıştır. Bunların ilki Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî'nin Muḫtaṣarü'r-Ravżi'l-ünüf'ü (Berlin Staatsbibliothek, nr. 9565), diğeri Ebü'l-Feth Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed b. Mukbil el-Bilbîsî'nin el-İlmâm bi'r-Ravż ve Sîreti'bni Hişâm el-Mülaḳḳab bi-Celâʾi'l-efkâr bi-sîreti'l-Muḫtâr'ıdır (Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidiyye, Siyer, nr. 3). Vezîr el-Mağribî diye bilinen Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ali b. Hüseyin (ö. 418/1027), İbn Hişâm'ın eserinin yeni ve sağlam bir rivayetini kaleme alırken bazı yerlerde kısa fakat değerli açıklamalar yapmıştır. Bu eseri Süheyl Zekkâr es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm bi-Şerḥi'l-Vezîri'l-Maġribî adıyla yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1412/1992). Diğer bir Endülüslü âlim olan Ebû Zer el-Huşenî, es-Sîretü'n-nebeviyye'de geçen garîb kelimeleri açıklayan bir şerh yazmıştır. İbn Hişâm'ın eseri üzerine yazılmış şerhleri inceleyen Paul Brönnle, Die Commentatoren des Ibn Ishaq und ihre Scholien (1895, Halle Üniversitesi) adlı doktora tezinde Huşenî'nin eserini de tahkik etmiş ve bu şerhi daha sonra Âs̱ârü'l-luġati'l-ʿArabiyye Şerḥu's-Sîreti'n-nebeviyye adıyla yayımlamıştır (Kahire 1329/1911, 1969; İstanbul,

ts.). Eseri Hemmâm Saîd ve Muhammed b. Abdullah Ebû Suaylîk (I-IV, Ürdün 1988, İbn Hişâm'ın metniyle), ayrıca Abdülkerîm Halîfe el-İmlâ᾿ü'l-muḫtaṣar fî şerḥi ġarîbi's-Siyer adıyla (I-III, Amman 1412/1991) yeniden tahkik ederek neşretmişlerdir. Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî'nin Keşfü'l-lisâm fî şerḥi Sîreti İbn Hişâm adlı şerhi ise zamanımıza intikal etmemiştir. Arthur Schaade, Süheylî ve Ebû Zer el-Huşenî'nin şerhlerinde geçen Uhud Gazvesi'ne dair şiirlerin şerhini Kommentare von as-Suhaili und Abu Darr zu den Uhudgedichten adıyla ayrıca yayımlamıştır (Leipzig 1920).

es-Sîretü'n-nebeviyye'nin çeşitli muhtasarları yazılmış olup birçoğu henüz yazma halindedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1012-1013). Bunlardan, İbrâhim b. Muhammed el-Murahhal eş-Şâfiî'nin 611 (1214) yılında yaptığı ez-Zahîre fî muḫtaṣari's-Sîre ve İmâdüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Vâsıtî'nin 711'de (1311) kaleme aldığı Muḫtaṣaru Sîreti İbn Hişâm önemlidir. Eserin bazı muhtasarları da basılmıştır. Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un Tehẕîbü Sîreti İbn Hişâm'ı (I-II, Kahire 1955, 1964, 1408/1987) Arif Erkan tarafından Hz. Muhammed'in Hayatı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981). Muhammed Afîf ez-Zu'bî'nin (Cidde 1400/1980) ve Mısır'da bir heyetin (Kahire 1413/1993) yaptığı muhtasarlar yayımlanmıştır.

es-Sîretü'n-nebeviyye muhtelif şairler tarafından manzum hale getirilmiştir. Bunlar arasında Ebû Hasr Feth b. Mûsâ el-Hadravî, Saîd ed-Dîrînî diye meşhur Abdülazîz b. Ahmed ve Ebû İshak et-Tilimsânî İbnü'ş-Şehîd'in (Muhammed b. İbrâhim) adları sayılabilir. İbnü'ş-Şehîd'in Fetḥu'l-ġarîb fî sîreti'l-Ḥabîb adlı eseri 10.000'den fazla beyit ihtiva etmektedir. Sîretü İbn Hişâm, Atabek Sa'd b. Zengî (1198-1226) adına Sîret-i Resûlullāh (Terceme-i Siyer-i Nebî) adıyla Refîuddin İshak b. Muhammed Hemedânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiş olup eseri Asgar Mehdevî tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Tahran 1361/1982). Farsça'ya yapılan diğer bir tercümesi de Ebü'l-Meâlî Şehâbeddin Ahmed b. İshak-ı Eberkūî tarafından gerçekleştirilmiştir (Terceme-i Sîretü'n-nebeviyye, Tahran 1348 ş.)

es-Sîretü'n-nebeviyye'yi Türkçe'ye ilk defa Sîret-i Resûlullah adıyla Aydınlı Eyyûb b. Halîl çevirmiş ve 12 Rebîülevvel 986 (19 Mayıs 1578) tarihinde şehzadeliği sırasında III. Murad'a takdim etmiştir. Yazma nüshası

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2414) bulunan eser, Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân tarafından Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişam'ın Siyer'inin Türkçe Tercümesi adıyla doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1982, AÜ İlâhiyat Fakültesi). Sîretü İbn Hişâm'ın dört ciltlik Kahire neşrinin (1936) I. cildini İzzet Hasan ve Neşet Çağatay Hz. Muhammed'in Hayatı (I, Ankara 1971), II. cildini Yusuf Velişah Uralgiray aynı adla (II, Riyad 1405/1985) Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. Eserin tamamını İslâm Tarihi Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi adıyla Hasan Ege Türkçe'ye çevirmiştir (I-IV, İstanbul 1985). Kitap ayrıca Gustav Weil tarafından Das Leben Muhammeds nach Muhammed b. Ishaq bearbeitet von Abdalmalik b. Hisam adıyla Almanca'ya (Stuttgart 1864), Abdülcelîl Sıddîkī ve Gulâm Resûl Mihr tarafından Sîretü'n-nebiyy-i Kâmil adıyla Urduca'ya (I-II, Lahor 1971) tercüme edilmiştir. İbn Hişâm'ın, es-Sîretü'n-nebeviyye'de geçen âyetlerdeki garîb kelimelere dair açıklamalarını İsmail Cerrahoğlu yayımlamıştır (AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III [1977], s. 1-28). 2. Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer (et-Tîcân li-maʿrifeti mülûki'z-zamân fî aḫbâri Ḳaḥṭân). Eserin Vehb b. Münebbih'e ait olup İbn Hişâm tarafından rivayet edildiği ileri sürülmektedir. Güney Arabistan'la ilgili halk hikâyelerinin Tevrat ve İncil hikâyeleriyle karıştırılıp destanlaştırılmasından meydana gelen ve Himyer melikleri hakkında bilgi veren eserin tarihî bir değeri bulunmamaktadır. Kitap, İbn Hişâm'a nisbet edilerek Freitz Krenkow (Haydarâbâd 1347/1928) ve Abdülazîz el-Mekālih (Kahire 1996) tarafından neşredilmiştir. Süyûtî ve Kâtib Çelebi'nin Ensâbü Ḥimyer ve mülûkühâ adıyla İbn Hişâm'a nisbet ettikleri kitap da muhtemelen bu eserdir (Buġyetü'l-vuʿât, II, 115; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 179).

İbn Hişâm'ın ayrıca İbn İshak'ın es-Sîre'sinde yer alan şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklayan Kitâb fî şerḥi mâ vaḳaʿa fî eşʿâri's-Siyer mine'l-ġarîb adlı bir risâlesi olduğu ileri sürülmektedir (Süheylî, I, 43; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1012). Ancak onun böyle bir eserine başka kaynaklarda işaret edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 4; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 3-23; a.e. (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1399/1979, neşredenin girişi, s. 12-30; a.e. (Zekkâr), neşredenin girişi, I, s. e-£a; İbn İshak, es-Sîre, neşredenin girişi, s. e-b; İbn Hayr, Fehrese, s. 233-236; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 43; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-29; Ebû Zer el-Huşenî, el-İmlâʾü'l-muḫtaṣar fî şerḥi ġarîbi's-Siyer (nşr. Abdülkerîm Halîfe), Amman 1412/1991, neşredenin girişi, I, 11-50; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 211-212; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 349-350; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 428-429; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 211-220, s. 281-282; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 281; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 115; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 179; II, 1012-1013; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 45; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 624; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 314; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 192; Sezgin, GAS, I, 297-299; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 334; Mutâʻ et-Tarâbîşî, Ruvâtü Muḥammed b. İsḥâḳ b. Yesâr fi'l-Meġāzî ve's-siyer ve sâʾiri'l-merviyyât, Beyrut 1414/1994, s. 192-200; İsmâil Ahmed el-Âlim, "Menhecü İbn Hişâm fî rivâyeti şiʿri's-Sîre", Dirâsât, XV/3, Amman 1988, s. 9-27; Abdüsselâm eş-Şükrîvî, "İbn Hişâm ve ṣanîʿuhû fi's-Sîreti'n-nebeviyye", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, XXIV/39, Rabat 1409/1989, s. 45-82; Brockelmann, "İbn Hişâm", İA, V/2, s. 754; W. Montgomery Watt, "Ibn His̲h̲ām", EI² (Fr.), III, 824.

Mustafa Fayda

İBN HİŞÂM el-LAHMÎ

(ابن هشام اللخمي)

Ebû Abdillâh (Ebû Alî) Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî es-Sebtî (ö. 577/1181)

Dil âlimi ve edip.

520 (1126) yılı civarında İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Hayatının önemli bir kısmını Sebte'de (Ceuta) geçirdi. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Tâhir es-Silefî ve İbn Medâ el-Lahmî gibi âlimlerden ders alarak özellikle dil ve edebiyat alanlarında kendini yetiştirdi. Sebte'de uzun yıllar öğrenci yetiştirmek, dil ve edebiyatla ilgili önemli eserlere ve kasidelere şerh ve reddiye yazmakla meşgul oldu. Ömrünün sonlarına doğru tekrar İşbîliye'ye döndü ve burada vefat etti.

Fıkıh, tefsir, hadis ve tarih sahalarında eser vermiş olan İbn Hişâm'ın şöhreti daha çok dil ve edebiyat alanındadır. Bu konudaki görüşleriyle Ebû Hayyân el-Endelüsî'yi ve onun metodunu benimseyen diğer âlimleri etkilemiştir. İbn Abdülmelik, İbn Hizâm'ın Muhammed b. Ahmed b. Tâhir el-Ensârî gibi âlimlerle nahiv meseleleri üzerine yaptığı tartışmalarda üstünlüğünü gösterdiğini söyler. İbn Dihye el-Kelbî gibi bazı müellifler de ondan övgüyle söz etmişlerdir (el-Muṭrib, s. 183). Aralarında Ebü'l-Hasan el-Havlânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Kinânî, Ebû Abdullah İbnü'l-Gāzî, Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Cüzâmî, Ebû Abdullah İbnü'l-Ebbâr ve Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah el-Gāfikī gibi simaların bulunduğu öğrenciler yetiştiren İbn Hişâm şiir de yazmıştır. Ancak "ḫâl" kelimesinin çeşitli anlamlarını içeren yedi beyitlik didaktik bir manzumesinden (a.g.e., a.y.) başka şiiri bilinmemektedir (Süyûtî, I, 49; Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 103).

Eserleri. 1. el-Fevâʾidü'l-maḥṣûre fî şerḥi'l-Maḳṣûre. İbn Düreyd'in eserinin şerhidir. Her beytinin sonu maksûr elifle biten recez veznindeki el-Maḳṣûre'nin çok sayıda şerhi yapılmıştır. Bunlar arasında İbn Hişâm'ın

şerhi en başarılı kabul edilmektedir. İbn Hallikân (IV, 324) ve Abdülkādir el-Bağdâdî de (III, 119) el-Fevâ ͗id'i el-Maḳṣûre'nin diğer şerhlerinden üstün bulmuşlardır. Abdülgafûr Attâr'a göre bu şerh aynı zamanda edebî tenkidin güzel bir örneğidir. Çünkü şârih edebiyat ve sanat zevkine sahiptir. Eserin mukaddimesinde kasidenin öneminden, âlim ve ediplerin ona gösterdiği ilgiden söz eden İbn Hişâm el-Maḳṣûre'yi beyit beyit ele alarak bütün kelimeleri tek tek açıklamış, beyitlerde geçen âyet, hadis, emsâller üzerinde durmuş, eski şiirlerden iktibas edilen sözlerde gördüğü çalma, değiştirilme ve hataları zikretmiş, daha sonra her beyti dil kuralları bakımından ele almış, beytin tarih, fıkıh, belâgat ve aruzla ilgili yönleri hakkında bilgi vermiştir. Eser Kerîm Hüsâmeddin (Kahire 1975), Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut 1980), Mehdî Ubeyd Câsim (Beyrut 1407/1986) ve Muhammed Hâmid el-Hâc Halef (Rabat 1986) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Medḫal ilâ taḳvîmi'l-lisân ve ta ͑ lîmi'l-beyân. Bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelmektedir. Ancak eseri genel olarak iki bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölümü Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Kitâbü Laḥni'l- ͑ âmme, ikinci bölümü de Ebû Hafs Ömer İbn Mekkî'nin Tes̱ḳīfü'l-lisân ve telḳīḥu'l-cenân adlı eserlerine reddiyedir. Birinci bölümde müellif Zübeydî ve İbn Mekkî'nin eserlerini eleştirirken Batı Endülüs'te halk dilinde yaygın olarak kullanılan bazı lafızları ele almış, bunların menşe ve mahiyetleri üzerinde durmuştur. Eserin ikinci bölümü morfoloji, fonetik ve semantik

bozukluğundan kaynaklanan yaygın hataların incelenmesine ayrılmıştır. Eser Muhammed b. Ali es-Sebtî tarafından İnşâdü'ḍ-ḍavâl ve irşâdü's-sü ͗ ͗âl adıyla yeniden düzenlenmiş, İbn Hâtime de buna Îrâdü'l-le ͗âl min İnşâdi'ḍ-ḍavâl adlı bir zeyil yazmıştır (bk. İBN HÂTİME). İspanya'da Escurial Library'de yazma nüshaları bulunan eserin bazı bölümleri neşredilmiştir (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî, "Elfâẓun Mağribiyye min kitâbi İbn Hişâm el-Laḫmî fî Laḥni'l- ͑ âmme", Ma ͑ hedü'l-maḫṭûṭâti'l- ͑ Arabiyye, III/1-2 [1376/1957]; a.mlf., "Âḫiru faṣlin min Kitâbi Laḥni'l- ͑ âmme", Abdurrahman Bedevî'nin yayımladığı İlâ Ṭâhâ Ḥüseyin fî ͑ îdi mîlâdihi's-seb ͑ în adlı eserin içinde, Kahire 1962; nşr. Abdülazîz Matar, "er-Red ͑ ale'z-Zübeydî fî Laḥni'l- ͑ âmme", Ma ͑ hedü'l-maḫṭûṭâti'l- ͑ Arabiyye, XII/2 [1386/1966]; a.mlf., "er-Red ͑ alâ İbn Mekkî fî Teşḳīfi'l-lisân", Ḥavliyyetü külliyyeti'l-benât, sy. 7 [Kahire 1973]; diğer bölümler nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, el-Mevrid, X-XII [Bağdad 1402-1403/1981-1983]). el-Medḫal

üzerinde Gırnata, Madrid ve Paris üniversitelerinde üç doktora çalışması yapıldığı, çeşitli makale ve araştırmalar yayımlandığı kaydedilmektedir (Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 104-105). Eser ayrıca müstakil olarak José Pérez Lázaro tarafından Kitâbü'l-Medḫal ilâ taḳvîmi'l-lisân ve taʿlîmi'l-beyân adıyla yayımlanmıştır (Madrid 1990). 3. Şerḥu'l-Faṣîḥ. Sa'leb'in dil ve lugat hatalarına dair eserinin şerhidir. İbn Hişâm bu eserde el-Faṣîḥ'te verilen örneklerin şerhini yapmış, bazı meselelerde Sa'leb'i tenkit etmiştir. Mehdî Ubeyd Câsim tarafından yayımlanan (Bağdad 1988) şerh üzerinde Abdülkerîm Avfî Câmiatü'l-Cezâir'de bir doktora çalışması yapmıştır (1993). 4. Şerḥu'l-Maḳṣûreti'ṣ-ṣuġrâ (Ḳaṣîdetü'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd). İbn Düreyd'in Arapça'daki maksûr isimleri topladığı "Ḳaṣîdetü'l-maḳṣûr ve'l-memdûd" adlı didaktik manzumesinin şerhi olup Mehdî Ubeyd Câsim tarafından neşredilmiştir (el-Mevrid, XIII/1 [1984], s. 183-200).

İbn Hişâm'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Ḫuṭabi İbn Nübâte, Şerḥu manẓûme fi'l-menâzil ve'l-bürûc, el-Fuṣûl ve'l-cümel fî şerḥi ebyâti'l-Cümel, Ḳaṣîdetü'l-Ḥarîrî fi'ẓ-ẓâʾ (bu eserler ve yazma nüshaları için bk. Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 105), el-Cümel fi'n-naḥv, ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muʿaẓẓam, Şerḥu'l-Fuṣûli'l-ḫamsîn li'bn Muʿṭî, el-Muḳarrib fi'n-naḥv adlı eserler bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Hişâm el-Lahmî'ye nisbet edilmiştir (a.g.e., sy. 38 [1994], s. 105). Mehdî Ubeyd Câsim, İbn Hişâm el-Laḫmî ve cühûdühü'l-luġaviyye maʿa taḥḳīḳi kitâbihî Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 183; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 324; Tücîbî, el-Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1981, s. 162; Safedî, el-Vâfî, II, 131; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 48-49; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1269-1270, 1273, 1345, 1428, 1641, 1808; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 119; Serkîs, Muʿcem, II, 102; Brockelmann, GAL Suppl., I, 541; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 97; Îżâḥu'l-

meknûn, I, 299; II, 545; Muhammed el-Ya‘lâvî, Eştât fi’l-luġa ve’l-edeb ve’n-naḳd, Beyrut 1992, s. 349-357; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1412-1413; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 304-305; Abdülkādir Zimâme, “Kitâbü’l-Medḫal ilâ taḳvîmi’l-lisân ve taʿlîmi’l-beyân”, ʿÂlemü’l-kütüb, XV/6, Riyad 1415/1994, s. 655-656; Abdülkerîm Avfî, “İbn Hişâm el-Laḫmî ve âşâruh”, el-Lisânü’l-ʿArabî, sy. 38, Rabat 1994, s. 102-112; Ch. Pellat, “Ibn Hi<u>sh</u>ām al-La<u>kh</u>mî”, EI² Suppl. (İng.), s. 388; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn Hişâm-ı Laḫmî”, DMBİ, V, 113-114.

M. Reşit Özbalıkçı

İBN HİŞÂM en-NAHVÎ

(ابن هشام النحوي)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî (ö. 761/1360)

Arap dili âlimi.

708 (1309) yılında Kahire'de doğdu. Öğrenimini burada tamamladı. Soyu, ensarı teşkil eden iki kabileden biri olan Hazrec'e dayandığından Ensârî nisbesiyle anılır. İbn Hişâm Muhammed İbnü's-Serrâc, Abdüllatîf b. Murahhal ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi hocalardan ders gördü. Arapça konusundaki temel bilgileri sürekli olarak yanında bulunduğu Abdüllatîf b. Murahhal'den aldı. Şâfiî fakihi ve muhaddis Tâcü't-Tebrîzî'nin (Ali b. Abdullah) derslerine devam etti. Tâcü'l-Fâkīhânî'den (Ömer b. Ali) onun Şerḥu'l-İşâre'sini okudu. Bedreddin İbn Cemâa'dan kıraate dair eş-Şâṭıbiyye'yi okutma icâzeti aldı. Şâfiî fıkhında derinleşti. Kahire'deki el-Kubbetü'l-Mansûriyye Medresesi'ne tefsir hocası olarak tayin edildi. Ölümünden beş yıl kadar önce Hanbelî mezhebini benimseyerek Kahire'deki el-Medresetü'l-Hanbeliyye'ye müderris oldu. Ancak İbn Tağrîberdî onun Hanefî iken Hanbelî mezhebine geçtiğini söyler (en-Nücûmü'z-zâhire, X, 336). Arap dili ve edebiyatı yanında fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimlerde de söz sahibi olan İbn Hişâm 5 Zilkade 761'de (17 Eylül 1360) Kahire'de vefat etti, Kahire'nin Nasr Kapısı yanında Sûfiye Mezarlığı'na defnedildi.

Arap gramerinin bütün inceliklerine vâkıf olan İbn Hişâm, bu alanda kendisinden önceki çalışmaları inceleyip meslektaşlarıyla tartıştıktan sonra eğitim ve öğretimde en verimli yönteme ulaşmaya çalışmıştır. İbn Haldûn, onun nahiv ilminin öncülerinden olan Sîbeveyhi ve İbn Cinnî neslinden sonra bu alanın en büyük üstatlarından biri olduğunu söyler (Muḳaddime, III, 1241). İbn Hişâm'ın başarısı, keskin ve eleştirici bir zekânın yanı sıra disiplinli çalışmasından ve üslûbunun güzelliğinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinde genellikle nahiv otoritelerinin görüşlerine yer vermiş, bunlar

arasında tercihler yapmış, aynı zamanda kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. İbn Hişâm dilde delil olma (istişhâd) açısından Kur'an'a ilk sırayı, hadise ikinci, şiire ise üçüncü sırayı verir. Bu arada kıyas ve ta'lîl yöntemlerini de kullanır. Bazı araştırmacılar onun hadisle çok istişhâd ettiğini ileri sürmüşlerse de eserleri bu iddiayı pek doğrulamamaktadır. Meselâ Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ'da on yedi, Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb'de yirmi bir, Evḍaḥu'l-mesâlik'te yirmi beş, Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd'da yirmi ve Muġni'l-lebîb'de altmış bir hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu rakamlar aynı eserlerdeki âyet ve şiir sayısına oranla önemli bir yekün tutmamaktadır.

Eserleri. 1. Mugni'l-lebîb* ʿan kütübi'l-eʿârîb. İbn Hişâm, 749 (1348) yılında Mekke'de yazdığı bu eseri Mısır'a dönerken kaybettiği için 756'da (1355) tekrar Mekke'ye gittiğinde yeniden kaleme almış ve henüz hayatta iken bu eseriyle ün kazanmıştır. İ'rab konusunu sekiz bölümde inceleyen eser yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve Muhammed ed-Demâmînî, Ahmed eş-Şümünnî, el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī gibi birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Muġni'l-lebîb müstakil olarak (Kahire, ts.; Tahran 1274; Tebriz 1276), ayrıca Desûkī ve Emîrî hâşiyeleriyle beraber basılmış

(Kahire 1331/1912, 1358/1939), Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire 1372/1952), Mâzin Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (I-II, Dımaşk 1386/1964) ve Hannâ el-Fâhûrî (I-II, Beyrut 1991) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi'l-iʿrâb. Muġni'l-lebîb'in muhtasarı olup Arapça'da cümle ve şibh-i cümle, i'rabı güç bazı müfredlerle edatların i'rab halleri ve yaygın i'rab hatalarına dair dört bölümden oluşan bir eserdir. Defalarca basılan eser (Bulak 1253; Kahire 1278; İstanbul 1299) Silvestre de Sacy'nin Fransızca tercümesiyle birlikte Paris'te de (1829) yayımlanmıştır. Ayrıca Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî ile (Beyrut 1970) Ali Fevde Nîl (Riyad 1401/1981) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser hakkında ona yakın şerh ve bunlar üzerine çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Şerhlerinden bazıları şunlardır: Muhyiddin el-Kâfiyeci, Şerḥu Ḳavâʿidi'l-iʿrâb (nşr. Fahreddin Kabâve, Dımaşk 1409/1988); Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, Mûṣilü'ṭ-ṭullâb ilâ Ḳavâʿidi'l-iʿrâb (İstanbul 1285; Bulak 1292; Kahire 1299; nşr. Abdülkerîm Mücâhid - Sa'd Abdülhâdî Teym, Amman 1985: nşr. Muhammed İbrâhim Sâlim, Kahire 1989);

Muhyiddin Muhammed Şeyhzâde, Şerḥu Ḳavâʿidi'l-iʿrâb (nşr. İsmâil İsmâil Merve, Dımaşk 1416/1995); Ebü's-Senâ Ahmed b. Muhammed ez-Zîlî, Ḥallü meʿâḳıdi'l-Ḳavâʿid (İstanbul 1311, diğer şerh ve hâşiyeler için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 124-125; Ali Fevde Nîl, s. 15-46). 3. Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (et-Tavżîḥ ve Tavżîḥu'l-ḫulâṣa). İbn Mâlik'in eseri esas alınarak metni verilmeden şerh mahiyetinde yazılmış bir kitap olup çeşitli zamanlarda basıldığı gibi (Kalküta 1248, 1832; Kahire 1304, 1326, 1354) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Kahire 1945, 1956, 1967). Ayrıca bazı müelliflerce yazılmış çok sayıda şerh ve hâşiyesiyle birlikte basılmıştır. Bunlardan birkaçı şunlardır: Muhammed Abdülazîz en-Neccâr, Żiyâʾü's-sâlik ilâ Evḍaḥi'l-mesâlik (I-IV, Kahire 1388/1968); Abdülmüteâl es-Saîdî, Buġyetü's-sâlik ilâ Evḍaḥi'l-mesâlik (Kahire 1384/1964); Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Hidâyetü's-sâlik ilâ taḥḳīḳi Evḍaḥi'l-mesâlik (Kahire 1368) ve ʿUddetü's-sâlik ilâ taḥḳīḳi Evḍaḥi'l-mesâlik (Kahire 1967; diğer çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 62-73; ayrıca bk. ELFİYYE). 4. Şüçûrü'ç-çeheb* fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab. Özlü bir gramer kitabı olan eser defalarca basılmıştır (İstanbul 1253; Bulak 1253, 1292; Kahire 1279, 1348). Eserin gerek metni gerekse şiir örnekleri üzerine başta müellifi olmak üzere Hasan el-Halebî, Zekeriyyâ el-Ensârî, Abdülmelik el-İsferâyînî, Muhammed Ali el-Feyyûmî, Muhammed Mansûr el-Yâfiî gibi âlimler tarafından şerhler kaleme alınmış ve bunlara birçok hâşiye yazılmıştır. 5. Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb. Çeşitli zamanlarda basılan eser (Bulak 1253; İstanbul 1253; Kahire 1279) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1355), Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire 1380/1960), Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire, ts.), Abdülganî ed-Dakr (Dımaşk 1982) ve Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut 1988) tarafından tahkik ve şerhedilerek yayımlanmıştır (diğer şerh, hâşiye ve çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 86-94). 6. Katrü'n-nedâ* ve bellü'ṣ-ṣadâ (Bulak 1253; Tunus 1281; Kahire 1298; Leiden 1887). Veciz ve kapsamlı bir gramer kitabı olan eser başta müellifi olmak üzere Abdullah el-Fâkihî, Ali eş-Şicâî (Bulak 1289; Kahire 1306) gibi âlimler tarafından şerhedilmiş ve bu şerhler üzerine çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır. 7. Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ. İlk defa Bulak'ta basılan eser (1253), A. Gaguyer tarafından Fransızca'ya çevrilerek Arapça metniyle beraber neşredilmiş (Leiden 1887), daha sonra Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd ile (Kahire 1355/1936) Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed Abdülmün'îm Hafâcî (Kahire 1388/1969)

tarafından tahkik ve şerhedilerek yayımlanmıştır (diğer şerh ve hâşiyeler için bk. Ali Fevde Nîl, s. 103-116). 8. Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in meşhur kasidesinin şerhi olup ilk defa Ignazio Guidi tarafından yayımlanmıştır (Leipzig 1871). Kahire'de de basılan eseri (1303, 1307) Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Şerḥu Ḳaṣîdeti Kaʿb b. Züheyr fî medḥi Seyyidinâ Resûlillâh ṣallalāhu ʿaleyhi ve sellem adıyla tahkik etmiştir (3. bs., Dımaşk 1402/1982; şerhin ihtisar ve hâşiyeleri için bk. Ali Fevde Nîl, s. 164-167). 9. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr fi'n-naḥv. Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ'ya bazı ilâvelerle meydana getirilmiş olup Evḍaḥu'l-mesâlik'in muhtasarına benzemektedir. Özellikle Kur'an'dan ve şiirlerden verilen örnekler bakımından zengin sayılan eseri Muhammed Şerîf Saîd ez-Zeybak (Dımaşk 1288/1968) ve Ahmed Mahmûd el-Hermîl (Kahire 1400/1980) yayımlamıştır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, İsmâil b. İbrâhim el-Alevî (es-Sirâcü'l-münîr, Paris Bibliothèque Nationale, nr. 4160; Süleymaniye Ktp.,

Kılıç Ali Paşa, nr. 932), Abdülgaffâr b. İbrâhim el-Alevî (er-Râʾidü'l-ḫabîr, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 748) ve Ahmed Mahmûd el-Hermîl (Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Kahire 1984) tarafından şerhedilmiştir. 10. Taḫlîṣü'ş-şevâhid ve telḫîṣü'l-fevâʾid. Şerḥu'ş-şevâhid, Ḥavâşî İbnü'n-Nâẓım vb. adlarla da anılan eser, İbnü'n-Nâzım diye bilinen Bedreddin b. Mâlik'in Elfiyye'ye yazdığı şerhteki örnek beyitlerin izahına dairdir (nşr. Abbas Mustafa es-Sâlihî, Beyrut 1406/1986; nşr. es-Seyyid Takī Abdüsseyyid, Kahire 1406/1986). 11. Şerḥu'l-Lemḥati'l-bedriyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. Hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye ait nahve dair el-Lemḥatü'l-bedriyye adlı eserin tenkit ve reddiye ağırlıklı şerhidir (nşr. Salâh Revây, Kahire 1402/1982; nşr. İbrâhim Hâdî Nehr, I-II, Bağdad 1977). 12. Nüzhetü'ṭ-ṭarf fî ʿilmi'ṣ-ṣarf. Ahmed Abdülmecîd Herîdî tarafından İbn Hişâm'a ait olarak yayımlanan eser (Kahire 1410/1990) birçok kaynakta (meselâ Kemâleddin el-Enbârî, s. 390; Yâkūt, V, 46; bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 507) Ahmed el-Meydânî'ye (ö. 518/1124) nisbet edilmektedir. 13. Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî (nşr. Ali Muhsin Îsâ Mâlullāh, Beyrut 1406/1986). 14. Ḥallü elġāz ve mesâʾil iʿrâbiyye fi'l-âyâti'l-Ḳurʾâniyye ve'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye (nşr. Muhammed İbrâhim Sâlim, Kahire 1409/1989). 15. İʿrâbü Fâtiḥati'l-Kitâb ve'l-Baḳara (nşr. Muhammed Saffet Mürsî, Kahire 1407/1987). 16. Elġāzü İbn Hişâm fi'n-naḥv (el-Elġāzü'n-naḥviyye). Asmaî, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dil âlimlerinden nakledilen, i'rab ve tefsir güçlüğü sebebiyle lugaz sayılan kırk

beş beytin i‘rab ve yorumu hakkındaki eser Ali er-Rummânî’nin Tevcîhü iʿrâbi ebyât mülġazeti’l-iʿrâb’ına dayanır. Ahmed Seyf el-Gazzî’nin hâşiyesiyle birlikte basılan eseri (Kahire 1304, 1322) ayrıca Es‘ad Hudayr neşretmiştir (Dımaşk 1393/1973, 1985). 17. İʿtirâżü’ş-şarṭ ʿale’ş-şarṭ. Nahivcilerin iki şart cümlesi için tek cevabın bulunması konusundaki ihtilâflarını özellikle fıkhı ve tefsiri de ilgilendiren yönleriyle ele alan eser, Süyûtî’nin el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’n-naḥv’i içinde yer almaktadır (VII, 107-123). Ayrıca A. Abdurrahman Abdürreşâd (Kahire 1409/1989) ve Abdülfettâh Hamûz (Amman, ts.) tarafından yayımlanmıştır. 18. İḳāmetü’d-delîl ʿalâ ṣıḥḥati’t-tems̱îl ve fesâdi’t-teʾvîl. “Ankebût, abkariy” gibi bazı südâsî isimlerin mükesser cemilerindeki ihtilâfları inceleyen eseri Rabîha Çelebi (EAÜİFD, sy. 3 [1979], s. 325-353) ve Hâşim Tâhâ Şelâş (Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. XVI [Bağdad 1983], s. 357-386) neşretmiştir. 19. Fevḥu’ş-Şeẕâ fî mesʾeleti keẕâ. Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin eş-Şeẕâ fî mesʾeleti (aḥkâmi) keẕâ adlı eserini tamamlayan risâlede “kezâ” kinayesi yapı, anlam, i‘rab ve temyiz yönleriyle ilgili fıkhî hükümler açısından ele alınmıştır. Süyûtî’nin el-Eşbâh (VII, 271-293) adlı eserinde yer alan risâle, Ahmed Matlûb (a.g.e., sy. VI [1963], s. 67-98) ve Süheyr Muhammed Halîfe (Kahire 1987) tarafından yayımlanmıştır. 20. el-Mebâḥis̱ü’l-murḍıyye el-müteʿalliḳa bi-meni’ş-şarṭıyye. Takıyyüddin es-Sübkî’nin şart edatı “men” hakkında sorduğu üç soruyla bağlantılı olarak şartla ilgili bazı nahiv ve fıkıh meselelerini incelemektedir (nşr. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk-Beyrut 1408/1987). 21. Nüktetü’l-iʿrâb. Cümle ve hükümleri, şibh-i cümle ve yirmi beş edatın mâna ve i‘rab durumlarını ele alan risâle Muġni’l-lebîb’in özeti gibidir (nşr. Mâhir el-Müneccid, ʿÂlemü’l-kütüb, XIV/1 [1413/1993], s. 31-39). 22. Mûḳıdü’l-eẕhân ve mûḳıẓü’l-vesnân. Bazı şiirlerdeki lugaz kabilinden güç meseleleri ele alan risâle mâna lugazları, lafız lugazları, kavranılması güç işârî lugazlarla nokta ve hareke değişiminden kaynaklanan zekâ oyunları (tashîf) olmak üzere dört bölümden ibarettir. İlk defa Bulak’ta (1253) basılan risâle daha sonra Hasan İsmâil Merve (Min resâʾili İbn Hişâm en-Naḥviyye içinde, Dımaşk 1409/1988) ve Ali Fevde Nîl (Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. VII [Riyad 1980], s. 137-138) tarafından neşredilmiştir. 23. Risâle fî tevcîhi’n-naṣb fî iʿrâbi ḳavlihim “fażlen ve luġaten ve ıṣṭılâḥan ve ḫilâfen ve eyḍan ve hellümme cerren” (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1983, el-Mesâʾilü’s-seferiyye fi’n-naḥv içinde). Eser aynı isimle Hasan Mûsâ eş-Şâir tarafından Min resâʾili İbn Hişâm en-Naḥviyye içinde (Amman 1984), el-Mesâʾilü’s-

seferiyye adıyla Hasan İsmâil Merve (Dımaşk 1409/1988) ve Tevcîhü baʿżi't-terâkîbi'l-müşkile adıyla Abdullah el-Hüseynî Hilâl (Kahire 1990) tarafından da yayımlanmıştır. 24. Mesʾeletü'l-ḥikme fî teẕkîri "ḳarîbin" fî ḳavlihî Teʿâlâ "İnne raḥmeta'llāhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn". Müellif, âyette müennes olan "rahmet" kelimesinin haberi olduğu halde müzekker getirilen "karîb" kelimesi hakkında eski nahivcilerin yaptığı on dört yorumu değerlendirmektedir (nşr. Abdülfettâh el-Hamûz, Amman 1405/1985; nşr. Hasan Mûsâ eş-Şâir, Amman 1984). 25. el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. Hasan İsmâil Merve, Dımaşk 1409/1988, Min resâʾili İbn Hişâm en-Naḥviyye içinde). 26. el-Mesâʾilü's-seferiyye fi'n-naḥv. Bazı âyetlerdeki nahiv meselelerini ele alan risâle birçok defa basılmıştır (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1982; nşr. Abdüssamed el-Aşşâb, ʿÂlemü'l-kütüb, XVI/1 [1415], s. 57-66; nşr. Hâşim Tâhâ Şelâş, MMİIr., XXXII/3-4 [1981], s. 501-550; nşr. Hasan İsmâil Merve, Dımaşk 1409/1988, Min resâʾili İbn Hişâm en-Naḥviyye içinde; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdad 1980; Beyrut 1403/1983). 27. Mesâʾil fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân (nşr. Sâhib Ebû Cenâh, Mecelletü'l-Mevrid, III/3 [Bağdad 1974], s. 143-166). 28. İʿrâbü "Lâ ilâhe illallāh" (Medine Ârif Hikmet Ktp., Mecâmi', nr. 88). 29. Mesâʾil ve ecvibetühâ (Elġāz fî iʿrâbi baʿżı âyâti'l-Ḳurʾân). Özellikle Kur'an'da i'rabı güç mansûb kelimelerle birkaç i'rabı olan kelimelere dairdir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL, II, 31; Suppl., II, 20).

İbn Hişâm'ın, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ine şerh yazdığına dair bilgi sadece Keşfü'ẓ-ẓunûn ile (I, 563) ondan nakilde bulunan kaynaklarda geçmektedir. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-laġziyye fi'l-mesâʾili'n-naḥviyye adlı eser İbn Hişâm'a ait olarak neşredilmişse de (Bağdad 1963) Leiden'de (Universitätsbibliothek, nr. 226) bulunan nüshasının ferâğ kaydından (vr. 261b) İbn Lüb en-Nahvî el-Endelüsî'ye (Ebû Saîd Ferec b. Kāsım) ait olduğu anlaşılmaktadır. Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv adlı eserinde İbn Hişâm'dan çeşitli iktibaslarda bulunmuştur (VII, 42-97, 107-123, 231-263, 271-293).

İbn Hişâm hakkında yapılan araştırmaların başlıcaları şunlardır: Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Enṣârî: âs̱âruhû ve meẕhebühü'n-naḥvî (Riyad 1406/1985); Hamza Abdullah en-Neşretî, el-Mesâʾilü'n-naḥviyye beyne İbn Hişâm ve Ebi'l-Beḳā (Kahire 1986); Sâmî Avad, İbn Hişâm en-Naḥvî: ʿaṣruhû bîʾetühû fikruhû (Dımaşk 1987); Nûreddin İsâm, İbn Hişâm el-

Enṣârî: ḥayâtühû ve menhecühü'n-naḥvî (Beyrut 1989); M. M. Fehmî Ömer, el-Ḥadîs̱ü'ş-şerîf fî naḥvi İbn Hişâm el-Enṣârî (Kahire 1411/1991).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm en-Nahvî, Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1967, neşredenin girişi, I, 6-9; a.mlf., Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, s. 6-9; a.mlf., Şerḥu Ḳaṣîdeti Kaʿb b. Züheyr (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî), Dımaşk 1414/1984, neşredenin girişi, s. 13-17; a.mlf., Taḫlîṣü'ş-şevâhid ve telḫîṣü'l-fevâʾid (nşr. Abbas Mustafa es-Sâlihî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-36; a.mlf., Nüzhetü'ṭ-ṭarf fî ʿilmi'ṣ-ṣarf (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-49; a.mlf., İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ṣıḥḥati't-tems̱îl ve fesâdi't-teʾvîl (EAÜİFD içinde, nşr. Rabîha Çelebi), sy. 3 (1979), neşredenin girişi, s. 348-358; a.mlf., Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1355/1936, neşredenin girişi, s. 6-9; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 390; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 46; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1241, 1267-1268; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 308-310; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 336; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 131-132; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 68-70; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv (nşr. Abdül'âl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, VII, 42-97, 107-123, 231-263, 271-293; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 257; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 124-125, 154, 406, 563, 564, 604; II, 1021, 1332, 1352, 1477, 1561, 1669, 1751-1754, 1818; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Bânet Süʿâd (nşr. Nazif Hoca), Beyrut 1400/1980, I, 55-56; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 400-402; Serkîs, Muʿcem, I, 273-276; Brockelmann, GAL, II, 23, 27-31; Suppl., I, 507; II, 16-20; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 154-155; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 136-137; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 346-355; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 781-787; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 147; Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Enṣârî: âs̱âruhû ve meẕhebühü'n-naḥvî, Riyad 1406/1985; Sâmî

Avad, İbn Hişâm en-Naḥvî, Dımaşk 1987; Abdülʻâl Sâlim Mekrem, el-Medresetü'n-naḥviyye fî Mıṣır ve'ş-Şâm fi'l-ḳarneyni's-sâbiʿ ve's̱-s̱âmin mine'l-hicre, Beyrut 1410/1990, s. 352-439; Moh. Ben Cheneb, "İbn Hişâm", İA, V/2, s. 754-755; H. Fleisch, "Ibn Hishām", EI² (İng.), III, 801-802.

M. Reşit Özbalıkçı

İBN HUBEYŞ

(ابن حبيش)

Ebü’l-Kāsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 584/1188)

Kur’an, hadis, tarih, dil ve edebiyat âlimi.

504’te (1110-11) Meriye’de (Almeria) doğdu. Dayısı Hubeyş’e nisbetle İbn Hubeyş diye tanındı. Ayrıca Hatîb unvanıyla da anılır. Devrinin meşhur âlimlerinden Ruşâtî, İbn Vaddâh, Ali b. İbrâhim el-Ensârî’den kıraat, hadis ve fıkıh okudu. Daha sonra tahsil amacıyla Kurtuba’ya (Cordoba) giderek Yûnus b. Muhammed b. Mugīs, Ca‘fer b. Muhammed el-Mekkî, Muhammed b. Asbağ, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Muhammed İbn Ebû Zeyd’den ders aldı. Kendisinden kıraat, hadis, dil ve edebiyat alanlarında Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî, Ebû Süleyman İbn Havtullah, Abdullah b. Hasan el-Mâlekī, İbn Dihye el-Kelbî, Kelâî ve Ali b. Yûsuf b. Şerîk gibi âlimler istifade etti. Hıristiyanlar 542’de (1147) Meriye’yi ele geçirince Mürsiye’ye (Murcia) giderek Cezîretü Şakr’a yerleşti ve orada Muvahhidler Devleti hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü’min tarafından yaklaşık 556 (1161) yılından itibaren kadılık ve hatiplik görevine tayin edildi. On iki yıl bu görevde kaldıktan sonra Mürsiye hatipliğine, 575’te (1179) Mürsiye kadılığına getirildi. Önce hükümdar, sonra da onun oğlu ile yakın ilişki içerisinde olması sebebiyle değerli eserlerin bulunduğu kütüphanelerden faydalanma imkânı bulmuş ve bu husus ilmî kişiliğinin gelişmesinde etkili olmuştur. İbn Hubeyş 14 Safer 584’te (14 Nisan 1188) Mürsiye’de vefat etti.

Eserleri. İbn Hubeyş’in günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü’l-Ġazavât (Meġāzî) adını taşımaktadır. Tam adı el-Ġazavâtü’ḍ-ḍâminetü’l-kâmile ve’l-fütûḥu’l-câmiʿatü’l-ḥâfiletü’l-kâʾine fî eyyâmi’l-ḫulefâʾi’l-üveli’s̱-s̱elâs̱e: Ebî Bekir eṣ-Ṣıddîḳ ve Ebî Ḥafṣ ʿÖmer el-Fârûḳ ve Ebî ʿAmr Ẕinnûreyn ʿOs̱mân olan eser Yûsuf b. Abdülmü’min’in isteği üzerine kaleme alınmıştır. 583’te (1187) tamamlanan eserde ilk üç halife

dönemindeki İslâmî fetihler ele alınmış, başta Seyf b. Ömer'in zamanımıza kadar gelmeyen Kitâbü'l-Fütûḥ ve'r-ridde'si ile Vâkıdî'nin Kitâbü'r-Ridde adlı eserleri olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanılarak ridde savaşları anlatılmış, ardından Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin Fütûḥu'ş-Şâm'ı gibi kaynaklara dayanılarak Suriye'deki fetihler konu edilmiştir. Daha sonra Mısır ve Kuzey Afrika'nın fethiyle ilgili rivayetler, müslümanların denizcilik alanındaki faaliyetleri ve Zâtü's-savârî Savaşı üzerinde durulmuştur. Kitabın ikinci yarısı Irak fetihlerine ayrılmış, ardından diğer Sâsânî bölgelerinin fethi anlatılmıştır. Eser Abdullah Guneym (I-IV, Kahire 1404-1408/1983-1987) ve Süheyl Zekkâr (I-II, Beyrut 1412/1992) tarafından yayımlanmıştır. Kaynaklarda İbn Hubeyş'in el-Elḳāb adında bir risâlesi daha olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Ebbâr, II, 573).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hubeyş, Ġazavât (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, I, 5-21; Münzirî, et-Tekmile, I, 79; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1886, II, 573; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 141-143; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 118-121; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 378; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 85-86; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329, s. 162-163; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460, 1747; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 157; Brockelmann, GAL, I, 344; Suppl., I, 587; D. M. Dunlop, "The Spanish Historian Ibn Ḥubais̲h̲", JRAS (1941), s. 359-362; a.mlf., "Ibn Ḥubays̲h̲", EI² (Fr.), III, 826-827; Abdülmü'min Muhtâr Emîn, "İbn Ḥubeyş el-Endelüsî", Mecelletü'l-müʾerriḫi'l-ʿArabî, sy. 18, Bağdad 1981, s. 122-137; en-Neşretü'l-aḫbâriyye, sy. 3, Riyad 1412/1992, s. 23; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Ḥubeyş", DMBİ, III, 310-312.

Sâmî es-Sakkâr

İBN HUCEYRE

(bk. ABDURRAHMAN b. HUCEYRE).

İBN HÛD

(ابن هود)

(ö. 438/1046)

Endülüs'ün Aragon bölgesinde hüküm süren Hûdîler'in kurucusu

(bk. HÛDÎLER).

İBN HUMEYD

(ابن حميد)

Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî (ö. 1295/1878)

Hanbelî fıkıh âlimi ve biyografi yazarı.

1236 (1821) yılında Necid bölgesindeki Kasîm'in merkezi Uneyze'de dünyaya geldi. Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm doğum tarihini 1232 (1817) olarak kaydederse de (ʿUlemâʾü Necd, III, 862) İbn Humeyd, 1248 (1832) yılında Uneyze'de geçen bir olaydan söz ederken o vakit on iki yaşında olduğunu belirtir (es-Süḥubü'l-vâbile, II, 630, 644). Âmir b. Sa'saa kabilesine mensup olup atalarından Humeyd b. Gānim'e nisbetle İbn Humeyd

diye tanınmıştır. Uneyze'de Kadı Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn'dan fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve akaide dair çeşitli metinler okudu. Daha sonra tahsil için Mekke'ye giderek sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedî' dersleri aldı. Muhammed Âbid es-Sindî, Muhammed b. Ali es-Senûsî, Ahmed b. Osman en-Necdî el-Bahreynî, Ahmed Zeynî Dahlân, Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî es-Sagīr ve Muhammed Ehdel ez-Zebîdî'den hadis okuyarak icâzet aldı. Muhammed b. Hamed el-Hüdeybî, Abdülcebbâr b. Ali ez-Zübeyrî el-Basrî ve Osman b. Hasan ed-Dimyâtî gibi âlimlerden fıkıh tahsil etti. Ayrıca Irak, Mısır, Yemen ve Suriye'de çeşitli şehirleri dolaşarak özellikle Hanbelî ulemâsından icâzetler aldı; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve İbrâhim es-Sekkā el-Ezherî'nin derslerini takip etti.

Daha sonra Mekke'ye yerleşen İbn Humeyd kendini eğitim ve öğretim faaliyetlerine verdi. Yetiştirdiği talebeler arasında kendinden sonra Mekke müftülüğüne getirilen oğlu Ali, Abdülhay el-Leknevî, Sâlih b. Abdullah el-Bessâm, Halef b. İbrâhim en-Necdî, Ebü'l-Hayr Abdullah Mirdâd, Uneyze Kadısı Abdullah b. Âyid ve Mustafa b. Halîl et-Tûnisî gibi âlimler bulunmaktadır. İbn Humeyd, 1264 (1848) yılında Mescidi Harâm Hanbelî imamhatipliği ve müderrisliğine tayin edildi; bir ara müftülükte fetva

kâtipliği yaptı. Muhammed b. Yahyâ b. Zahîre el-Mekkî'nin vefatıyla (1271/1854) yıllarca boş kalan Mekke Hanbelî müftülüğü makamına getirildi (1282/1865). 12 Şâban 1295 (11 Ağustos 1878) tarihinde Tâif'te vefat etti ve burada İbn Abbas'ın mezarının kuzey tarafında bir yere defnedildi.

İbn Teymiyye ile öğrencilerinin hayranı olan ve onların eserlerine ayrı bir önem veren İbn Humeyd, Arabistan'da ve bilhassa memleketi Necid bölgesinde Vehhâbîlik hareketinin hâkim olduğu bir sırada yaşamış olmakla birlikte kendisini bu hareketin dışında tutmuş, zaman zaman da onlara eleştiriler yöneltmiştir. Vehhâbîler'in ictihadı savunmalarına ve herhangi bir mezhep imamını taklit etmemelerine rağmen Hanbelî mezhebinden göründüklerini söyleyen İbn Humeyd, bu sebeple Hanbelî âlimlerinin biyografilerine ayırdığı es-Süḥubü'l-vâbile adlı eserinde Muhammed b. Abdülvehhâb'a yer vermediği gibi Vehhâbîler'in tasavvuf aleyhtarlığına karşılık olarak Hanbelî mutasavvıflarından övgüyle bahseder ve onların kerâmetlerinden örnekler verir.

Eserleri. 1. es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile. İbn Receb'in eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'sinin zeyli olup 751 (1350) yılından 12 Cemâziyelâhir 1288 (28 Ağustos 1871) tarihine kadar geçen sürede yaşayan 843 Hanbelî âliminin biyografisini içermektedir (I-III, nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1416/1996). Abdullah b. İbrâhim en-Necdî ez-Zübeyrî es-Sâbile fi'ẕ-ẕeyl ʿale's-Süḥubi'l-vâbile (Basra Üniversitesi Ktp., nr. 700) ve müellifin torunu Abdullah b. Ali en-Naʿtü'l-ekmel fî terâcimi aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed adıyla esere birer zeyil yazmışlardır (es-Süḥubü'l-vâbile, neşredenin girişi, I, 102; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, II, 600). 2. Mülaḫḫaṣu Buġyeti'l-vuʿât. Süyûtî'nin eserinin muhtasarı olup müellif nüshası Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 342). 3. Keşfü's-sünne (Haydarâbâd Âsafiye Ktp., nr. 1324). İbn Humeyd hakkında bilgi veren kaynaklarda bu eserden söz edilmemektedir. 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Müntehâ. Buhûtî'nin fıkha dair eserine yazılmış bir hâşiyedir. Uneyze'de el-Mektebetü'l-vataniyye ve Şeyh Abdullah b. Halef ed-Duhayyân'ın Küveyt Evkaf Bakanlığı Kütüphanesi'ndeki özel kitaplığında iki nüshası mevcuttur (es-Süḥubü'l-vâbile, neşredenin girişi, I, 58-59). 5. Ġāyetü'l-ʿaceb fî tetimmeti Ṭabaḳāti İbn Receb. İbn Receb'in eserine yaptığı bazı

ilâvelerle düştüğü notları ve 750 (1349) yılından önce vefat ettikleri halde eserde zikredilmeyen bir kısım âlimlerin biyografisini ihtiva etmektedir. Bir nüshası Uneyze'de adı geçen kütüphanede, mikrofilmi de Câmiatü'lMuhammed b. Suûd el-İslâmiyye'nin merkez kütüphanesinde bulunmaktadır (a.g.e., I, 62).

İbn Humeyd'in, öğrencisi Mustafa b. Halîl et-Tûnisî'ye verdiği icâzet (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Umumi, nr. 729) hocalarını ve rivayetlerini göstermesi bakımından önemlidir. Müellifin ayrıca orta hacimde bir divan teşkil edecek kadar kasideleri ve edebî yazışmalarının bulunduğu kaydedilmektedir (Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, III, 868). İbn Humeyd, hocası Ebâ Butayn'ın, Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'sinde Selefî akîde ile bağdaşmayan, Dâvûd b. Circîs tarafından da desteklenen bazı hususları red için yazdığı Teʾsîsü't-taḳdîs fî keşfi şübühâti İbn Circîs adlı risâleye Ḳurretü'l-ʿayn fi'r-red ʿalâ Bâ Buṭâyn adlı bir risâle ile cevap vermiştir. Bu esere de Abdurrahman b. Hasan Beyânü'l-meḥacce fi'r-red ʿale'l-Lecce adıyla bir reddiye yazmıştır (es-Süḥubü'l-vâbile, neşredenin girişi, I, 67-69; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, III, 866). Ziriklî (el-Aʿlâm, VII, 121-122) ve Kehhâle'nin (Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 227) müellife nisbet ettiği en-Naʿtü'l-ekmel bi-terâcimi aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, İbnü'l-Gazzî diye tanınan Kemâleddin Muhammed b. Muhammed Şerîf el-Âmirî'ye (ö. 1214/1799) ait olup bu hata muhtemelen her iki müellifin aynı adı ve nisbeyi taşımasından ve İbn Humeyd'in de aynı konuda bir kitabı bulunmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Ziriklî'nin kaynak olarak gösterdiği es-Süḥubü'l-vâbile'de de bu eser İbnü'l-Gazzî'ye nisbet edilmektedir (I, 174; II, 591, 844; III, 976).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, I, 174, 185; II, 419, 591, 630-631, 644, 682-683, 735, 844; III, 976, 1192-1193; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 11-111; İbn Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut

1406/1986, s. 192; Ebü’l-Hayr Abdullah Mirdâd, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri’n-nevr ve’z-zeher fî terâcimi efâżili Mekke mine’l-ḳarni’l-ʿâşir ile’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1986, s. 423-425; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 65; Brockelmann, GAL Suppl., II, 196, 812; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 121-122; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 227; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, ʿUlemâʾü Necd ḫilâle sitteti ḳurûn, Mekke 1398, II, 600; III, 862-870; Ömer Abdülcebbâr, Siyer ve terâcimüʿulemâʾinâ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer, Cidde 1403/1982, s. 200; Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 376, 519-520; II, 729; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Neşrü’r-reyâḥîn fî târîḫi’l-beledi’l-emîn, Mekke 1415/1994, II, 623; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, Muʿcemü müʾellifî maḫṭûṭâti Mektebeti’l-Ḥaremi’ş-şerîf, Riyad 1416/1996, s. 59-60; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 532, 544.

Şükrü Özen

İBN HURDÂZBİH

(ابن خرداذبه)

Ebü'l-Kāsım Ubeydullāh b. Abdillâh b. Hurdâzbih (ö. 300/912-13)

Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

Eserleri günümüze ulaşan İslâm coğrafyacılarının en önemli ilk temsilcisidir. Büyük babası Abbâsîler'in ilk döneminde İslâmiyet'i kabul eden bir Mecûsî'dir;

babası ise Halife Me'mûn zamanında (813-833) Taberistan valisi idi. Muhtemelen Horasan'da doğmuş olan İbn Hurdâzbih Bağdat'ta büyüdü ve eğitim gördü; ayrıca İshak el-Mevsılî'den mûsiki dersleri aldı. Önce Cibâl eyaletinin posta ve istihbarat müdürlüğüne, daha sonra aynı teşkilâtın Bağdat ve Sâmerrâ'daki başkanlığına getirildi. Ancak bu memuriyetlere ne zaman tayin edildiği ve ne kadar görev yaptığı bilinmemektedir.

Çok iyi tahsil gören İbn Hurdâzbih, Bağdat eşrafı ve Halife Mu'temid-Alellah'ın (870-892) yakın dostları arasında yer alıyordu. İçinde bulunduğu çevre ve dolayısıyla ulaşabildiği resmî belgeler eserlerinin güvenilirliğinde etkili olmuştur. Kaynaklardan öğrenildiğine göre İbn Hurdâzbih, coğrafyanın yanı sıra döneminin sosyal hayatını yansıtan hemen bütün konularda çalışma yapmıştır. Bunlar arasında mûsiki ve saray erkânının davranışlarını düzenlemeye yönelik teşrifat kurallarıyla ilgili eserlerin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Mes'ûdî, İbn Hurdâzbih'i yazıcılıkta önder sıfatıyla tanıtır ve Arap olmayan milletlerle hükümdarları hakkındaki geniş bilgisini övdüğü tarihe dair büyük bir eserinden bahseder; bu, muhtemelen Kitâbü Cemhereti ensâbi'l-Fürs'tür. İbn Hurdâzbih, yalnız ilk müslüman Arap coğrafyacılarından değil aynı zamanda İslâm âleminde kendinden sonra gelen meslektaşlarına yol gösteren tarifli ve tasvirli bir coğrafya eseri ortaya koymuş ilk müellif ve ekol sahibidir. Temsil ettiği Irak ekolünün diğer önemli simaları Ya'kūbî, Mes'ûdî, İbnü'l-Fakīh, Hemdânî, İbn Rüste ve Kudâme b. Ca'fer gibi coğrafyacılardır. Bunlardan ilk üçü "kişver"

tasnifini benimsemişler ve Irak'ı Îrânşehr olarak anmışlar, diğer üçü ise her ne kadar aynı metodu kullanmışlarsa da daha çok ağırlık verdikleri Mekke'yi Bağdat'a karşı ön planda tutmuşlardır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik. İbn Hurdâzbih'in kendisine İslâm coğrafyacılarının babası unvanını kazandıran en önemli çalışmasıdır. Eserin girişinde müellif, Batlamyus'un kitabını (Geographia) yabancı bir dilden (muhtemelen Süryânîce veya Grekçe) Arapça'ya tercüme ettiğini söyler; ancak bu tercüme günümüze ulaşmamıştır. Kitâbü'l-Mesâlik coğrafya yazıcılığında, Irak bölgesinin hilâfet merkezi olması esasına göre düzenlenen ve Irak ekolü kitapları adıyla bilinen eserlerin ilkidir. Verilen bilgilerin büyük kısmı kara ve deniz yollarına hasredilmiş, bu yolların dört yönde gelişmesi izlenerek Hindistan ve Çin gibi ülkeler tanıtılmıştır. İbn Hurdâzbih'in kaynak olarak Sâsânî döneminden kalma kayıtları kullandığı bilinmektedir. Posta ve haberleşme müdürlüğü yapmasından dolayı herhalde bu gibi kayıtlara ulaşmakta güçlük çekmemiştir; ayrıca bazı seyyahların özel notlarına bakabildiğinden eserini güvenilir kaynakların ışığında kaleme almıştır. Çoğunlukla İran tesirinde kaldığı görülen İbn Hurdâzbih eserinde kullandığı metodolojide, bilgilerin tasnifinde ve nihayet coğrafî terimlerin tercihinde daima Fars kültürünün izlerini sergilemektedir. Eski İranlılar dünyayı, Îrânşehr merkezde olmak üzere "kişver" adı verilen ve her birinde çeşitli ülkeler bulunan yedi hâkimiyet bölgesine ayırmışlardır. İbn Hurdâzbih de eserinde bölge tariflerine, onlar gibi "dil-i Îrânşehr" (İran'ın kalbi) dediği Sevâd'la (Irak) başlamaktadır. Müellif kitabı 232 (846-47) yılı civarında yazmış, daha sonra özetleyerek 272'den (885) önce tekrar kaleme almıştır. Ḥudûdü'l-ʿâlem'in yazarı ve Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî gibi coğrafyacılar başta olmak üzere birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılan eserin günümüze ulaşan şekli, Fransızca tercümesiyle ilk defa Kudâme b. Ca'fer'in Kitâbü'l-Ḫarâc'ının bir bölümü ile birlikte Bibliotheca geographorum arabicorum serisinin VI. cildi olarak Michael Jan de Goeje (Leiden 1889, 1967) ve daha sonra Muhammed Mahzûm tarafından (Beyrut 1988) neşredilmiş, Fuat Sezgin de Goeje neşrini esas alarak tıpkıbasımını yapmıştır (bk. bibl.); Hüseyin Karaçanlu ise kitabı Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1370). 2. Kitâbü'l-Lehv ve'l-melâhî. İslâm öncesi Fars şiiri ve mûsikisi tarihiyle ilgili önemli bir risâle olup İran'da ve diğer birçok yerde kullanılan ud, tanbur, ney, zurna vb. çalgılar, mûsiki terimleri ve makamlarla (çehâr perde) mûsikiye dair diğer

konuları ihtiva etmektedir. Bazı Arapça kaynaklarda iktibasların yapıldığı eser Ignatiyus Abduh Halîfe tarafından neşredilmiştir (Muẖtâr min Kitâbi'l-Lehv ve'l-melâhî, Beyrut 1964).

İbnü'n-Nedîm onun şu eserlerinden de söz eder: Edebü's-semâʿ, Kitâbü Cemhereti ensâbi'l-Fürs ve'n-nevâkil (nevâfil), Kitâbü't-Ṭabîẖ, Kitâbü'ş-Şarâb, Kitâbü'n-Nüdemâʾ ve'l-cülesâʾ, Kitâbü'l-Envâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 20; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VIII, 556; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 14; IV, 220-225; Hamza el-İsfahânî, Târîẖu sinî mülûki'l-arż ve'l-enbiyâʾ, Berlin 1921, s. 146; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsim, s. 362; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts., s. 165, 218-219; Gerdîzî, Târîẖ-i Gerdîzî (nşr. Abdülhay Abdurrahman Habîbî), Tahran 1363, s. 7, 545-546; İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, Dımaşk 1956, s. 25; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1665; C. de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1921, II, 7; R. Blachere, Extraits des principaux geographes Arabes, Paris 1932, s. 21; H. G. Farmer, The Sources of Arabian Music, Bearsden 1940, s. 33; a.mlf., "Ibn Khurdadhbih on Musical Instruments", JRAS, III (1928), s. 508-518; Brockelmann, GAL, I, 225-226; Suppl., I, 404; Abbas el-Azzâvî, el-Mûsîḳa'l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi'l-Muġol ve't-Türkmân, Bağdad 1370/1951, s. 94-95; Sezgin, GAS, VII, 348; A. Halîfe, Muẖtâr min Kitâbi'l-Lehv ve'l-melâhî li'bn Ḫurdâẕbih, Beyrut 1961, tür.yer.; I. Krachkovsky, Târîẖu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 155-158; DSB, VIII, 356-357; Studies on Ibn Ḫurdāẕbih and al-Ğaihānī (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; C. van Arendonk, "İbn Hurdâzbih", İA, V/2, s. 755; M. Hadj-Sadok, "Ibn Khurradādhbih", EI² (İng.), III, 839-840; C. E. Bosworth, "Ebn Kordādbeh", EIr., VIII, 37-38; M. A. Tolmacheva, "Khurdādhbih, Ibn", Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, VIII, 243-244; İnâyetullah Rızâ, "İbn Ḫurdâẕbih", DMBİ, III, 409-414.

Sayyıd Maqbul Ahmad

İBN HUZEYME

(ابن خزيمة)

Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (ö. 311/924)

Hadis, kelâm ve fıkıh âlimi.

Safer 223'te (Ocak 838) Nîşâbur'da doğdu ve ilk tahsiline burada başladı. İshak b. Râhûye'den hadis dinlediyse de bu sırada yaşı küçük olduğu için sonraları kendisinden rivayette bulunmadı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra tahsilini ilerletmek ve özellikle Kuteybe b. Saîd'den hadis dinlemek için yola çıktı, ancak Merv'e ulaştığında Kuteybe'nin ölüm haberini aldı (240/854). Bağdat, Rey, Cürcân, Şam, Basra, Kûfe, Kahire ve Vâsıt gibi ilim merkezlerini dolaşarak pek çok hocadan istifade etti. 291'de (904) Nîşâbur'da ölen hocası Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî'nin cenaze namazını kıldırdığına (DİA, VI, 476) ve Receb 300'de (Şubat 913) Cürcân'da bulunup hadis rivayet ettiğine (Sehmî, s. 456) bakılacak olursa İbn Huzeyme'nin ilim yolculuğunu zaman zaman keserek bir süre memleketine döndüğü, ardından tekrar seyahate devam ettiği anlaşılır. Ali b. Hucr, Bekkâr b. Kuteybe,

Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ahmed b. Menî', Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Eşec el-Kindî, Zühlî ve Za'ferânî ile Şâfiî fıkhını öğrendiği Müzenî gibi âlimler İbn Huzeyme'nin hocalarından bazılarıdır.

Ṣaḥîḥayn'da kendisinden rivayette bulunmayan Buhârî ve Müslim ile İbn Hibbân el-Büstî, Kitâbü'l-Cihâd'ını rivayet etmesi için mektupla icâzet verdiği İbn Sâid el-Hâşimî (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 370-371), Degūlî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Da'lec b. Ahmed, Hâkim el-Kebîr, İbn Adî ve İbn Mihrân en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme'nin tanınmış talebeleridir. Aynı zamanda hocası olan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ile Nîşâbur'da kendisinden en son rivayette bulunan torunu Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl

da (Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, III, 832) İbn Huzeyme’den faydalananlar arasındadır. “İmâmü’l-eimme” diye anılan İbn Huzeyme 2 Zilkade 311’de (11 Şubat 924) Nîşâbur’da vefat etti ve evinin bir odasında defnedildi (Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî, II, 880).

İbn Huzeyme’nin ilminin genişliğiyle darbımesel haline geldiği, sünnetle ilgili bütün bilgileri ve ayrıca 70.000 hadisi ezberlemiş olduğu kaydedilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 365, 372). Torunu Muhammed b. Fazl’dan nakledildiğine göre dünya malına değer vermeyen ve zâhidâne bir hayat yaşayan İbn Huzeyme eline geçen her şeyi ilim ehline dağıtır, davet ettiği herkese ziyafet verirdi (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 725; Sübkî, III, 119). İbn Huzeyme’nin yöneticilerle ilişkilerinde tavizsiz olduğu belirtilmiş, kendisini ziyaret eden Emîr İsmâil b. Ahmed es-Sâmânî’nin babasından duyduğunu söylediği bir hadisi okurken senedinde yaptığı hatayı düzeltmesi onun cesaretiyle yorumlanmıştır (Sübkî, III, 111).

İbn Ebû Hâtim’e, cerh ve ta‘dîl ilminde önemli bir yere sahip olan İbn Huzeyme hakkında ne düşündüğü sorulduğunda İbn Ebû Hâtim, onun bu konularda kendisine uyulması gereken bir imam olduğunu söylemiş, asıl kendisi hakkında onun fikrinin sorulması gerektiğini belirtmiştir. Şâfiî mezhebini ve Selef akîdesini benimseyen İbn Huzeyme, önceleri kelâmî konulardan hoşlanmadığını ve bu sahaya girmek istemediğini, ancak hadis öğrencilerini Cehmî ve Mu‘tezilî görüşlere karşı korumak amacıyla Kitâbü’t-Tevḥîd’i kaleme aldığını söylemiş ([nşr. M. Halîl Herrâs], s. 4-5), Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarını te’vil ve teşbihe gerek duymaksızın kendisinin bildirdiği şekilde kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir. İsrâ ve mi‘racla ilgili haberleri sıraladıktan sonra bunun aynıyla gerçekleştiğini, Allah’ın yedinci kat semanın üzerinde bulunduğunu, Kur’an’ın mahlûk olmadığını, mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir sayılacağını belirtmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. c). Esmâ ve sıfatlar konusundaki tâvizsiz Selefî yaklaşımı sebebiyle tenkit edilmiş olan İbn Huzeyme’yi Fahreddin er-Râzî “ifadesi bozuk, anlayışı kıt bir kimse” olarak nitelendirmiş, Kitâbü’t-Tevḥîd’ini de “Kitâbü’ş-Şirk” olarak adlandırmıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 130-131).

Eserleri. Hâkim en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme’nin kitaplarının sayısının 140’ı bulduğunu, çeşitli meselelere dair 100 civarında da cüzünün mevcut

olduğunu söylemektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 83). Başlıca eserleri şunlardır: 1. eṣ-Ṣaḥîḥ. Tam adı Muḫtaṣarü'l-muḫtaṣar mine'l-müsned ʿani'n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem bi-naḳli'l-ʿadl ʿani'l-ʿadl mevṣûlen ileyhi ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem min ġayri ḳaṭʿ fi'l-isnâd ve lâ cerḥ fî nâḳıli'l-aḫbâri'lletî nez̠küruhâ bi-meşîʾeti'llâhi Teʿâlâ'dır. Tesbit edilebildiği kadarıyla İbn Huzeyme'nin eserinden eṣ-Ṣaḥîḥ diye bahseden ilk müellif Münzirî'dir (et-Terġīb ve't-terhîb, I, 43). eṣ-Ṣaḥîḥ'in daha geniş bir eserin muhtasarı olduğu adından anlaşılmaktadır. Eserde yer yer Kitâbü'l-Kebîr'e (I, 249, 290, 312, 342), ayrıca Kitâbü't-Tevḥîd'de el-Muḫtaṣar'a ([nşr. M. Halîl Herrâs], s. 351) ve el-Kebîr'e (a.e., s. 185) yapılan atıflar da bunu göstermektedir. Eserini kitap ve bablara ayıran İbn Huzeyme kaydettiği hadislerin elde edebildiği bütün senedlerini sıralamış, gerek gördükçe ricâl hakkında bilgi vermiş, lafız farklılıklarına işaret ederek çelişkili olduğu kanaatini uyandıran hadisleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Resûlullah'tan sahih senedle rivayet edildiği halde birbiriyle çelişen iki hadis bile bulunmadığını söyleyen İbn Huzeyme (İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 285), başta ihtilâfü'l-hadîs olmak üzere hemen bütün hadis ilimleri hakkında bilgi vermekte, özellikle fıkıh bablarına göre düzenlediği eserinin bab başlıklarında fıkhî görüşlerine ve hadislerde görülen ihtilâflarla ilgili çözümlere yer vermektedir. Ayrıca bab başlıklarında hadislerin vürûd sebebine işaret etmek suretiyle esere bir fıkhü'l-hadîs çalışması görünümü kazandırmıştır. Ancak dörtte bir kadarı günümüze ulaşan eṣ-Ṣaḥîḥ'i Muhammed Mustafa el-A'zamî Ṣaḥîḥu İbn Ḫuzeyme adıyla yayımlamıştır (I-IV, Beyrut 1395/1975). Abdülazîz b. Abdurrahman el-Uşeym, en-Naḳṭ limâ vaḳaʿa fî esânîdi Ṣaḥîḥi İbn Ḫuzeyme mine't-taṣḥîf ve's-saḳṭ adıyla bir çalışma yapmıştır. Muhammed Ali İbrâhim Bend Ebû Bekir b. Ḫuzeyme ve menhecühû fî Kitâbi'ṣ-Ṣaḥîḥ (1408/1988, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü usûli'd-dîn) ve Enbiya Yıldırım İbn Huzeyme ve Sahihi (1989, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarını taşıyan birer yüksek lisans tezi hazırlamış, Mustafa Işık da İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). İbn Huzeyme'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'i için Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Beyrut 1408/1988) ve Ahmed el-Küveytî (Riyad 1410/1990) tarafından geniş fihristler hazırlanmıştır. 2. Şeʾnü'd-duʿâʾ. Duanın mahiyeti ve tavsiye edilen dualar hakkındaki sorulara cevap vermek için kaleme alınmış olup asıl adının Kitâbü'd-Duʿâʾ

veya Kitâbü'd-Daʿavât olduğu söylenmiş, Hattâbî tarafından Şeʾnü'd-duʿâʾ diye şerhedilmesi sebebiyle bu adla anıldığı belirtilmiştir. Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 61) bir nüshasının bulunduğu söylenmekteyse de (eṣ-Ṣaḥîḥ, neşredenin girişi, I, 13; Sezgin [Ar.], I/4, s. 33) müellif adı yazılırken "Muhammed b. İshak b. Huzeyme rivâyetü'l-Hattâbî" ibaresine yer verilmesi, eldeki diğer nüshalardan eseri şerhettiği açıkça görülen Hattâbî'nin Kitâbü'd-Duʿâʾnın bir râvisi gibi düşünülmesine sebep olmuş (Şeʾnü'd-duʿâʾ, neşredenin girişi, s. 13-14), İbn Huzeyme'nin günümüze müstakil olarak intikal etmediği anlaşılan bu çalışması Hattâbî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk, Dımaşk 1404/1984). 3. Kitâbü't-Tevḥîd* ve is̱bâtü ṣıfâti'r-rab. Müellifin torunu Muhammed b. Fazl'ın kendisinden en son rivayet ettiği, itikadî konuların Kitap ve Sünnet ışığında ele alınıp incelendiği eser birçok defa basılmıştır (bk. bibl.). 4. Ceyşü't-tevşîḥ. Kaynaklarda zikredilmeyen eserin Hilâl Nâcî ve Muhammed Mâsûs tarafından (Tunus 1967) neşredildiği belirtilmektedir (Sâlihiyye, s. 274).

İbn Huzeyme'nin, eṣ-Ṣaḥîḥ ve Kitâbü't-Tevḥîd'de adlarını verdiği ve bazı müelliflerin kendisine nisbet ettikleri diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Eşribe, Kitâbü'l-İmâme, Kitâbü'l-Ehvâl, Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü'l-Eymân ve'n-nüẕûr, Kitâbü'l-Bir ve'ṣ-ṣıla, Kitâbü'l-Büyûʿ, Kitâbü't-Tefsîr, Kitâbü't-Tevbe, Kitâbü't-Tevekkül, Kitâbü'l-Cenâʾiz, Kitâbü'l-Cihâd, Kitâbü Ẕikri naʿîmi'l-cenne, Kitâbü Ẕikri naʿîmi'l-âẖire, Kitâbü'ṣ-Ṣadaḳāt, Kitâbü Ṣıfati nüzûli'l-Ḳurʾân,

Kitâbü'l-Muẖtaṣar min Kitâbi'ṣ-Ṣalât, Kitâbü'ṣ-Ṣalâti'l-kebîr, Kitâbü'ṣ-Ṣalât, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm, Kitâbü'ṭ-Ṭıb ve'r-ruḳıy, Kitâbü'ẓ-Ẓıhâr, Kitâbü'l-Fiten, Fażlü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Kitâbü'l-Ḳader, Kitâbü'l-Kebîr, Kitâbü'l-Libâs, Kitâbü Meʿâni'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü'l-Veraʿ, Kitâbü'l-Veṣâya, Kitâbü'l-Ḳırâʾe ẖalfe'l-imâm.

Muhammed Mustafa el-Aʻzamî, bu eserleri sıralayıp (eṣ-Ṣaḥîḥ, neşredenin girişi, I, 12-14) bunların müstakil birer kitap mı, yoksa eṣ-Ṣaḥîḥ'in veya bir özetini oluşturduğu diğer bir eserin bölümleri mi olduğu hususunda tereddütler bulunduğunu belirttikten sonra bu başlıkların câmiʻ türü kitapların muhtevasına uygun düşmesi bakımından bir kısmını bir eserin bölümleri, bazılarını da müstakil eserler olarak kabul etmek gerektiğini

söylemektedir (a.g.e., I, 14-15). Selâhaddin el-İdlibî, el-Münteḫab min kelâmi'l-ḥâfıẓ İbn Ḫuzeyme fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1412).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 357; İbn Mâce, "Menâsik", 78; İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1395/1975, I, 69, 249, 290, 312, 342; IV, 92-93; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8-33; a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd, Kahire 1403, M. Mustafa el-A'zamî'nin girişi, s. 8-15; a.e. (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1403/1983, s. 4-5, 62, 185, 351; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-g; a.e. (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, neşredenin girişi, I, 25-94; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, IX, 156; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, neşredenin girişi, s. 8-10, 12, 13-14, 45; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ, s. 83-84, 147; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṯ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, III, 825, 831-833; ayrıca bk. İndeks; Beyhakī, Maʿrifetü's-sünen ve'l-âṯâr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Karaçi 1412/1991, I, 181; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb: et-Tefsîrü'l-kebîr, Beyrut 1411/1990, XXVII, 130-131; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 82; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ, s. 285, 299; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 116; Münzirî, et-Terġīb ve't-terhîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1399/1979, I, 43; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 720-731; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 365-382; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IV, 184; V, 182-184; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 109-119; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 462; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ömer Hâşim), Beyrut 1979, I, 90; II, 137, 176, 352; Sezgin, GAS (Ar.), I/4, s. 33; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 275; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 13, 15, 23, 43, 44, 61, 73-74, 175; Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî, Ḥayâtü'l-Elbânî ve âṯâruhû ve ṯenâʾü'l-ʿulemâʾ ʿaleyh, Küveyt 1407/1987, II, 880-882; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 77-79; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 274-275; "İbn Ḫuzeyme", DMBİ, III, 416-419.

Mustafa Işık

İBN HÜBEYRE, Ebû Hâlid

(أبو خالد ابن هبيرة)

Ebû Hâlid Yezîd b. Ömer b. Hübeyre el-Fezârî (ö. 133/750)

Emevîler'in son Irak genel valisi.

87 (706) yılında doğdu; babası Emevîler'in Irak genel valilerinden Ömer b. Hübeyre'dir. Makdisî'nin, adını önce Yezîd b. Ömer şeklinde doğru olarak yazdığı, fakat ardından yanlışlıkla Yûsuf b. Ömer'e çevirdiği görülür (el-Bedʾ ve't-târîḫ, II/6, s. 55, 65); bu yanlışlık Vadet tarafından da tekrarlanmıştır (EI2 [İng.], III, 802). II. Velîd döneminde (743-744) Kınnesrîn'e vali tayin edilen İbn Hübeyre, daha sonra İbrâhim b. Velîd'e karşı ayaklanan İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Mervân b. Muhammed'e (II. Mervân) katıldı ve onun tahtı ele geçirmesinin ardından 128 yılı başlarında (Ekim-Kasım 745) Irak genel valiliğine getirilerek bölgedeki Hâricî isyanlarını bastırmakla görevlendirildi. Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğinde Kûfe ve Vâsıt'ı ele geçirmiş olan Hâricîler'le savaşmak için yola çıktı ve Karkīsiyâ'ya geldiğinde Dahhâk'in Musul'a doğru gittiğini öğrendi. Bunun üzerine Aynüttemr'e hareket etti. Başlarında Müsennâ b. İmrân'ın bulunduğu Hâricîler'i Aynüttemr'de yapılan ve günlerce süren savaşın sonunda yendi. Bozulup Kûfe'ye kaçan ve orada toparlanan Hâricîler yeniden saldırdılarsa da ikinci defa hezimete uğradılar ve İbn Hübeyre 129 Ramazanında (Mayıs-Haziran 747) Kûfe'ye girmeyi başardı. Daha sonra Vâsıt üzerine yürüdü; şehri ele geçirerek II. Mervân'ın kendisini azletmesi yüzünden Hâricîler'le anlaşıp onların valisi sıfatıyla görevini sürdüren Irak eski valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'i esir aldı. Arkasından mevâlî, Abbâsî davetçileri ve bazı Hâricî grupları tarafından desteklenen ve İran'ın önemli bir kısmını eline geçiren Alevî lideri Abdullah b. Muâviye'nin isyanının bastırılmasıyla Irak bölgesinde kontrolü sağladı.

İbn Hübeyre'nin Irak genel valiliği döneminde Emevîler'i tehdit eden diğer önemli bir hareket Abbasoğulları'nın ihtilâl bayrağını açmaları oldu. Ebû

Müslim-i Horasânî tarafından başlatılan bu harekete karşı direnen Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr, İbn Hübeyre'den destek ve yardım istedi. Ancak İbn Hübeyre, bu sıralarda Irak'ta çıkan karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldığı ve yanındaki askerin kendisine ancak yettiği gerekçesiyle Nasr'a yardım göndermedi (İbnü'l-Esîr, V, 366). Bu konudaki bazı rivayetlerde onun Horasan valisine yardım göndermemesi aralarındaki husumete bağlanmaktadır. Bu rivayetlere göre Nasr b. Seyyâr'ın kazanacağı başarılarla halifenin dikkatini çekmesinden ve sonuçta kendisinin yerine Irak genel valiliğine getirilmesinden korkan İbn Hübeyre ona yardım göndermediği gibi Horasan'daki tehlikeli durumu da hilâfet merkezine bildirmemiştir (Câhiz, II, 265-266). Bunun üzerine Nasr b. Seyyâr doğrudan II. Mervân'a mektup yazarak şikâyette bulundu; halifeden yazılı emir alan İbn Hübeyre de Nübâte b. Hanzale kumandasındaki bir orduyu Cürcân'a göndermek zorunda kaldı. Ancak bu ordu, Abbâsî ihtilâl hareketinin önderlerinden Kahtabe b. Şebîb karşısında mağlûp oldu ve kumandanı öldürüldü (Zilhicce 130/Ağustos 748). İbn Hübeyre, onun ardından daha kalabalık bir orduyu bölgeye sevkettiyse de Âmir b. Dubâra yönetimindeki bu ordu da aynı âkıbete mâruz kaldı ve yine kumandanı öldürüldü (Receb 131/Mart 749). Kahtabe kazandığı bu başarılardan sonra Irak'a yöneldi. Oğlu Dâvûd'un da Hulvân'da savaşı kaybettiğini öğrenen İbn Hübeyre düşmanı Celûlâ'da durdurmayı planladı; fakat hendek kazarak orada gerekli tahkimatı yapmasına rağmen bunu başaramadı ve Dicle'yi geçerek Kûfe'ye doğru giden Kahtabe'nin peşine düştü. Ancak 8 Muharrem 132 (27 Ağustos 749) tarihinde Fırat'ın batı yakasında yapılan şiddetli savaşta yenildi. İbn Hübeyre, Kahtabe'nin zaferini kutladığı o gece esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolması üzerine yerini alan oğlu Hasan'a karşı da başarı sağlayamadı ve sonunda Vâsıt şehrine çekildi. 12 Rebîülevvel 132'de (29 Ekim 749) Kûfe'de halifeliğini ilân eden Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın gönderdiği kardeşi Ebû Ca'fer, Hasan b. Kahtabe'nin kuvvetleriyle birleşerek Vâsıt'ı kuşattı, kuşatma on bir ay sürdü. İbn Hübeyre'nin giderek gücü azalıyordu. Askerleri arasında kabilecilik ihtilâfı baş göstermişti. Yemen asıllı askerler, II. Mervân'ın kendilerine karşı olumsuz bir tavır takınmasını bahane ederek çatışmalara isteksiz katılırken kuzeyli Araplar da onlar olmadan savaşmayacaklarını söylüyorlardı (Taberî, VII, 454; İbnü'l-Esîr, V, 440). Bazı tarihçiler, Abbâsî kuşatması altında zor durumda kalan İbn Hübeyre'nin Hz. Ali evlâdından Muhammed b. Abdullah

en-Nefsüzzekiyye'ye mektup göndererek kendisine biat etmek istediğini, ancak olumlu bir cevap alamadığını kaydetmektedir (Taberî, VII, 450-457; İbn Hallikân, VI, 318). Bütün olumsuzluklara rağmen savunmasını sürdüren İbn Hübeyre, Halife Mervân'ın ölüm haberinin gelmesi üzerine 133 yılı başlarında (750 sonbaharı) Ebû Ca'fer'in barış teklifini, vereceği emannâmenin Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh tarafından tasdiki şartıyla kabul etti. Fakat Seffâh ve Abbâsî ihtilâl hareketinin lideri Ebû Müslim onu ortadan kaldırmakta kararlıydılar. Ebû Ca'fer verdiği emana sadık kalmak istemesine rağmen baskı sonucunda, teslim olan İbn Hübeyre ile iki oğlunu ve yakınlarını öldürtmek zorunda kaldı.

Cesareti, hitabet kabiliyeti ve cömertliğiyle tanınan İbn Hübeyre, İbn Kuteybe'ye göre Kûfe ve Basra şehirlerini birlikte idare eden son genel vali olup (el-Maʿârif, s. 248) kardeşi Abdülvâhid b. Ömer'i Ahvaz, oğlu Müsennâ'yı da Yemâme valiliğine tayin etmişti. Âlimlere ilgi duyduğu söylenmekle birlikte muhaliflerinin tepkisini azaltmak için halkın hürmet gösterdiği âlimleri kendileri istemeseler de resmî memuriyetlere tayin ettiği, buna uymayanları cezalandırdığı bilinmektedir. Meselâ Kûfe kadılığı görevini reddeden Ebû Hanîfe'yi hapse atarak dövdürmüş, ancak hastalanıp durumu ağırlaşınca serbest bırakmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 315, 332-336, 382-387, 396-409; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, II, 265-266; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 35, 128, 226; II, 214, 343; a.mlf., el-Maʿârif (Sâvî), s. 179-248; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 350, 360, 366-369, 371-374; Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî - Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut 1971, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 450-457; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Haydarâbâd, ts. (Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye), VIII, 202-204; İbn Düreyd, İştiḳāḳ, s. 284; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, III, 212-213, 257; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, II/6, s. 55, 65-71; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 366, 440; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 313-321; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 562; VI, 207-208; İbn

Haldûn, el-ʿİber, III, 44-45, 71, 82-83, 85, 172; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 240; M. A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970, s. 161; Elton L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, Chicago 1979, s. 57, 75, 76, 78, 108, 109; J. C. Vadet, "Ibn Hubayra", EI² (İng.), III, 802; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Hübeyre-i Fezârî", DMBİ, V, 106-108; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DİA, X, 133-134; Abdülkerim Özaydın, "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî", a.e., XV, 281-282.

Nahide Bozkurt

İBN HÜBEYRE, Ebü’l-Muzaffer

(أبو المظفر ابن هبيرة)

Ebü’l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî (ö. 560/1165)

Abbâsî veziri.

Rebîülâhir 499’da (Aralık 1105) Bağdat’ın kuzeyinde Düceyl bölgesindeki Dûrü Benî Evkar adlı köyde doğdu. Bu köy daha sonra onun adına izâfetle Dûrülvezîr Avniddin diye meşhur olmuştur (Yâkūt, II, 481). İbn Hübeyre’nin ailesi oldukça fakirdi. Babası sıkıntılara göğüs gererek onu tahsil için Bağdat’a gönderdi. Burada et-Taḥḳīḳ fî mesâʾili’t-taʿlîḳ adlı eserin müellifi Ebû Bekir ed-Dîneverî ve Kadı İbn Ebû Ya‘lâ’dan fıkıh dersleri aldı. Uzun süre derslerini takip ettiği nahiv âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ ez-Zebîdî’den çok etkilendi. Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī’den dil ve edebiyat, Ebü’l-Hasan İbnü’z-Zâgūnî, Ali b. Ubeydullah b. Nasr, Ebü’l-Berekât Abdülvehhâb el-Enmâtî, Müsnidü’l-Irâk lakabıyla tanınan Ebû Gālib İbnü’l-Bennâ ve yine aynı lakapla bilinen Ebü’l-Kāsım b. Husayn gibi hocalardan hadis tahsil etti.

İbn Hübeyre, Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh döneminde beytülmâl ve hazineyle ilgili çeşitli görevlerde bulunduktan sonra 542’de (1147) Dîvânü’z-zimâm reisi oldu. 544 (1149) yılında vezirliğe getirildi. İbn Hallikân’ın anlattığına göre Halife Müktefî-Liemrillâh, idarî kabiliyetini takdir ettiği İbn Hübeyre’den Selçuklu Sultanı I. Mesud’a, Bağdat şahnesinin kendisine itaat etmediğini ve şikâyetçi olduğunu bildiren bir mektup yazmasını istemişti. İbn Hübeyre’nin kaleme aldığı mektuptan çok etkilenen Sultan Mesud halifeye cevap yazarak özür dilemiş ve şikâyet edilen kişiyi cezalandırmıştır. Bu başarısından dolayı halife ona Avnüddin lakabını vererek vezir tayin etmiştir (İbn Hallikân, VI, 231-232). Bağdat’ı kuşatmaktan vazgeçmesi karşılığında para isteyen Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd’un bu talebinin reddedilmesini tavsiye etmesinin de bu tayinde etkili olduğu belirtilmektedir.

Irak Selçuklu Sultanı Mes‘ûd b. Muhammed'in 547'de (1152) ölümünden sonra Hille şehrini ele geçiren Bağdat şahnesi Mes‘ûd Bilâl üzerine gönderilen İbn Hübeyre, Hille'yi zaptederek onu Tikrît'e kaçmaya mecbur bıraktı. Mes‘ûd Bilâl'in iki yıl sonra Vâsıt'a girip şehri yağma ve tahrip etmesi üzerine ona karşı yeni bir sefere çıktı. Şâban 549'da (Ekim 1154) Mes‘ûd Bilâl'i mağlûp edince bu başarısı sebebiyle kendisine "sultânü'l-Irâk ve melikü'l-cüyûş" lakabı verildi. Halife Müstencid-Billâh döneminde de vezirlik görevini sürdüren İbn Hübeyre 13 Cemâziyelevvel 560'ta (28 Mart 1165) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbü Basra'da kendi yaptırdığı medreseye defnedildi. Kaynakların büyük bir kısmında onun doktoru İbn Reşâde tarafından zehirlendiği kaydedilmektedir (Fuâd Abdülmün‘im Ahmed, sy. 9 [1981], s. 1690 vd.).

İbn Hübeyre dirayeti ve siyasî görüşlerinin isabetliliğiyle tanınır. Vezirliği sırasında Abbâsî hilâfetini Selçuklu nüfuzundan kurtarmaya çalışan İbn Hübeyre hak ve adaletten ayrılmamaya özen göstermiş, edip, şair ve âlimleri himaye etmiş, kendisine "seyyidü'l-vüzerâ" denilmesine karşı çıkmıştır. Öte yandan İbn Hübeyre, kıraat vecihlerini bilen bir hâfız, yazı sanatının inceliklerine vâkıf bir sanatkâr ve Arap tarihini iyi bilen bir âlimdir. Mutedil bir Hanbelî olduğu, çeşitli mezheplere mensup âlimlerin kendisini sevip ilmî konularda istişare ettikleri ve meclisinde bulundukları kaydedilmektedir. Zamanında ilmî ve kültürel faaliyetler artmış, âlimler, şairler ve dönemlerinde vezirlik yaptığı iki halife ondan övgüyle söz etmişlerdir. İbn Hübeyre'nin Şiîler'le arası iyi olmadığından Şiî şairler tarafından hicvedilmiştir.

Birçok âlim İbn Hübeyre'den fıkıh, hadis ve edebiyat dersleri almıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî bunların başında gelir. İbnü'l-Cevzî, aynı zamanda İbn Hübeyre'nin hayatı hakkında bilgi veren ilk müelliflerdendir. İbnü'l-Mâristâniyye onun hakkında Sîretü'l-vezîr İbn Hübeyre'yi telif etmiştir. İbnü'l-Cevzî, hocasının el-İfṣâḥ'ından seçmeleri Maḥżü'l-maḥż adlı kitabında nakletmiş, ondan dinlediği bazı âyetlerin tefsirlerini de el-Muḳtebes mine'l-fevâ᾽idi'l-ʿavniyye adıyla kitap haline getirmiştir (İbn Receb, I, 253, 264).

Eserleri. 1. el-İfṣâḥ ʿan meʿâni'ṣ-ṣıḥâḥ (el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-eşrâf,

İḫtilâfü'l-e᾿immeti'l-erbaʿa ve ittifâḳuhum, Kitâbü'l-İcmâʿ ve'l-iḫtilâf). İbn Hübeyre'nin vezirliği sırasında yazdığı hilâfiyata dair eserde dört Sünnî mezhep imamının ittifak ve ihtilâf ettiği meseleler fıkıh bablarına göre sıralanmıştır. Müellif eserini Halife Müstencid-Billâh ve Atabeg

Nûreddin Mahmûd Zengî'ye takdim ettiği gibi valilere de göndermiştir. İbn Receb farklı mezheplere mensup fakihlerin esere ilgi gösterdiğini, kitabın medreselerde ve camilerde okutulduğunu, talebeler tarafından ezberlendiğini söyler (a.g.e., I, 252). İbn Hübeyre bu eseri Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ını şerhetmek amacıyla yazmaya başlamış, ancak, "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar" hadisinden etkilenerek mezhep imamlarının ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları da ele almış, daha sonra eserin bu konuya dair bölümü meşhur olmuştur. el-İfṣâḥ Muhammed Râgıb et-Tabbâh (I-II, Halep 1348, 1366), Sâlim es-Seyyid el-Cellâd - Fethî Garîb (I-II, Riyad 1400/1980), Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Devha 1406/1986; I-II, Riyad 1417/1996) ve Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (I-II, Beyrut 1417/1996) tarafından neşredilmiştir. 2. el-ʿİbâdâtü'l-ḫams. İman, namaz, oruç, zekât ve hac hakkındadır. Eserde konular açıklanırken Hanbelî mezhebi esas alınmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir (a.g.e., I, 252). 3. el-Muḳteṣıd. Nahve dair olup dönemin ediplerince kabul gören eseri Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1171-72) dört cilt halinde şerhetmiştir (a.g.e., I, 252). Bunlardan başka Urcûze fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd, Urcûze fî ʿilmi'l-ḫaṭ adlı iki manzum risâlesi bulunan İbn Hübeyre, İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ adlı eserini de ihtisar etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 85, 90, 95-97, 166-170, 172; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr (nşr. M. Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, I, 96-122; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 481; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 146, 162, 189, 194-196, 320-321; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 213, 215, 217, 219-220, 223, 232, 258, 260, 263; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 312-315, 316-317; İbn Hallikân, Vefeyât,

VI, 230-244; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 426-432; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 251-289; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 105-110; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 332-362; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 33, 63, 103, 108, 132, 600; II, 1385,1437, 1462; Brockelmann, GAL Suppl., I, 687-688; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 154-156, 158, 326; H. Mason, Two Statesmen of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra and Caliph an-Nâṣir li Dîn Allâh, The Hague-Paris 1972, s. 13-66; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 160-161; A. Miquel, "Les successions dans le Kitāb al-Ifṣāḥ du vizir Ibn Hübayra (m. 560/1165)", REI, XXXVI/1 (1968), s. 133-134; A. Hartmann, "Ibn Hubaira und an-Nāṣir li-Dīn Allāh: Sunnitischer Traditionalismus eines Wesirs und seine Überwindung durch die Politische Dialektik eines Chalifen", Isl., LIII (1976), s. 87-99; Fuâd Abdülmün'im Ahmed, "İbn Hübeyre", ME, sy. 9 (1981), s. 1690-1696; sy. 12 (1981), s. 2070-2074; Müreyzin b. Saîd b. Müreyzin Useyrî, "el-Vezîrü'l-ʿâlimü'l-ʿâdil Yaḥyâ b. Hübeyre eş-Şeybânî", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 17, Riyad 1417/1996, s. 361-432; K. V. Zetterstéen, "İbn Hübeyre", İA, V/2, s. 757; G. Makdisi, "Ibn Hubayra", EI² (İng.), III, 802-803; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, "İbn Hübeyre el-Vezîr", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 298-299; Hasan Yûsufî Eşkûrî - Ferâmerz Hâc Minûçehrî, "İbn Hübeyre", DMBİ, V, 103-106.

Mehmet Aykaç

İBN HÜBEYRE, Ömer

(عمر بن هبيرة)

Ebü'l-Müsennâ Ömer b. Hübeyre b. Muâviye b. Sükeyn el-Fezârî (ö. 110/728)

Emevîler'in Irak genel valilerinden.

Kınnesrînli olup Adnânîler'e mensup Kays kabilesinin Fezâre kolundandır. Hakkındaki ilk bilgiler, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî zamanında gösterdiği askerî başarıyla

ilgilidir. 77 (696) yılında Medâyin Valisi Mutarrif b. Mugīre b. Şu'be'nin Haccâc'a karşı başlattığı isyanın bastırılmasında önemli rol oynamış, bizzat öldürdüğü âsi valinin başını önce Haccâc'a, ardından Halife Abdülmelik'e götürerek onların katında büyük itibar kazanmıştır. Abdülmelik, bu başarısı dolayısıyla Dımaşk yakınındaki Berze köyünü ona iktâ etti; Haccâc da kendisine aynî vergileri toplama görevini verdi. Ancak bu görevi sırasında Haccâc'la araları açıldı ve onun kendisini öldürmek istediğini ileri sürerek topladığı mallarla birlikte Dımaşk'a kaçıp Halife Abdülmelik'e sığındı. Bu olaydan sonra uzun bir süre siyasî ve askerî faaliyetlerde ismine rastlanmayan İbn Hübeyre, Süleyman b. Abdülmelik zamanında İstanbul üzerine düzenlenen Mesleme b. Abdülmelik yönetimindeki seferde donanma kumandanı olarak görevlendirildi (97/715). Bir yıl kadar süren bu sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştı. İbn Hübeyre'nin, o yıllardan itibaren Dımaşk'ta askerî ve siyasî bakımdan önemli bir şahsiyet haline geldiği görülmektedir. Nitekim 100 (719) yılında, memur tayininde liyakati gözetmesiyle tanınan Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından el-Cezîre valiliğine getirildi. Bu görevi sırasında Bizanslılar'a karşı İrmîniye üzerinden sefere çıkarak büyük bir zafer kazandı (102/720-21). Aynı yıl içinde, muhtemelen bu başarısının mükâfatı olarak yeni halife Yezîd b. Abdülmelik onu Mesleme b. Abdülmelik'in yerine Irak ve Horasan genel valiliğine tayin etti.

Mutaassıp bir Kayslı olduğu söylenen İbn Hübeyre, genel valiliği sırasında Mühellebîler'i destekleyen Yemen asıllı Araplar'a karşı düşmanca bir tavır takındı; onun bu tutumu bölgede kabilecilik hareketini yeniden canlandırdı. Kaysîler'i tutan Halife II. Yezîd de bu politikaya destek verdi ve âdeta Yemenîler'e savaş açan valisinin yetkilerini arttırmaktan çekinmedi. Bu sırada Soğdlar isyan ettiler ve Türkler'in de yardımıyla İbn Hübeyre'nin Horasan valisi Saîd b. Abdülazîz b. Hâris'i ağır bir yenilgiye uğrattılar. İbn Hübeyre, bölge için tehdit oluşturan bu isyan karşısında Horasan valisini azlederek yerine kendisi gibi bir Kayslı olan Saîd b. Amr el-Haraşî'yi getirdi (103/722). Arkasından yeni valinin eman yoluyla teslim aldığı bazı merkezlerde halkı katliama tâbi tutması üzerine onu da görevinden uzaklaştırdı ve yerine Müslim b. Saîd el-Kilâbî'yi tayin etti (105/724); fakat kendisi de aynı yıl içinde yeni halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından azledildi (Şevval 105/Mart 724). Bir rivayete göre ilk önemli icraat olarak İbn Hübeyre'yi Irak genel valiliğinden alan Hişâm, onun yerine kabile çatışmalarını önlemesi ve Kaysîler'le Yemenîler arasında denge kurması amacıyla tarafsız konumdaki Adnânîler'e mensup Becîle kabilesinin Kasr kolundan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi getirdi. Yeni valinin ilk işi İbn Hübeyre'yi tutuklayıp hapse atmak oldu; ancak oğulları tünel kazarak onu kurtardılar. Hapisten kaçırıldıktan sonra Dımaşk'a giden ve Mesleme b. Abdülmelik'in aracılığıyla Halife Hişâm tarafından affedilen İbn Hübeyre bundan kısa bir süre sonra öldü (110/728).

İbn Hübeyre, sikke darbı ve ayarı konusunda önemli tedbirler almış ve İslâm döneminde ayar bakımından önceki dirhemlerden daha saf gümüş dirhem bastıran kişi olarak tarihe geçmiştir. II. Yezîd zamanına (720-724) rastlayan ve kendisine nisbetle "hübeyriyye" adı verilen bu sikkeler Emevîler zamanında basılan en değerli üç sikkeden biri sayılmıştır. Diğer iki sikke de Irak valiliğinde halefleri olan Hâlid b. Abdullah ve Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin bastırmış oldukları, "hâlidiyye" ve "yûsufiyye" denilen dirhemlerdir. Bu üç dirhem değerini Abbâsîler zamanında da korumuştur. Halife Mansûr'un haraç vergisi toplarken bu üç dirhem dışında Emevî sikkesi kabul etmediği bildirilmektedir (İbnü'l-Esîr, IV, 417). İbn Hübeyre 105 (723-24) yılında, Hz. Ömer'den sonra bir daha ölçümü yapılmamış olan Sevâd arazisini yeniden ölçtürdü ve buna göre tekrar vergilendirilmesini sağladı (Ya'kūbî, II, 313). Âlimlerle iyi ilişkiler kurduğu, tenkitleri yüzünden hiçbirini cezalandırmadığı, memur

tayinlerinde adayların Kur’an, fıkıh ve tarih bilgilerine önem verdiği, şiirden de iyi anladığı rivayet edilir (İbn Abdürabbih, I, 21; II, 468). Emevîler’in son Irak genel valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre onun oğludur.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VIII, 265-278; IX, 277-281, 309-313; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 299, 311-314, 340-344; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 19, 21; II, 157, 468; VI, 103, 113; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 417; V, 26, 55, 98-103, 115-124; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 223, 229; X, 29-39; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 230; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 151-153, 168, 178, 181, 186, 231; K. V. Zetterstéen, “İbn Hübeyre”, İA, V/2, s. 756; J.-C. Vadet, “Ibn Hubayra”, EI² (İng.), III, 802.

Nahide Bozkurt

İBN HÜRREM

(ابن خرّم)

Ebû Alî el-Hüseyn b. İdrîs b. el-Mübârek el-Ensârî el-Herevî (ö. 301/913)

Muhaddis.

Horasan'ın Herat şehrinde doğdu. Hürrem lakabıyla anılan babasına veya dedesine (İbnü'l-Esîr, I, 437) nisbetle İbn Hürrem diye tanındı. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Irak, Şam ve Hicaz'a ilmî seyahatlerde bulundu; uzun süren bu seyahatleri dolayısıyla kendisine "rahhâl" (gezginci) lakabı verildi. Dımaşk'ta Hişâm b. Ammâr, Bağdat'ta Osman b. Ebû Şeybe, Saîd b. Mansûr gibi muhaddisleri dinledi; İbn Ebû Şeybe ile Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsılî'nin tarihlerini bizzat müelliflerinden rivayet etti. Kendisinden Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkāş yanında İbn Hibbân, Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Hadis hâfızı ve ricâl âlimi olan İbn Hürrem'in hadis alanındaki çalışmaları, gayreti ve anlayışı övgüye değer bulunmuş, sika bir âlim olduğu belirtilmiştir. İbn Ebû Hâtim'in, onun Hâlid b. Heyyâc'dan rivayet ettiği hadislerden derlediği bir cüzde bazı asılsız rivayetler tesbit etmesi, bu kusurun İbn Hürrem'den mi yoksa Hâlid b. Heyyâc'dan mı kaynaklandığını bilemediğini kaydetmesine rağmen (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 47), bazılarınca İbn Hürrem'in güvenilirliği hakkında şüphe uyandıracak bir husus kabul edilmişse de İbn Asâkir ve Zehebî, bu kusurun babasından münker rivayetlerde bulunan Hâlid b. Heyyâc'a ait olduğunu belirtmişlerdir. Dârekutnî, İbn Mâkûlâ ve İbn Nâsırüddin de İbn Hürrem'in güvenilir olduğu görüşündedir. İbn Hibbân eṣ-Ṣaḥîḥ'inde kendisinden bir hadis rivayet etmiş, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ise hakkında bir tâdil lafzı olan "lâ be'se bih" terimini kullanmıştır. İbn Hürrem, doksan yaşının üstünde olduğu halde 301 (913) yılının başında Herat'ta vefat etti. İbn Hacer'in 351'de (962) öldüğünü söylemesi (Lisânü'l-Mîzân, II, 273) bir zühul eseri olmalıdır.

Kaynaklarda İbn Hürrem’in et-Târîḫu’l-kebîr adıyla bir eser kaleme aldığı belirtilmişse de Buhârî’nin et-Târîḫu’l-kebîr’i tarzında alfabetik olarak tertip edildiği, pek çok hadis ve haberi ihtiva ettiği kaydedilen bu eser günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda onun başka eserlerinin bulunduğu da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 47; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 453; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 352; V, 637; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 291; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 396-397; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 437; III, 386; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 415-416; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 695-696; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 113-114; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 530-531; a.mlf., el-Müştebih, I, 233; Safedî, el-Vâfî, XII, 340; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 272-273; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 304; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 331-332; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü’l-aʿlâm, Limasol 1407/1987, s. 209.

Kemal Sandıkçı

İBN HÜZEYL

(ابن هذيل)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdirrahmân b. Hüzeyl el-Fezârî el-Endelüsî

Endülüslü âlim.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamakta, sadece Fezâre kabilesinden geldiği ve Gırnata'da oturduğu bilinmektedir. Eserlerinden elde edilen ipuçlarına göre XIV. yüzyılın son yarısında yaşamış olmalıdır. ʿAynü'l-edeb ve's-siyâse adlı çalışmasını 801 (1399) yılında tamamladığına dair bir kayıttan XV. yüzyılın başlarında hayatta bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine eserlerinin muhtevasından Kur'an, hadis, fıkıh ve edebiyat alanlarında tahsil gördüğü sonucuna varılmakta, ancak hocaları hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Tuḥfetü'l-enfüs adlı eserinde sadece Şerîf Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Gırnâtî'nin (ö. 760/1359) hocası olduğundan söz etmekte, atlarla ilgili bir eseri bulunan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cüzey'in de hocaları arasında yer aldığı sanılmaktadır.

İbn Hüzeyl Endülüs müslümanlarının tarım, ticaret ve zenaatla meşgul olarak yitirdikleri cihad ruhunu yeniden kazanmalarını ve muhtemel bir hıristiyan saldırısına karşı hazırlık yapmalarını amaçlayan Nasrî Sultanı Ganî-Billâh'ın isteği üzerine Tuḥfetü'l-enfüs adlı eserini kaleme aldı ve çalışmasını 763 (1362) yılında bitirdi. Ancak umulan etki görülmemiş olmalı ki yaklaşık otuz beş yıl sonra, daha da belirginleşen hıristiyan tehdidine karşı bu defa Müstaîn-Billâh'a, önceki eserinin Ḥilyetü'l-fürsân ve şiʿârü'ş-şücʿân adıyla da bilinen ikinci kısmını takdim etti. Bu husus, onun geniş bir kültüre sahip olduğunu ve sultanlarla yakın ilişki kurabilen bir aileden geldiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-enfüs ve şiʿâru sükkâni'l-Endelüs. Her biri yirmi kısımdan meydana gelmiş iki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde cihad ve bunun için at beslemenin gereği, ikinci bölümünde

savaş atları, binicilik, bakıcılık ve silâhlara dair konular yer almaktadır. Eserde müslümanların cihad ruhunu kamçılayıcı kahramanlık kıssaları yanında savaş tekniği ve binicilik konusunda önemli bilgiler mevcuttur. Özellikle cihad aracı olan at hakkında anlatılanlar o çağın anlayışını yansıtması bakımından değerli görülmektedir. Eserin muhtevasından müellifin Kur'an, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, siyer, felsefe ve atlarla ilgili kitaplardan olduğu kadar kendi tecrübelerinden de faydalandığı anlaşılmaktadır. İbn Hüzeyl ve Tuḥfetü'l-enfüs'e dair ilmî bir çalışma yapan Halîl Ebû Rahme, bu kitapla Ḥilyetü'l-fürsân'ı iki farklı eser gibi değerlendirip ayrı ayrı yayımlayan Louis Mercier'nin yanıldığını ve Ḥilyetü'l-fürsân adının ikinci bölüme sonradan yakıştırılmış olabileceğini belirtmektedir. Mercier, 1922'de önce Ḥilyetü'l-fürsân'ın Arapça metnini, ardından çeşitli notlarla birlikte Fransızca tercümesini (La parure des cavaliers et l'insigne des preux de Ben Hoḍeīl el Andalousy, Paris 1924), daha sonra da farklı bir eser olarak değerlendirdiği Tuḥfetü'l-enfüs'ün Arapça metnini (Paris 1936) ve Fransızca tercümesini (L'ornement des âmes et la devise des habitants d'al-Andalus, Paris 1939) yayımlamıştır. Ḥilyetü'l-fürsân'ın ayrıca Muhammed Abdülganî Hasan tarafından yapılmış bir neşriyle (Kahire 1951) Maria Jesus Viguera tarafından gerçekleştirilmiş İspanyolca çevirisi bulunmaktadır (Gala de caballeros, blason de paladines, Madrid 1977). 2. ʿAynü'l-edeb ve's-siyâse ve zeynü'l-ḥaseb ve'r-riyâse. Hadis, hikmet, darbımesel, hikâye, vasiyet ve vaazlardan örneklerin verildiği dört bölümden meydana gelen bir eserdir (Kahire 1303; 1318, Cemâleddin el-Vatvât'ın Ġurerü'l-ḫaṣâʾiṣi'l-vâżıḥa'sıyla birlikte; Kahire 1938; Beyrut 1405/1985). 3. el-Fevâʾidü'l-müsaṭṭara fî ʿilmi'l-bayṭara (Madrid 1935). Nasrî Sultanı V. Muhammed'e (Ganî-Billâh) sunulmuştur. Ziriklî, müellifin baytarlıkla ilgisi tesbit edilemediği için bu kitabın İbn Hüzeyl'e atfı hususunda şüphesi bulunduğunu belirterek eserin, aynı dönemde yaşayan ve aynı künye ile bilinen tabip Yahyâ b. Ahmed b. Hüzeyl'e ait olabileceği ihtimalini ileri sürmektedir (el-Aʿlâm, IV, 299). 4. Maḳālâtü'l-üdebâʾ ve münâẓarâtü'n-nücebâʾ. Müellifin yine V. Muhammed için yazdığı bir eser olup her birinde birer hikâye, menkıbe, atasözü, öğüt ve şiir bulunan yüz bölümden (makale) meydana gelmektedir. Eserin British Museum'da (Suppl., nr. 1144) bir nüshası mevcuttur. 5. Teẕkiretü men itteḳā. İbn Hüzeyl'in ʿAynü'l-edeb'inde bahsettiği bu eseri Ziriklî müellifin basılı kitapları arasında göstermiştir. 6. Kemâlü'l-buġye ve'n-neyl. Bu eser de ʿAynü'l-edeb'de geçmektedir. İbn Hüzeyl'in şiirinden sadece iki beyti

Makkarî nakletmiştir (Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 19).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hüzeyl, La parure des cavaliers (trc. L. Mercier), Paris 1924, tercüme edenin girişi, s. V-XV; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 19; Charles Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts, London 1894, s. 722-723; Serkîs, Muʿcem, I, 273; Brockelmann, GAL Suppl., II, 379; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 149, 653-654; Sarton, Introduction, III/2, s. 1635; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 39; Sa‘d Muhammed el-Hecresî, ed-Delîlü’l-bibliyûcrâfî li’l-merâciʿ bi’l-vaṭani’l-ʿArabî, Kahire 1975, s. 154; D. Grimwood v.dğr., Arab Islamic Bibliography, Sussex 1977, s. 186; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 130; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 299; H. Ritter, “La Parure des Cavaliers und die Literatur Über die Ritterlichen Künste”, Isl., XVIII (1929), s. 116-119; Halîl Ebû Rahme, “ʿAlî b. Hüẕeyl el-Endelüsî ve kitâbüh: Tuḥfetü’l-enfüs ve şiʿâru sükkâni’l-Endelüs”, MMLAÜr., sy. 17-18 (1982), s. 103-140; F. Viré, “Ibn Hu<u>dh</u>ayl”, EI² (İng.), III, 804; Ferâmerz Hâc Minûçihrî, “İbn Hüẕeyl”, DMBİ, V, 109-110.

Celal Kırca

İBN INEBE

(ابن عنبة)

Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Hüseyn b. Alî b. el-Mühennâ b. Inebe ed-Dâvûdî el-Hasenî (ö. 828/1424)

Ebû Tâlib ailesinin özellikleri ve nesebi konusundaki eserleriyle tanınan âlim.

748 (1347) yılında Hille'de doğdu. Hz. Hasan'ın torunu Abdullah Mahz'ın neslinden geldiği ve nesebinin yirminci halkada Hz. Ali'ye ulaştığı bilinmektedir; bundan dolayı Hasenî, annesi Hz. Hüseyin neslinden geldiği için de bazan Hüseynî nisbesiyle anılır. İbn Inebe künyesi dedelerinden Inebe el-Asgar'dan alınmadır ve bunun İbn Ukbe, İbn Utbe, İbn Anbese şekillerinde okunduğu da görülür (Tebrîzî, VIII, 127).

İbn Inebe, ilk öğreniminden sonra Mecdüddin Muhammed Alemüddin Ali en-Nakīb'den İbn Hâcib'in el-Kâfiye'sini okudu.

Daha sonra kayınpederi Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed el-Kāsım b. Muayye'den on iki yıl süreyle fıkıh, hadis, matematik, edebiyat ve özellikle nesep ilmini öğrendi. Onun el-Ceẕvetü'z-zeytûniyye adlı eserini, arkasından da Seyyid Hüseyin el-Ubeydilî'nin Muḳaddime'sini okudu; Ubeydilî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ömerî'nin el-Mebsûṭ, el-Mücdî, eş-Şâfî ve el-Müşeccer adlı kitaplarını İbn Muayye tarikiyle rivayet etti. Bu hocasının 776'da (1374) ölümünün ardından ilmî seyahatlere çıktı ve İsfahan, Herat, Semerkant, Mezârışerif, Belh ve Mekke'ye gitti; buralarda karşılaştığı birçok âlimden özellikle nesep ilmi konusunda faydalanma imkânı buldu. İbn Inebe 4 Safer 828 (26 Aralık 1424) tarihinde Kirman'da vefat etti.

Eserleri. 1. ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib. Müellifin çeşitli hacim ve düzenlemelerle kaleme alıp değişik kişilere takdim etmesinden dolayı eserin birbirinden farklı üç ayrı versiyonu bulunmaktadır. a) ʿUmdetü'ṭ-

ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib el-kübrâ. 802 (1400) yılında ayrıntılı bir şekilde yazılan, fakat bölümlere ayrılmayan bu çalışma Timur'a takdim edildiği için ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib et-Teymûriyye el-kübrâ diye bilinmektedir. Eserin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 969) kayıtlıdır (geniş bilgi için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XV, 336-339). b) ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib el-Celâliyyeti'ṣ-ṣuġrâ. 812'de (1409-10), devrin tanınmış nesep âlimlerinden Nakīb Celâleddin Hasan b. Amîdüddin Ali b. Hüseynî için yazılmıştır; günümüzde ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib denildiğinde bu versiyon akla gelir. Müellif bir mukaddime, üç bölüm ve çeşitli alt bölümler halinde düzenlediği çalışmasında bir öncekinden büyük ölçüde faydalanmış, eseri adadığı kişiye de yer vererek onun İmam Zeynelâbidîn'in soyuna mensup olduğunu kaydetmiştir (ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, s. 38). Bilinen yazma nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Damad İbrâhim Paşa, nr. 385). Çeşitli zamanlarda basılan eserin (Bombay 1318/1900 [taş baskısı]; Necef 1358; Beyrut, ts. [Dârü mektebeti'l-hayât]; Kum 1417/1996) ilmî neşirleri Muhammed Hasan Âl-i Tâlekānî (Necef 1380/1961) ve Nizâr Rızâ (Beyrut 1962) tarafından yapılmıştır. c) ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib el-Müşaʿşaʿiyye. Müellifin bu eseri, ölümünden bir yıl önce geniş ölçüde ikinci çalışmasından faydalanarak Sultan Mehdî b. Muhammed b. Felâh el-Muşaʿşaî yahut babası için yazdığı bilinmektedir. Bir nüshası Seyyid Hasan Sadr Kütüphanesi'nde (DMT, I, 353), başı ve sonu eksik bir başka nüshası da Ali Âl-i Kâşifülgıtâ'nın Necef'teki özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XV, 339). ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, Hür el-Âmilî ve Muhammed Bâkır Meclisî gibi müelliflerin en çok faydalandıkları eserlerdendir. 2. el-Fuṣûlü'l-faḫriyye fî uṣûli'l-beriyye. ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib el-Celâliyye'nin muhtasar Farsça tercümesi olduğu anlaşılan eser, Timurlu Hükümdarı Şâhruh zamanında Horasan'ın ileri gelen devlet adamlarından Emîr Fahreddin Hasan b. Şemseddin el-Hüseynî için kaleme alınmıştır ve bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib'de bulunmayan bazı bilgileri de ihtiva eden kitap Seyyid Kâzım Mûsevî'nin tashihi, Şâdrevân Celâleddin Hümâî'nin bir mukaddimesi ve Celâleddin Hüseynî'nin açıklayıcı notları ile yayımlanmıştır (Tahran 1346 hş./1387 h.). 3. et-Tuḥfetü'l-Cemâliyye (Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib) fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyye. Horasan eşrafından Seyyid Mahmûd Şah Mûsevî Hamzavî için yazılmış Farsça bir eser olup bir nüshası Kum'da Marʿaşî Kütüphanesi'nde (nr. 43) bulunmaktadır (ayrıca bk. a.g.e., III, 424, 448). 4. Baḥrü'l-ensâb fî nesebi

Benî Hâşim. Bir mukaddime ile beş bölümden oluşan bir eserdir (çeşitli yazmaları için bk. DMBİ, IV, 345; Corcî Zeydân eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı, sonunda Tâcü'l-ʿarûs sahibi Seyyid Murtazâ ez-Zebîdî'nin hattıyla kitâbe kaydı bulunan 276 sayfa hacmindeki bir nüshasından söz etmektedir: Âdâb, III, 184). 5. et-Târîḫu'l-kebîr. Müellifin 700 (1300-1301) yılına kadar cereyan eden olayları ele aldığını belirttiği bir eserdir (el-Fuṣûlü'l-faḫriyye, s. 22).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 36-38; a.mlf., el-Fuṣûlü'l-faḫriyye (nşr. Seyyid Kâzım Mûsevî v.dğr.), Tahran 1387, s. 22; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1167-1168; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü'sseyyid Baḥri'l-ʿulûm (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., I, 435-438; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 123-124; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1357/1938, III, 424-425, 448; XV, 336-339; XXIV, 134-135; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Tahran 1366, s. 58; Brockelmann, GAL, II, 255; Suppl., II, 72, 271; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 367; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, I, 423; VIII, 127; C. Zeydân, Âdâb, III, 184; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 177; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 40-41; B. Scarcia Amoretti, "Ibn ʿInaba", EI² (İng.), III, 807-808; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn ʿInebe", DMBİ, IV, 344-345; "İbn ʿInebe", DMT, I, 352-354.

Ethem Ruhi Fığlalı

İBN IRÂK

(ابن عراق)

Ebû Nasr Mansûr b. Alî b. Irâk (ö. 427/1036’dan önce)

Bîrûnî’nin hocası, matematik ve astronomi bilgini.

349’da (960) Gîlân’da doğduğu sanılmaktadır. Risâle fî maʿrifeti ḳısiyyi’l-felekiyye adlı eserinde Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’den “hocamız” diye söz etmesine bakarak onun Bûzcânî’nin öğrencisi olduğunu ileri sürenler varsa da bu görüş doğru değildir; çünkü İbn Irâk, aynı ifadeyi kendinden daha aşağı seviyedeki meslektaşları için de kullanmıştır (Ebü’l-Kāsım Kurbânî, s. 113). İbn Irâk, 385 (995) yılına kadar Hârizm’de hüküm süren Hârizmşahlar’ın Afrigoğulları hânedanına mensup son hükümdarlardan Muhammed b. Irâk’ın yeğenidir. Hayatının büyük kısmını, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi birçok ilim adamının hâmileri olan ve Afrigoğulları’nın hâkimiyetine son veren Me’mûnîler’den Sultan Ebü’l-Hasan Ali b. Me’mûn ve kardeşi Ebü’l-Abbas Me’mûn b. Me’mûn’un himayesinde geçirdi. Kaynaklarda zenginliğinden ve Hârizm şehrinin yakınlarındaki bir köyde yer alan muhteşem konağından söz edilir (a.g.e., a.y.). 407 (1017) yılında Ebü’l-Abbas Me’mûn’un öldürülmesi ve Hârizm’i topraklarına katan Sultan Mahmûd-ı Gaznevî’nin daveti üzerine öğrencisi Bîrûnî ile birlikte Gazne’ye gitti ve ömrünün sonuna kadar orada yaşadı. Bîrûnî’nin 427’de (1035-36) Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî’nin eserlerine dair yazdığı risâlede (Fihristi Kitâbhâ-yi Râzî, s. 39) onun hakkında kullandığı ifadeden o tarihten önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Irâk, şöhretini daha çok Bîrûnî ile birlikte yaptığı çalışmalara borçludur. Bu ortak çalışmaların genellikle Bîrûnî’nin Cürcân’dan Hârizm’in merkezi olan Gürgenç’e geldiği 399 (1008-1009) yılında başladığı düşünülmekte, ancak bunun tarihinin daha önceye gidebileceğine dair bazı işaretler de bulunmaktadır. Meselâ Bîrûnî 390’da (1000) yazdığı el-Âs̱ârü’l-bâḳıye’de “üstadım” diye İbn Irâk’a atıfta bulunurken İbn Irâk da 388’de (998) kaleme aldığı azimut hakkındaki kitabını Bîrûnî’ye ithaf etmiştir. Ayrıca

Bîrûnî, Râzî'nin eserlerine dair risâlesinin sonunda kendi çalışmalarının listesini verdikten sonra, kendisine ithafen veya kendi isteği üzerine kaleme alındığı yolunda bir ifade kullanarak hocası İbn Irâk'ın on iki kitap ve risâlesinin adını kaydeder (a.g.e., s. 39-40). Nitekim muhtevalarından bu eserlerin, Bîrûnî'nin araştırmaları sırasında karşılaştığı bazı problemlerin çözümü için başvurması üzerine İbn Irâk tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Bîrûnî kitaplarının bazılarında İbn Irâk'ın araştırma sonuçlarını kullandığını açıkça ifade etmekte ve ifade tarzından da hocasına verdiği değerin büyüklüğü anlaşılmaktadır.

İbn Irâk'ın Bîrûnî ile yaptığı ortak mesai en açık şekilde Bîrûnî'nin ekliptiğin eğimini belirleme konusundaki çalışmaları sırasında görülür. 387'de (997) Hârizm'de ve 407 (1016), 410 (1019), 411'de (1020) Gazne'de gözlemler yapan Bîrûnî, güneşin ekvatordan en uzak noktada bulunduğu zamanki yüksekliğini klasik yöntemle ölçerek eğim açısını 23° 35' şeklinde hesaplamıştır. Fakat daha sonra Muhammed İbnü's-Sabbâh'ın bir eseriyle karşılaşmış ve hem onda hem kendi çalışmasında bazı hatalar tesbit ederek hocasından bunları düzeltmesini, ayrıca İbnü's-Sabbâh'ın kullandığı teknik ve metodu da inceleyip eleştirmesini istemiştir. İbn Irâk, bu talep üzerine Risâle fi'l-berâhîn ʿalâ ʿameli Muḥammed b. eṣ-Ṣabbâḥ fî imtiḥâni'ş-şems adlı kitabını yazarak İbnü's-Sabbâh'ın metodunun güneşin ekliptik üzerinde tekdüze (üniform) hareket ettiği kabulüne dayandığı için yanlış olduğunu ortaya koymuş, Bîrûnî de el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî ve Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin adlı eserlerinde kaynak göstermek suretiyle onun tashih ettiği sonuçları kullanmıştır.

İbn Irâk'ın trigonometriye olan katkıları astronomiye yaptıkları gibi dolaylı değildir. Nasîrüddîn-i Tûsî'ye göre İbn Irâk, küresel üçgenler için s = t = u (kenarlarla karşılarındaki açıların sinüslerine ait oranların birbirlerine eşitliği) veya düzlem üçgenler için v = w = x (kenarların karşılarındaki açıların sinüslerine oranlarının birbirlerine eşitliği) şeklinde ifade edilen sinüs kanununu keşfeden üç kişiden biridir. Diğer ikisi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Hâmid b. Hıdır el-Hucendî'dir. Ancak kanunu önce hangisinin bulduğu ilim adamları arasında tartışma konusudur. Şu var ki İbn Irâk, astronomi ve geometriyle ilgili çalışmalarında bu kanunu önemli bir yenilik diyerek kullanmış, ayrıca el-Mecisṭî eş-Şâhî, Kitâb fi's-sümût, Risâle fî maʿrifeti ḳısiyyi'l-felekiyye ve Risâle fi'l-cevâb ʿan mesâʾili'l-hendesiyye

sü᾿ile ʿanhâ adlı kitaplarında da ispatını yapmıştır.

Eserleri. İbn Irâk'ın kaleme aldığı bilinen yirmi iki eserden on beşi Resâ᾿ilü Ebî Naṣr Manṣûr ile'l-Bîrûnî içinde yayımlanmış (Haydarâbâd 1367/1948), bunların altısı Julio Samsó tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir (Estudios Sobre Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq, Barcelona 1969). 1. Kitâb fi's-sümût. Kıble tayininde kullanılan matematiksel usuller hakkındadır. Bîrûnî, Kitâbü Maḳālîdi ʿilmi'l-hey᾿e'de (Dımaşk 1985) önemle üzerinde durarak gerek kendi dönemindeki gerekse daha önceki matematikçilerin kullandığı konuyla ilgili usullerin bir mukayesesini yapar ve hocasının başarılarından övgüyle söz eder (s. 97, 98, 105, 133, 135). 2. el-Mecisṭî eş-Şâhî. Hârizmşah Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn'a ithaf edildiği bilinen eser, Bîrûnî ile bizzat müellifin yaptığı çeşitli atıflardan ve India Office'de bulunan İstiḫrâcü buʿdi mâ beyne'l-merkezeyn mine'l-Mecisṭî adlı muhtasarından (Brockelmann, GAL, I, 623) anlaşıldığına göre İbn Irâk'ın matematik ve astronomiyle ilgili en dikkate değer çalışmasıdır. 3. Kitâb fî ʿilleti taṣnîfi't-taʿdîl ʿinde aṣḥâbi's-Sindhind. Zîc-i Sindhind geleneği müelliflerine göre denklemin ikiye bölünmesinin sebeplerini inceler. 4. Kitâb fî taṣḥîḥi kitâbi İbrâhîm b. Sinân fî taṣḥîḥi iḫtilâfi'l-kevâkibi'l-ʿulviyye. İbrâhim b. Sinân'ın gezegenlerin hareketleri arasındaki farklılık konusunu işleyen çalışmasında mevcut hataları düzeltmek amacıyla yazılmıştır. 5. Tehẕîbü't-teʿâlîm. Mukaddimesini Bîrûnî'nin Kitâbü Maḳālîdi ʿilmi'l-hey᾿e'de aynen iktibas ettiği (s. 105), sonra da oradaki hipotezi kanıtlamaya çalıştığı görülür. Bîrûnî başka kitaplarında da hocasının bu eserine sık sık göndermeler yapmıştır. 6. Iṣlâḥu Kitâbi Menelâvus fi'l-küriyyât. Menelaos'un aslı bugüne gelmeyen Sferica'sını yeniden düzenleyen bir çalışma olup 398 (1007-1008) yılında kaleme alınmıştır. Küresel geometri alanında büyük bir şöhrete sahiptir; nitekim Nasîrüddîn-i Tûsî, ancak İbn Irâk'ın Iṣlâḥ'ını okuduktan sonra Menelaos'un eserini anlayabildiğini söyler (Ebü'l-Kāsım Kurbânî, s. 116). M. Krause'un Almanca tercümesiyle birlikte neşrettiği (Berlin 1936) kitaptan ayrıca yapılan seçmeler de Resâ᾿il (yk. bk.) arasında on ikinci risâleyi oluşturmaktadır. 7. Risâle fî ḥalli şübhetin ʿuriżat lehû fi'l-maḳāleti's-sâlisete ʿaşer min Kitâbi'l-Uṣûl. Bîrûnî'nin, Öklid'in ünlü Uṣûlü'l-hendese'sinin on üçüncü makalesindeki bir problemin çözümüne ilişkin sorusuna cevap olarak kaleme alınmıştır ve Resâ᾿il arasında yedinci risâleyi teşkil eder.

8. Risâle fî maʿrifeti ḳısiyyi'l-felekiyye. Küresel yayların orantı yönteminden başka bir yöntemle de belirlenebileceğine ilişkin bir çalışmadır. Resâʾil'in sekizinci risâlesi olarak yayımlanmış, ayrıca P. Luckey tarafından tercüme edilmiştir ("Zur Entstehung der Kugeldreiecksrechnung", Deutsche Matematik, V [1940], s. 423-433). 9. Risâle fî taṣḥîḥi mâ vaḳaʿa li-Ebî Caʿfer el-Ḫâzin mine's-sehv fî Zîci'ṣ-ṣafâʾiḥ. Bîrûnî için yazılan risâlede müellif, Ebû Ca'fer el-Hâzin'in meşhur zîcinde gördüğü bazı hataları düzeltmek üzere yola çıkmış ve bu konuda Menelaos'un kanıtlarıyla onun kanıtlarının bir mukayesesini yaptıktan sonra gerekli tashihlerde bulunmuştur. Eser Resâʾil'in üç numaralı risâlesidir. 10. Risâle fî mecâzâti devâʾiri's-sümût fi'l-usṭurlâb. Usturlapta azimut çemberinin geçirilişini konu edinen eser Bîrûnî için 388'de (998) kaleme alınmıştır; Resâʾil'de on dördüncü sıradadır. 11. Risâle fî cedveli'd-daḳāʾiḳ. Bîrûnî için yazılan eser çeşitli bölgelerde güneşin doğuş ve batışındaki derece ve dakika farklarının hesaplamasını konu alır; Resâʾil içinde beşinci metin olarak yayımlanmıştır. 12. Risâle fi'l-berâhîn ʿalâ ʿameli Muḥammed b. eṣ-Ṣabbâḥ fî imtiḥâni'ş-şems. Bîrûnî'nin isteğiyle kaleme alınan eser, çeşitli mevsimlerde güneşin durumuyla ilgili gözlemler yapan Muhammed b. Sabbâh'ın ölçümlerinde kullandığı yöntem ve tekniğin eleştirisi mahiyetindedir; Resâʾil'in iki numaralı metnidir. 13. Risâle fi'd-devâʾir elletî teḥuddü's-sâʿâti'z-zamâniyye. Bîrûnî için yazılmıştır ve zaman saatlerinin sınırlarını belirleyen dairelerle usturlabın kullanılışına ilişkin bazı bilgileri içerir; Resâʾil içinde bir numaralı metin olarak yayımlanmıştır. 14. Risâle fî keşfi ʿavâri'l-Bâṭıniyye bimâ mevvehû ʿalâ ʿâmmetihim fî rüʾyeti'l-ehille. İbn Irâk'ın yine Bîrûnî için kaleme aldığı risâle, hilâlin görülmesine ilişkin Bâtınîler'in düştüğü hatayı ortaya koymakta ve kamerî ayların bir kısmının yirmi dokuz, bir kısmının otuz gün çekmesinin nereden kaynaklandığını astronomların görüşleriyle birlikte şer'î delillerle de göstermeye çalışmaktadır; Resâʾil'in altıncı risâlesidir. 15. Risâletü küriyyeti's-semâʾ. Resâʾil'in dokuzuncu metnini teşkil eder. 16. Risâle fi'l-cevâb ʿan mesâʾili'l-hendesiyye süʾile ʿanhâ. İbn Irâk'ın kendi geometrisiyle ilgili on beş soruya verdiği cevapları içermektedir. Resâʾil'de onuncu metin olarak yayımlanmıştır. 17. Risâle fî berâhîni aʿmâli cedveli't-taḳvîm fî Zîci Ḥabeş el-Ḥâsib. Habeş el-Hâsib'in takvim cetvellerinin düzenlenmesine ilişkin ispatları hakkında olup Resâʾil'in dördüncü metnidir. 18. Risâle fî ṣınâʿati'l-usṭurlâb bi'ṭ-ṭarîḳi'ṣ-ṣınâʿî. Resâʾil içinde on beşinci metin olarak yayımlanmıştır. 19. Risâle fi'l-usṭurlâbi's-Seraṭânî

el-mücennaḥ fî ḥaḳīḳatihî bi'ṭ-ṭarîḳı'ṣ-ṣınâʿî. Eserin varlığı Kâtib Çelebi'den öğrenilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 846). 20. Risâle fi'l-burhân ʿalâ ḥaḳīḳati'l-mesʾele elletî vaḳaʿat beyne Ebû Ḥâmid eṣ-Ṣâġānî ve beyne müneccimi'r-Rey. İbn Irâk'ın Ahmed b. Muhammed es-Sâgānî ile Reyli astronomlar arasında çıkan usturlabın kullanımına dair tartışmaya ilişkin görüşlerini ve bilimsel kanıtlarını ihtiva eder. Resâʾil'de on üçüncü sıradadır. 21. Risâle fi'l-burhân ʿalâ ʿameli Ḥabeş fî meṭâliʿi's-semt fî zîcih. Bîrûnî için kaleme alınan eser Resâʾil'in on birinci metnidir. 22. Risâle fi'l-burhân ʿalâ ʿameli Muḥammed b. eṣ-Ṣabbâḥ fi'l-usṭurlâb (Brockelmann, GAL Suppl., I, 861).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Irâk, Resâʾilü Ebî Naṣr Manṣûr ile'l-Bîrûnî (nşr. Zeynelâbidîn Mûsevî), Haydarâbâd 1367/1948; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Ankara 1962, s. 121-123, 133; a.mlf., el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-h̲âliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. XXXVIII-XXXXVIII; a.mlf., Fihristi Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâmhâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1366 hş., s. 39-40; a.mlf., Kitâbü Maḳālîdi ʿilmi'l-heyʾe (trc. ve nşr. M. Th. Debarnot), Dımaşk 1985, s. 93, 97, 98, 99, 101, 105, 133, 135; Ömer Hayyâm, Resâʾilü'l-H̲ayyâm el-Cebriyye (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebbâr), Halep 1981, s. 91; Suter, Die Mathematiker, s. 81-82; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I, 167-169; Brockelmann, GAL, I, 472, 623; Suppl., I, 861-862; Sarton, Introduction, I, 668; Sezgin, GAS, V, 338-341; VI, 242-245; Aydın Sayılı, "Ebû Nasr Mansur'un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrunî'nin Mektubu", Beyrunî'ye Armağan, Ankara 1974, s. 169-207; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 112-120; E. S. Kennedy - H. Sharkas, "Two Medieval Methods for Determining the Obliquity of the Ecliptic", Mathematical Teacher, LV/5 (1962), s. 286-290; M. Th. Debarnot, "Introduction du traingle polaire par Abū Naṣr b. ʿIrāq", MTUA, II/1 (1978), s. 126-136; B. R. Goldstein, "Ibn ʿIrāḳ", EI² (İng.), III, 808; Julio Samsó, "Manṣūr Ibn ʿAlī Ibn ʿIrāq", DSB, IX, 83-85; D. Pingree, "Abū Naṣr Manṣūr", EIr., I, 351-352; C. E.

Bosworth, “Āl-e Afrīğ”, a.e., I, 743-745; Sâdık Seccâdî, “Ebû Naṣr Manṣûr b. ʿIrâḳ”, DMBİ, VI, 327-330.

Ferruh Müftüoğlu

İBN İBÂZ

(bk. ABDULLAH b. İBÂZ).

İBN İDRÎS, İdrîs b. Muhammed

(ابن إدريس، إدريس بن محمد)

Ebü'l-Alâ' İdrîs b. Muhammed b. İdrîs b. Muhammed el-Ezemmûrî el-Fâsî (ö. 1296/1879)

Faslı vezir ve sefir.

Merakeş'te doğdu. Filâlî Veziri Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs'in oğludur. Babasının yanında ciddi bir edebiyat tahsili gören İbn İdrîs meslek hayatına babası gibi kitap istinsahıyla başladı. Aralarında Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin de bulunduğu birçok eseri istinsah edip satarak epeyce bir servet edindi. Bu işi vasıtasıyla bir taraftan da ilmî açıdan kendini yetiştirmeye çalıştı. Babasının ölümünden sonra Filâlî Sultanı Abdurrahman tarafından saray kâtipliğine tayin edildi (1264/1848). Daha sonra IV. Muhammed tarafından dış ilişkilerden sorumlu vezirliğe getirildi. Ekim 1859'da Fas-Cezayir sınırında Fransız askerleriyle yerli kabileler arasında çıkan meseleleri III. Napolyon ile görüşmek üzere sultanın özel sefiri olarak Fransa'ya gitti. Temmuz-Ağustos 1860'ta altı hafta Paris'te kaldı. Yine aynı yıl, İspanya-Fas savaşından sonra İspanya hükümeti nezdinde savaş tazminatının indirilmesini görüşmek üzere görevlendirildi. Yeni fikirler ve izlenimlerle ülkesine dönen İbn İdrîs, Avrupa'da meydana gelen teknik ve askerî konulardaki gelişmeler hakkında yetkililere bilgi sundu. Sultan Mevlây I. Hasan zamanında rütbesi düşürülerek kâtip tayin edilen İbn İdrîs 14 Cemâziyelâhir 1296'da (5 Haziran 1879) Rabat'ta vebadan öldü.

İbn İdrîs, Fransa'ya yaptığı seyahati anlatan Tuḥfetü'l-meliki'l-ʿazîz bi-memleketi Bârîz (Fas 1327) adlı eseriyle tanınır. Aynı zamanda şair olan İbn İdrîs şiirlerini bir divanda toplamış, resmî ve özel mektuplarını derleyerek bir mecmua tertip etmiştir. Ayrıca Ḳādirî şeriflerine dair et-Taḳyîd adlı bir risâlesi bulunmaktadır (Ahmed el-Ammârî, I, 259).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sûde, İtḥâfü'l-müṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2663; İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs, Rabat 1930, II, 32-41; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 268; J. L. Miège, Le Maroc et l'Europe, Paris 1961, bk. İndeks; G. Deverdun, "Ibn Idrīs", EI² (İng.), III, 806; Ahmed el-Ammârî, "İbn İdrīs", el-Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 258-259.

Atilla Çetin

İBN İDRÎS, Muhammed

(محمد بن إدريس)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Muhammed el-Ezemmûrî el-Amrâvî el-Fâsî (ö. 1264/1847)

Faslı devlet adamı ve şair.

Fas şehrinde doğdu. Fakih olan babası takvâsı ile meşhurdu. İbn İdrîs, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Karaviyyîn'de Hamdûn İbnü'l-Hâc'dan edebiyat ve aruz dersleri aldı. Bu arada ailesine yardım etmek amacıyla kitap istinsah etmeye başladı. Bazı kitaplarını istinsah ettiği meşhur tarihçi Ebü'l-Kāsım ez-Zeyyânî ile dostluk kurarak üç yıl yanında çalıştı. Zeyyânî'nin kitaplarını istinsah etmesi tarih bilgisini arttırdı. 1229'da (1814) Ebû Abdullah Ekensûs ile tanıştı. Onunla bazı şiir münazaralarına katıldı. Sultan Mevlây Süleyman'ın da bulunduğu bir mecliste okuduğu kasidesi sultanın ilgisini çekti ve onun tarafından ödüllendirildi. 1237'de (1822) Sultan Mevlây Süleyman'ın yeğeni Abdurrahman b. Hişâm'ın birinci kâtibi olarak görevlendirildi. Aynı yıl Fas'tan ayrılıp Mevlây Süleyman'ın yanına giden heyete katıldı. Mevlây Abdurrahman Mağrib'de iktidarı ele geçirince İbn İdrîs'i vezir tayin etti.

İbn İdrîs, 1246'da (1830) Fransızlar'ın Cezayir'i işgal etmesi üzerine halkı cihada teşvik eden bir kaside yazdı. Bu esnada Tilimsân ve Vehrân halkı Sultan Mevlây Abdurrahman'a biat ederek Vedâya kabilesinden askerleri yardım amacıyla gönderdi. Vedâya kabilesiyle arası iyi olmayan İbn İdrîs kabile ileri gelenleri ve hasımlarının suçlamalarına mâruz kaldı. Bunun üzerine azledildi ve mallarına el konuldu (1247/1831-32). Daha sonra sultanın rakibi Cezayir Emîri Abdülkādir'e meyletmekle suçlanarak hapsedildi. Hapiste iken ağır işkence gördü. Bu dönemde kendini ibadete veren İbn İdrîs, devrin ünlü sûfîleri Abdülkādir el-Alemî ve Şeyh Tayyib el-Kettânî ile arkadaşlık etti.

1251'de (1835) arkadaşlarının teşebbüsüyle sultanın affına mazhar olan İbn

İdrîs divan kâtipliğine tayin edildi. Bir müddet sonra vezirliğe yükseltildi. 1259'da (1843) Fransızlar'ın Vücde'ye saldırması üzerine bir kaside yazarak müslümanları direnişe davet etti. 4 Muharrem 1264'te (12 Aralık 1847) Fas şehrinde vefat etti. Şiirdeki kabiliyetinin yanı sıra çok iyi bir kâtip olduğu belirtilen İbn İdrîs secili bir nesir üslûbuna sahipti. Kendisi gibi vezir ve edebiyatçı olan oğlu Ebü'l-Alâ İbn İdrîs tarafından derlenen divanının yazma nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiyye'de bulunmaktadır (EI2 [İng.], III, 806). Kaynaklarda ayrıca makāme ve elkāb hakkında bir risâle yazdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Selâvî, el-İstiḳṣâ, VIII, 144, 166; IX, 4, 14, 16, 20, 29, 30, 38, 45, 47, 50, 60, 68; Mohamed el-Fasi, La littérature marocaine, Paris 1940, s. 425 vd.; İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs, Rabat 1350/1932, IV, 189-239; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1379/1959, VIII, 218; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VI, 263-288; Abdullah Kennûn, İbn İdrîs (Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib içinde), Kahire 1414/1994, I/3; İbn Sûde, İtḥâfü'l-muṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣ ʿaşer ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2581; Nâsır el-Fâsî, "Muḥammed b. İdrîs vezîrü Mevlây ʿAbdirraḥmân ve şâʿiruh", el-Baḥṣü'l-ʿilmî, I, Rabat 1964, s. 157-179; a.mlf., "Mohammed Ibn Idris, vizir et poète de la cour de Moulay Abderrahman", Hesperis Tamuda, III/1, Rabat 1962, s. 43-62; G. Deverdun, "Ibn Idrīs", EI² (İng.), III, 806; Kübrâ Sipehrî, "İbn İdrîs", DMBİ, II, 716-717.

Atilla Çetin

İBN İDRÎS, Muhammed b. Ahmed

(ابن إدريس، محمد بن أحمد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs el-İclî el-Hillî (ö. 598/1202)

Şiî fıkhında Ebû Ca‘fer et-Tûsî’yi taklid dönemini sona erdiren âlim.

543 (1148) yılında Hille’de doğdu. Halep’te İbn Zühre el-Halebî’den ders aldı ve onunla görüş alışverişinde bulundu. Ayrıca Ali b. İbrâhim el-Alevî, İlyâs b. İbrâhim el-Hâirî, Hüseyin b. Hibetullah b. Ratbe, İzzeddin Şerefşâh b. Muhammed el-Hüseynî, Şeyh İmâd Muhammed b. Ebü’l-Kāsım etTaberî ve Şeyh Ebû Ali et-Tûsî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Talebeleri arasında Seyyid Fahhâr b. Ma‘d el-Mûsevî, Muhammed b. Ca‘fer Nemâ el-Hillî, Muhammed b. Abdullah b. Zühre el-Halebî, Ahmed b. Mes‘ûd el-Hillî, Hasan b. Yahyâ b. Saîd el-Hillî ve Ali b. Yahyâ el-Hayyât gibi âlimler bulunmaktadır. İbn İdrîs 18 Şevval 598 (11 Temmuz 1202) tarihinde Hille’de vefat etti.

İbn İdrîs V. (XI.) yüzyılda Şeyh Müfîd, Seyyid Murtazâ ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî tarafından Bağdat’ta oluşturulan usûlî düşünceyi bir adım daha ileri götürerek Şîa’da ictihadî düşüncenin teşekkülüne yardımcı oldu. Daha sonra Muhakkık el-Hillî ve Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, onun açmış olduğu bu çığırı devam ettirerek Şiî-usûlî düşüncesini sistematik bir ekol haline getirdiler. Tenkitçi bir ruha sahip olan İbn İdrîs’in bu özelliğini Ebû Ca‘fer et-Tûsî’ye yönelttiği eleştirilerde görmek mümkündür. Tûsî’yi bilhassa âhâd haber konusundaki tutumundan dolayı şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onun neredeyse inançla ilgili hususlarda bile âhâd haberden faydalanacak kadar aşırılığa kaçtığını belirtmiştir. Dinin gerek usulünde gerekse fürûunda âhâd haberle amelin câiz olmadığını, zira bu haberin zan ifade ettiğini söyleyen İbn İdrîs kıyasa da bu sebeple karşı çıkmıştır.

Tûsî’nin görüş ve fetvalarının talebeleri ve kendisinden sonra gelen âlimler tarafından eleştiriye tâbi tutulmadan taklit edilmesi sebebiyle Şiî fıkıh düşüncesinin bir fetret ve durgunluk dönemine girdiğini ileri süren İbn

İdrîs, Tûsî'yi ve özellikle talebelerini tenkit konusunda hocası İbn Zühre el-Halebî'den daha cüretkâr olmakla birlikte bu husus, bazı âlimlerin iddia ettiği gibi Tûsî'ye her konuda muhalefet ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. İbn İdrîs, birçok konuda Tûsî'nin görüşlerini aynen benimsediği gibi onun et-Tibyân adlı eseriyle ilgili olarak kaleme aldığı Münteḫabü't-Tibyân'da kendisini övmüştür.

İbn İdrîs, haber-i vâhide karşı tutumu sebebiyle kendisinden sonraki Şiî ulemâ tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmekle birlikte onun taklitçi zihniyete karşı tavrı, Şiî fıkhındaki durgunluğu gidermesi ve ictihadın önünü açması bakımından oldukça ehemmiyetlidir. İbn İdrîs'in fıkıhtaki en önemli yeniliği istidlâlî anlayışa getirmiş olduğu boyuttur; nitekim kendisi de es-Serâʾirü'l-ḥâvî adlı kitabının istidlâle dayalı fıkhî metot bakımından daha önce yazılan Şiî eserlerinin en iyisi olduğunu söyler. Ele aldığı meselelerle ilgili bütün görüşleri ortaya koyduktan sonra delillerini de zikrederek bunlardan birini tercih eden İbn İdrîs, kendisinden önceki âlimlerle kıyaslandığında usûlî kaidelere daha çok yer verdiği görülür. İbn İdrîs'i belirli konularda tenkit eden Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî

gibi âlimler bile onun es-Serâʾirü'l-ḥâvî'de ortaya koymuş olduğu bu istidlâlî ve usûlî metottan mümkün olduğu ölçüde faydalanmışlardır.

Şer'î deliller açısından İbn İdrîs'in Şiî fıkhına yaptığı en önemli katkı Kitap, Sünnet (imamların ahbârı) ve icmâın yanında akıl delilini dördüncü kaynak olarak kabul etmiş olmasıdır. Aklı bu şekilde kabul eden ilk Şiî âlimi olmakla birlikte ictihad kelimesini kullanmakta oldukça temkinli davranmıştır. Onun bu tutumu, kendi zamanındaki Şiî düşüncesinin ictihad konusundaki tereddütlerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Dil, ricâl ve ensâb ilmi hususunda Şiî fıkhına bazı yeni unsurların girmesine yardımcı olan İbn İdrîs'in zekât, humus ve cuma namazıyla ilgili görüşleri diğer Şiî ulemâya göre nisbeten farklılık göstermektedir. Gaybet döneminde cuma namazının vâcip olmadığını ileri süren İbn İdrîs'e göre cuma namazını ancak imam veya onun tarafından tayin edilen vekiller (sefirler) kıldırabilir. Buna karşılık bayram namazlarını Şiî fukahanın da kıldırabileceğini kabul etmektedir. Humus konusunda da kendisinden

sonraki usûlî ulemâdan farklı görüşlere sahip olan İbn İdrîs, önceki Şiî ulemâsı gibi humustan imamın payının ayrılarak onun zuhuruna kadar bekletilmesi fikrini savunmakta ve İmâmî fakihin zekâtı toplayıp dağıtma yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesiyle fazla ilgilenmemektedir. Sonuç olarak Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Şiî ulemâ ile karşılaştırıldığında İbn İdrîs'in, nisbeten sınırlı bir velâyet anlayışını kabul etmek suretiyle fakihin fıkhî otoritesinin kapsamını daha da daralttığı görülmektedir. Bu da onun zamanında niyâbet müessesesinin henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olmasından kaynaklanmıştır.

Eserleri. 1. es-Serâʾirü'l-ḥâvî li-taḥrîri'l-fetâvî (Kum 1970). Havze-i İlmiyye'de belirli bir süre ders kitabı olarak okutulan eser günümüzde de Şiî ulemâ arasında önemini korumaktadır. 2. Münteḫabü't-Tibyân (Muḫtaṣarü't-Tibyân) (Kum 1409). Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân adlı eserine hâşiye ve tenkit mahiyetindedir. İbn İdrîs'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü't-Taʿlîḳāt, Mesâʾilü İbn İdrîs, Risâle fî maʿne'n-nâṣıb, Ḫulâṣatü'l-istidlâl, Mesâʾil fî ebʿâdi'l-fıḳh ve ecvibetihâ, Risâleʾî der Teklîf, Risâleʾî der Müżâyaḳa ve Müvâsaʿa, Menâsik.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl (nşr. Muhaddis Urmevî), Tahran 1342 hş., s. 489; Esterâbâdî, el-Fevâʾidü'l-medeniyye, Tahran 1903, s. 30, tür.yer.; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 65; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1955, I, 569; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 243; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Tahran 1367, I, 163; Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Necef 1966, s. 276-282; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1981, V, 31-33; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1985, s. 426-427; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VI, 274-290; Ebû Ali Mâzenderânî el-Hâirî, Müntehe'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Tahran 1300 hş., s. 260; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1936, I, 249; III, 333; XX, 330; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tahran 1990, V, 377-379; Abbas el-Kummî, el-Künâ

ve'l-elḳāb, Tahran 1989, I, 201; Mirza Hüseyin Nûrî, Müstedrekü'l-Vesâ᾽il, Tahran 1382, III, 481; Abdullah Mâmekânî, Tenḳīḥü'l-maḳāl, Necef 1350, I, 95; II, 77; Muhammed Bâkır es-Sadr, el-Meʿâlimü'l-cedîde li'l-uṣûl, Necef 1975, s. 69-76; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 120; Ali Fâzıl Kâinî, ʿİlmü'l-uṣûl, Kum 1985, s. 136-137; A. Newman, The Development and the Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shiʿi History from the Third *Ninth to the Tenth* Sixteenth Century (doktora tezi, 1986), University of California, s. 472-484; A. A. Sachedina, The Just Ruler, New York 1988, s. 13-14, 72, 75, 133, 149-151, 193, 240-241; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddime᾽î ber Fıḳh-i Şîʿa (M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 51, 86; Ebü'l-Kāsım Gorcî, "Nigâhî ber Teḥavvül-i ʿİlm-i Uṣûl", Maḳālât ve Berresîhâ, XXXII-XXXIII, Tahran 1358, s. 61-62; Muhammed İbrâhim Cennâtî, "ʿAḳl Çehâromin Menbaʿ-ı İctihâd", Keyhân-ı Endîşe, XXI, Kum 1367 hş., s. 2-19; a.mlf., "ʿAṣr-ı Gostereş-i İstidlâl der Mesâ᾽il-i İctihâdî", a.e., LIV (1373 hş.), s. 51-68; Mustafa Muhakkık Dâmad, "İbn İdrîs", DMBİ, II, 718-720.

Mazlum Uyar

İBN İLALMIŞ

(ابن إللمش)

Ebû Hafs Kemâlüddîn Ömer b. el-Hızır b. İlalmış ed-Düneysirî et-Türkî eş-Şâfiî (ö. 640/1242 [?])

Ḥilyetü’s-seriyyîn min ḫavâṣṣi’d-Düneysiriyyîn adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, tıp ve hadis âlimi.

574’te (1178) Mardin’in bugün Kızıltepe denilen ve eskiden Koçhisar adıyla da bilinen Düneysir beldesinde doğdu. Tahsiline küçük yaşlarda burada başladı. İbnü’z-Zâmir Ali b. Muhammed b. Debbâs en-Nîlî, Ebû Amr Osman b. Kutluğ en-Nasîbî ve Ebû Amr Osman es-Siirdî’den kıraat, Ebû Bekir b. Abdullah b. Revâha et-Türkî el-Hanefî’den ferâiz okudu. Küçük bir şehir olmakla birlikte ilim hayatının oldukça ileri bir seviyede bulunduğu Düneysir’e uğrayan âlimlerin derslerine katıldı. Abdülhâliḳ en-Neştebirî, Ebû Bekir Atîk b. Ebü’l-Kāsım el-Mısrî, İbn Ebü’r-Reyyân, İsmâil es-Sîbî, Yûsuf es-Sevvâr, İbn Bâseveyh, İbn Müflih el-Makdisî, Ca‘fer b. Muhammed b. Abbas, Mecdüddin İbnü’l-Esîr el-Cezerî, Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan el-Hillâvî (Hillî) ve Ebû Ali Hanbelî er-Rusâfî’den hadis; Seyfeddin el-Merâgī, Kadı Ebû İmrân el-Mâkisinî ve Kadı Atîk b. İbrâhim el-Eyzûlî’den fıkıh tahsil etti. 595 (1199) yılında Kadı Ebû İmrân el-Mâkisinî ile birlikte hacca gitti. Mekke ve Medine’de hadis dinledi. 602’de (1205-1206) hadis âlimi Ömer b. Muhammed b. Taberzed’in Erbil’e geldiğini haber alınca ondan hadis dinlemek için Erbil’e gitti. Kendisi bu hocasından övgüyle bahsetmiş, hadis ilminde en çok ondan istifade ettiğini belirtmiştir.

İbn İlalmış Düneysir’de tıpla da ilgilendi. Muhtemelen tıbba dair ilk bilgilerini babasının yakın arkadaşı tabip Ebü’l-Bekā Sâbit b. Ahmed el-Harrânî’den aldı. Musul’da tabip Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Hübel el-Bağdâdî ile tanıştı ve ondan tıpla ilgili bazı bilgiler edindi. Bu arada onun el-Muḫtâr fi’ṭ-ṭıb adlı kitabını okudu. 605 (1208) yılından önce Bağdat’a gitti. Burada tabip Ebü’l-Hayr el-Mesîhî’den istifade etti. Ebü’l-Ferec

İbnü'l-Cevzî, Abdülmün'im b. Küleyb, Mübârek b. Ma'tûş ve başkalarından hadis dinledi.

Hac dönüşü Erbil, Musul ve Bağdat'a yaptığı seyahatlerin ardından Düneysir'e yerleşen İbn İlalmış burada talebe yetiştirmekle meşgul oldu. Onun Düneysir'e ne zaman döndüğü bilinmemektedir. İbn İlalmış'ın vefat tarihi belli değildir. Safedî onun 640 (1242) yılında öldüğünü kaydeder (el-Vâfî, XXII, 458).

İbn İlalmış, Düneysirli olan ya da Düneysir'le herhangi bir şekilde münasebeti bulunan âlimlerin biyografilerini ihtiva eden Ḥilyetü's-seriyyîn min ḫavâṣṣi'd-Düneysiriyyîn adlı eseriyle meşhurdur. Kitabın, Ahmed b. Sa'dullah el-Harrânî adlı müstensih tarafından 743 (1342) yılında müellif hattı bir nüshadan bazı kısımları çıkarılmak suretiyle istinsah edilen tek yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 9851) bulunmaktadır (Ahlwardt, IX, 334-335). Safedî ve Zebîdî eserin adını Târîḫu Düneysir; İbnü'ş-Şa"âr, İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Fuvatî ve Sehâvî Ḥilyetü's-seriyyîn olarak kaydetmişlerse de bu nüshanın sonunda

Ḥilyetü's-seriyyîn min ḫavâṣṣi'd-Düneysiriyyîn şeklinde yazılmıştır. Eserin mevcut nüshasında giriş kısmı yer almamaktadır. Sekiz bölümden meydana gelen eserde Düneysir'de oturan veya orayı ziyaret etmiş olan altmış âlimin biyografisine yer verilmiştir. Müstensih Ahmed b. Sa'dullah kitabın sonunda eserin aslında mevcut olan kasideleri kitaba almadığını söyler. Müstensihin, "Ḥilyetü's-seriyyîn min ḫavâṣṣi'd-Düneysiriyyîn kitabından seçtiklerimin sonudur" şeklindeki ifadesinden eserin üslûbuna dokunmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed el-Harrânî ayrıca eseri Ömer b. Muhammed b. Hacı Sökmen el-Artukî'nin teşvikiyle hazırladığını ifade etmektedir. Ḥilyetü's-seriyyîn'deki biyografilerin büyük bir kısmı başka hiçbir eserde bulunmamaktadır. Kitapta yer alan çeşitli şairlere ait 500'ü aşkın beyit de hiçbir divanda mevcut olmadığından eser Arap edebiyatı tarihi açısından da dikkate değer bir nitelik taşımaktadır. İbn Saîd, Zebîdî, Kıftî, İbnü'ş-Şa"âr, İbnü'l-Adîm ve İbnü'l-Fuvatî gibi müelliflerin faydalandığı Ḥilyetü's-seriyyîn İbrâhim Sâlih tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1406/1986, 1413/1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İlalmış, Ḥilyetü’s-seriyyîn min ḫavâṣṣi’d-Düneysiriyyîn (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1413/1992, neşredenin girişi, s. 5-18; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 478; İbnü’l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 234; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 290; İbnü’ş-Şa“âr, Ḳalâʾidü’l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe’z-zamân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, V, 355-356; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 631-640, s. 438-439; Safedî, el-Vâfî, XXII, 458; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 126; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 690; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 334-335; Brockelmann, GAL, I, 406; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 785; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 283-284; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 367; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 221-223; Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s. 123; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 384; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 45.

Cevat İzgi

İBN ÎSÂ

(ابن عيسى)

(ö. 967/1559-60)

Mutasavvıf-şair.

902’de (1496-97) o dönemde Aydın vilâyetinin Saruhan sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Akhisar’da doğdu. Asıl adı İlyas, babasının adı Îsâ’dır. Hayatı hakkında bilinenler, bir Bayramî şeyhi olan babasının menâkıbına dair kaleme aldığı Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn adlı kendi eserine ve özellikle, bu eserin sonuna kimin tarafından eklendiği bilinmeyen kendisine dair bölüme dayanmaktadır.

İbn Îsâ seyrü sülûkünü, medrese tahsilini tamamlamasının ardından önce Bayramiyye şeyhlerinden Muhammed Çelebi’den, daha sonra Şemsiyye-i Bayrâmiyye’nin Tennûriyye kolunun pîri İbrâhim Tennûrî’nin oğlu Şeyh Kasım Efendi’den icâzet almış olan babası Mecdüddin Îsâ’nın yanında tamamlayıp hilâfet almış; onun 928 (1522) yılında Aydın’a yerleşmesi üzerine, Akhisar’daki tekkede onun makamına geçmiş, ancak babası hayatta iken (ö. 937/1530-31) ona karşı saygısızlık olacağı düşüncesiyle hiç kimseye hilâfet vermemiştir. Akhisar’da vefat eden İbn Îsâ, Şeyh Îsâ Camii bitişiğindeki türbede babasının yanına defnedilmiştir.

İbn Îsâ’nın tarikat silsilesi, Mecdüddin Îsâ Saruhânî ve Şeyh Kasım vasıtasıyla İbrâhim Tennûrî’ye, ondan da Şemsiyye-i Bayrâmiyye’nin pîri Akşemseddin’e ulaşır. Buna göre İbn Îsâ’ya nisbet edilen Îseviyye’yi Tennûriye’nin bir kolu saymak gerektiği halde Harîrîzâde onu Şemsiyye-i Bayrâmiyye’nin bir şubesi olarak göstermiştir (Tibyân, I, vr. 173a). İbn Îsâ’dan sonra Îseviyye de fazla devam etmemiştir. İbn Îsâ’nın Baba Ahmed Germiyânî, Muslihiddin Germiyânî, Muhammed Rûmî, Kasım Malatyavî, Rûşen-i Rûmî (Nûri Rûşenî), Abdî Halîfe Tirevî, Ömer Menteşevî, Dede Hasan Bayındırî adlarını taşıyan sekiz kişiye hilâfet verdiği bilinmektedir (Fusûl-i Aşere, vr. 4a). Bunlardan Kasım Malatyavî’nin Amasya’ya

gönderildiği, Muhammed Rûmî'nin ise tekkesini İstanbul yakınlarında bir yere kurduğu belirtilmektedir (Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn, vr. 73a).

Vahdeti vücûd düşüncesini işlediği şiirleri tasavvufî muhtevasıyla olduğu kadar edebî yönüyle de dikkat çeken İbn Îsâ'nın kullandığı teşbih, istiare, tevriye ve cinas sanatları aynı zamanda Osmanlı Türkçesi'nin inceliklerine vâkıf olduğunu da göstermektedir. Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn'de onun 10.000 ilâhi ve gazeli bulunduğu bildirilmekteyse de (vr. 73b) bunlar günümüze ulaşmamıştır. Gölge oyununu anlatan bir gazeli Hellmut Ritter tarafından yayımlanmıştır (Karagös Türkische Schattenspiele, s. 572-573). Döneminde cifr ilminin en tanınmış mümessillerinden biri olan İbn Îsâ'nın vefk yazmakta mâhir olduğu nakledilir. Bazı kaynaklarda tabip olduğu ve tıbba dair bir eser kaleme aldığı da belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Nutk-ı İbn Îsâ. Millî Kütüphane'deki bir mecmuada bu başlık altında kayıtlı yirmi gazeli Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn

ve Âdâb-ı Sâlikîn. İbn Îsâ, babasının menkıbelerini anlatan bu eseri 961'de (1554) altmış yaşlarında iken tamamlamıştır. 150 menkıbe ihtiva eden eserin sonundaki üç menkıbe İbn Îsâ'nın kendisiyle ilgili olup muhtemelen müridlerinden biri tarafından ilâve edilmiştir. Eserde menkıbelerin arasında tarikat âdâbı ve erkânıyla Bayramî silsilesine dair bilgiler de verilmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323; Akhisar Ktp., Zeynelzâde, nr. 1793). 3. Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ. 1541'de telif edilen eser "mefâîlün mefâîlün feûlün" vezniyle yazılmış olup 868 kadar beyit ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3629; İÜ Ktp., TY, nr. 3487, 7243). Eser Ali Yılmaz tarafından neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). 4. Rumûzü'l-künûz fi'l-cifr. On iki fasıldan meydana gelen eser 965'te (1557-58) tamamlanmış olup bu tarihten hicrî 2035 yılına kadar meydana gelecek olacaklardan söz etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1986; Fâtih, nr. 3432; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224, 4981). 5. Ferahnâme. Harflerden mâna çıkarmaya dayalı bir eserdir. Teshîrü'l-ekber fî ilmi'l-harf adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1539, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1334; İÜ Ktp., TY, nr. 895; Millî Ktp., nr. A 169, vr. 33a-51a, nr. A 4085). Eser üzerinde Ülkü Kürkçü tarafından bir lisans tezi hazırlanmıştır (İbn Îsâ-yı Saruhânî: Ferahnâme, 1997, Gazi Üniversitesi

Gazi Eğitim Fakültesi). 6. Fusûl-i Seb‘a. Atvâr-ı seb‘a ile ilgili bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 820). 7. Fusûl-i Aşere. Eserde tarikat silsilesi, tarikat âdâbı, şeyh-mürid ilişkisi, makamlar, vefk ve ilm-i havassa dair bilgiler verilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2709, Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 361, Hâşim Paşa, nr. 56, M. Ârif - M. Murad, nr. 139; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 572). 8. Kavâidü't-teshîr (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 567). 9. Tabîatnâme (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427, Reşid Efendi, nr. 1027; İÜ Ktp., TY, nr. 895). 10. Kıyâfetnâme. İnsanların vücut yapılarıyla karakterleri arasında ilgi kuran manzum bir eser olduğu sanılmaktadır (Çelebioğlu, s. 106). 11. Kıyâmetnâme. 3000 beyitten meydana geldiği belirtilmekle birlikte (Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn, vr. 73b) günümüze ulaşmamıştır. 12. Risâle-i Mukantarât (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1698/1). Takvime dairdir (Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, s. 137). 13. Terceme-i Müfredât-ı İbn Îsâ (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 567). 14. Nûriyye. Müellifin bu eseri II. Selim adına yazdığı ve Manisa valiliği sırasında (1543-1558) kendisine takdim ettiği kaydedilmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 226; Osmanlı Müellifleri, I, 18).

İbn Îsâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Rumûz-ı Dilgüşâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 913; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 226; Osmanlı Müellifleri, I, 18); Ebvâb-ı Sitte (a.g.e., a.y.); Kenzü'l-esrâr (a.e., a.y.). Ankara Millî Kütüphane'deki mecmuada (A-4077-2, vr. 41b-56a) yer alan Miftâhu'l-hisâb adlı eserin ona aidiyeti şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Îsâ, Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323, tür.yer.; a.mlf., Fusûl-i Aşere, Nihat Azamat özel kitaplığı, vr. 4a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 913; II, 1253, 1270; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 174b, 293b; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 40b, 110a; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 173a; Süleyman Köstendilî, Bahrü'l-Velâye, Berlin Staatsbibliothek, nr. 1683, vr. 170a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 269; Osmanlı Müellifleri, I, 18; Bursalı

Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyîh, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (haz. M. Akif Erdoğru), İzmir 1994, s. 1-2; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 226; Ekmel İzdem, Dünkü-Bugünkü Akhisar, Ankara 1944, s. 24; İbrahim Gökçen, Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946, s. 27; H. Ritter, Karagös Türkische Schattenspiele, Wiesbaden 1953, s. 572-573; Mehmet Emin Müderrisoğlu, Akhisar'da Bahar Bayramı ve Çağlak Mesiresi, İzmir 1956, s. 4-11; a.mlf., Akhisarlı Türk Büyükleri ve Eserleri, İzmir 1956; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı, Ankara 1983, II, 223, 271; a.mlf. - Nihat Azamat, "Bayramiyye", DİA, V, 270; Âmil Çelebioğlu, Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı, İstanbul 1994, s. 85, 90, 92, 106, 113; Ali Rıza Karabulut - Ramazan Yıldız, Gülzâr-ı Ma'nevî ve İbrâhim Tennûrî, Ankara, ts. (Elif Matbaası), s. 12; Ali Yılmaz, İbn-i Îsâ-yı Saruhânî ve Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı (profesörlük takdim tezi, 1996), AÜ İlâhiyat Fakültesi; a.mlf., "Esmâ-i Hüsnâ Şârihi İbn Îsâ-yı Saruhânî", Diyanet Dergisi, XXX/2, Ankara 1994, s. 19-29; a.mlf., "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i Îsâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Sivas 1998, s. 1-34; Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 1997, s. 137; Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı, "İlyas İbn İsâ'nın Şiirleri", TUBA (Hasibe Mazıoğlu Armağanı-I), XXI (1997), s. 187-220; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 258; Abdülbâki Gölpınarlı, "Bayramiye", İA, II, 425; K. Süssheim - J. Schacht, "Aḳ Ḥiṣārī", EI² (İng.), I, 309-310; "İlyas, İbn İsa-ı Saruhanî", TDEA, IV, 375.

Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı

İBN İSFENDİYÂR

(ابن اسفنديار)

Bahâüddîn Muhammed b. Hasen b. İsfendiyâr-ı Kâtib (ö. 613/1216’dan sonra)

Târîḫ-i Ṭaberistân adlı eseriyle meşhur olan İranlı tarihçi.

Muhtemelen Âmül’de doğdu. Târîḫ-i Ṭaberistân adlı eserindeki bazı bilgilerden Âmüllü olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının bir bölümünü, Taberistan’da hüküm süren Bâvendîler’in bir kolu olan İspehbediyye hükümdarlarından Hüsâmüddevle Erdeşîr ile oğlu ve halefi Nasîrüddevle II. Şah Gazi Rüstem’in (1206-1210) hizmetlerinde geçiren İbn İsfendiyâr bir süre bu hükümdarlara kâtiplik yaptı. 4 Şevval 606’da (1 Nisan 1210) Bağdat’tan Irâk-ı Acem’e dönerken hâmisi Nasîrüddevle II. Şah Gazi Rüstem’in öldürüldüğü haberini alınca yolunu değiştirip Rey’e gitti. Burada Rüstem b. Ali b. Şehriyâr’ın kütüphanesinde, İmam Ebü’l-Hasan b. Muhammed el-Yezdâdî’nin Taberistan’da hüküm süren “gavbâre” lakaplı hükümdarlar hakkında bilgiler içeren ʿUḳadü’s-siḥr ve ḳalâʾidü’d-dür adlı eserini buldu (Târîḫ-i Ṭaberistân, s. 4-5). İki aydır ikamet ettiği Rey’de bir süre daha kalıp hâmileri hakkında bilgiler eklemek suretiyle eseri Farsça’ya çevirmeye karar verdi. Tercümeye başlayacağı sırada babasından aldığı mektup üzerine Âmül’e döndü. Ancak burada karışıklıklar çıkınca Hârizm’e gitti. Beş yıl kaldığı Hârizm’de Taberistan tarihine dair bilgi toplarken bir kitapçıda, Sâsânî Devleti’nin kurucusu Erdeşîr-i Bâbekân’ın (226-240) başrahibi Tenser’in Taberistan Hükümdarı Cusnasf Şah’a (Güşnasb Şah) Pehlevî dilinde yazdığı mektubun İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından Arapça’ya çevrilmiş bir nüshasını buldu. Târîḫ-i Ṭaberistân’ı yazarken “Nâme-i Tenser” adıyla anılan bu mektubu Farsça’ya çevirerek eserine kaydetti. Târîḫ-i Ṭaberistân’ı 613’te (1216) yazmayı sürdürdüğü anlaşılan İbn İsfendiyâr’ın ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

Taberistan tarihine dair en eski kaynak olan Târîḫ-i Ṭaberistân dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün dört alt başlığının birincisinde

yukarıda sözü edilen mektubun Farsça tercümesi yer almaktadır. Bu mektup Sâsânîler'in teşkilâtı hakkında çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bundan sonraki alt başlıklarda Taberistan bölgesinin tarihi, şehirlerin kuruluşu, burada daha önce hüküm süren "gavbâre" lakaplı krallar, bölgenin fizikî özellikleri ve buraya hâkim olan hükümdarlarla bölgede yetişen âlimler, mutasavvıflar, hekimler, astronomi bilginleri, şairler hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölüm, Taberistan'ı hâkimiyet altına almış olan Ziyârîler ve Büveyhîler'e ayrılmıştır. Üçüncü bölümde Taberistan'ın Gazneliler ve Selçuklular'ın hâkimiyetine geçişi, dördüncü bölümde Bâvendîler hânedanı hakkında bilgi verilmektedir. Eserin 606 (1210) yılından yaklaşık 750 (1349) yılına kadar olan bölümü adı bilinmeyen bir müellif tarafından ilâve edilmiştir. İlâve edilen kısımların büyük bir bölümü Evliyâullāh-ı Âmülî'nin Târîḫ-i Rûyân adlı eserinden iktibas edilmiştir. Eser siyasî tarih yanında bölgenin iktisadî ve içtimaî tarihi açısından da önemlidir. Olayları anlatırken objektif olmaya çalışan İbn İsfendiyâr, bölgeyi yönetenlerin âdil uygulamalarından övgüyle bahsederken zalimce muamelelerini de yermekten çekinmemiştir. Müellif kullandığı kaynakları da zikretmiştir. Bunlar Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin Târîḫu Hilâli'ṣ-Ṣâbiʾ, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme, Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn ve Firdevsî'nin Şâhnâme adlı eserleridir. Ayrıca Taberî'nin Târîḫ'inden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Mahallî tarih yazıcılığının en eski örneklerinden biri olan Târîḫ-i Ṭaberistân, Evliyâullāh-ı Âmülî ve Zahîrüddîn-i Marʿaşî gibi tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Mahallî yöneticilerin bölgeyi kontrol altına almak isteyen Araplar'a, Gazneliler'e ve Selçuklular'a karşı verdikleri mücadeleler konusunda önemli bilgileri içeren eser, sadece İran'ın Hazar eyaletleri için değil Büyük Selçuklu tarihi için de önemli bir kaynaktır.

Eserin Tenser'in mektubuyla ilgili kısmı ilk defa J. Darmesteter tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte "Lettre de Tansar au roi de Ṭabaristān" adıyla yayımlanmış (JA, 1894, I, 200 vd. [metin]; a.e., I, 502 vd. [tercüme]), Müctebâ Mînovî de bu bölümü Nâme-i Tenser be Geşnasp adıyla neşretmiştir (Tahran 1932). Târîḫ-i Ṭaberistân'ın İngilizce özet tercümesi Edward Granville Browne tarafından An Abridged Translation of The History of Ṭabaristān adıyla yayımlanmıştır (London-Leiden 1905).

Eserin tamamını Abbas İkbâl-i Âştiyânî iki cilt halinde neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1320 hş. neşredenin girişi, I, s. e-yb; Rieu, Catalogue, I, 202-204; Browne, LHP, II, 479-480; Storey, Persian Literature, I, 359-361; A. Christensen, l'Iran sous les sassanides, Copenhague 1936, s. 58 vd.; Safâ, Edebiyyât, II, 1017-1019; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 129; Abdülazîz Mustafa Bakkūş, "İbn İsfendiyâr ve kitâbühû Târîḫu Ṭaberistân", Havliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, V, Kahire 1976, s. 79-105; Muhammed Takī Dânişpejûh, "Dâstân-ı Tâmârâ ve Erdeşîr-i Bâvendî", Âyende, VI/3-4, Tahran 1359/1979, s. 264-268; E. Yar-Shater, "Ibn-i Isfandiyār", EI² (İng.), III, 810; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "İbn İsfendiyâr", DMBİ, III, 13; Charles Melville, "Ebn Isfandīār", EIr., VIII, 20-23.

Rıza Kurtuluş

İBN İSHAK

(ابن إسحاق)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî elMedenî (ö. 151/768)

Siyer ve megāzî müellifi, muhaddis.

80 (699) yılında Medine'de doğdu (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 34); künyesinin Ebû Bekir olduğuna dair rivayetler varsa da bu doğru değildir. Büyük dedesi Hıyâr (veya dedesi Yesâr), Hâlid b. Velîd'in 12 (633) yılında fethettiği Aynüttemr'deki manastırda eğitim gören kırk gençten biriydi ve esir alındıktan sonra Medine'ye gönderilmişti (Hatîb, I, 214, 216). Bazı şarkiyatçılar, İbn İshak'ın büyük dedesinin hıristiyan olmasından dolayı İncil'i ve Süryânîce'yi iyi bildiğini ve Hz. Peygamber'den önceki dönemin tarih ve kıssalarını iyi bilmesinde de bu aile kültürünün izlerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn İshak'ın İncil ve Tevrat'ı Medine'de okuduğu, Süryânîce'yi birkaç yıllık ikameti sırasında Mısır'da öğrendiği ve bu kültürü orada aldığı kabul edilmektedir. İbn İshak'ın babası İshak, amcaları Mûsâ ve Abdurrahman ile kardeşleri Ömer ve Ebû Bekir de ilimle, bilhassa hadis rivayetiyle uğraşan kimselerdi (İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 403-404).

İbn İshak eğitimini, başta babası ve amcaları olmak üzere birçok şahsiyetten hadis, siyermegāzî, şiir, eyyâmü'l-Arab ve ensâb bilgileri alarak tamamladı. Ona ders veren Medine'nin meşhur âlimleri

arasında Âsım b. Ömer b. Katâde, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Yezîd b. Rûmân, Muhammed b. İbrâhim et-Teymî, Ebân b. Osman b. Affân, Muhammed el-Bâkır, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfi', Atâ b. Yesâr, Abdurrahman b. Esved, Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve İbn Şihâb ez-Zührî bulunmaktadır. İbn İshak'ın, çoğu sahâbe çocuğu olan 100 kadar Medineli râviden hadis aldığı söylenir (Hatîb, I, 214-218). Kendisinin bazı sahâbîlere yetiştiği, bu arada Enes b.

Mâlik'i (ö. 93/711-12) gördüğü ve Saîd b. Müseyyeb'e de bir süre öğrencilik yaptığı bilinmektedir. 115 (733) veya 119 (737) yılında İskenderiye'ye giderek Yezîd b. Ebû Habîb, Sümâme b. Şüfâ, Ubeydullah b. Mugīre, Ubeydullah b. Ebû Ca'fer, Seken b. Ebû Kerîme ve Kāsım b. Kuzmân'dan hadis aldı. Ayrıca orada hadis rivayetiyle de meşgul oldu; Yezîd b. Ebû Habîb, Kays b. Ebû Yezîd ve İshak b. İbrâhim b. Mûsâ kendisinden hadis rivayet ettiler. Bu arada Yezîd b. Ebû Habîb'den kaydettiği, Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarını götürecek elçilere hitaben yaptığı konuşmanın metnini Medine'deki hocalarından İbn Şihâb ez-Zührî'ye göndererek doğrulattı; onun bu tutumu rivayet konusundaki hassasiyetini göstermektedir (İbn Hişâm, II, 607). İbn İshak'ın İskenderiye'den ne zaman ayrıldığı ve Medine'ye dönüp dönmediği gidiş yılı gibi ihtilâflıdır. Muhammed Hamîdullah onun doğrudan Rey, el-Cezîre ve Kûfe'ye geçtiğini (İbn İshak, es-Sîre, neşredenin girişi, s. kâfbâ), Johann W. Fück ve Süheyl Zekkâr ise Irak'a Medine'ye döndükten sonra gittiğini (Muhammad b. Ishāq, s. 30; İbn İshak, es-Sîre [nşr. Süheyl Zekkâr], neşredenin girişi, s. 182) kabul ederler.

Kaynaklarda İbn İshak'ın Medine'den ayrılıp İskenderiye'ye ve Irak'a gitmesiyle ilgili çeşitli rivayetler yer almaktadır. Onun horoz dövüştürdüğü, Mescidi Nebevî'nin arkasında kadınlara yakın yerde oturduğu ve onlarla konuştuğu veya Kaderî (Mu'tezilî) inancına sahip olduğundan dolayı Medine valisi tarafından kırbaç cezasına çarptırıldığı yahut boynuna ip bağlanarak mescidin içinden geçirildiği gibi isnatlar yanında Şiîliğe temayül etmesi sebebiyle Mısır'a gitmek zorunda kaldığı, aynı şekilde İskenderiye'den ayrılışının da karşıtlarının onu kadercilikle suçlaması üzerine valinin kendisini kırbaçlatması sonucunda vuku bulduğu iddia edilmiştir. Medine'de İbn İshak'ın aleyhinde konuşanlar arasında iki meşhur hadis âlimi Hişâm b. Urve ile Mâlik b. Enes'in de bulunması dikkat çekmektedir. Hişâm b. Urve, İbn İshak'ın karısından hadis rivayet etmesinin doğru olmadığını ileri sürmüş ve onu yalancılıkla suçlamıştır (İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 401). İbn İshak ise kendi aleyhinde konuşmasına rağmen kitabına ondan birçok rivayet almıştır (İbn Hişâm, I, 179, 225, 235, 241, 318, 417). Aynı zamanda meşhur ensâb âlimleri arasında sayılan İbn İshak ile Mâlik b. Enes birbirlerinin Zûasbah'ın mevâlîsinden olduklarını iddia etmişler, ancak karşılıklı suçlamaların artması üzerine İbn İshak Irak'a gitmeye karar verince barışmışlardır.

Aslında Mâlik b. Enes onu hadis rivayeti dolayısıyla eleştirmiyor, Hz. Peygamber'in Hayber, Kurayza, Nadîr gibi gazvelerine dair bilgileri yahudi asıllı müslümanlardan almasını uygun bulmuyordu. İbn İshak çeşitli tenkit ve ithamlara mâruz kalmışsa da (bu tenkitler ve cevapları için bk. İbn Seyyidünnâs, I, 7-17; Hatîb, I, 214-234; Müsfir b. Saîd b. Demmâs el-Gāmidî, sy. 54 [1418/1998], s. 243-278) başta Buhârî olmak üzere Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler ondan hadis rivayet etmişlerdir.

Hadis ve siyermegāzî sahalarında İbn İshak'ın üstadı olan İbn Şihâb ez-Zührî, "Megāzî ilmini öğrenmek isteyen İbn İshak'a müracaat etsin" derdi. Zührî ve Süfyân b. Uyeyne, "İbn İshak yaşadığı müddetçe Medine'de ilim yok olmaz"; İmam Şâfiî de, "Megāzîde derinleşmek isteyen kimse Muhammed b. İshak'a muhtaçtır" diyerek kendisini övmüşlerdir (es-Sîre, neşredenin girişi, s. kâfelif-kâfbâ). Siyer sahasında onu en büyük âlim kabul eden Zührî (Zehebî, VII, 36), ulaştığı seviyeyi ve bu alanda Medine'de toplamış olduğu geniş malzemeden takdirle söz etmiş, zaman zaman megāzî ile ilgili konularda kendisine bir şeyler de sormuştur. Zührî'nin vefatından sonra öğrencileri de bir hadiste şüpheye düştüklerinde İbn İshak'a başvururlardı.

Zührî'nin aksine Emevî hânedanı mensuplarıyla münasebet kurmayan İbn İshak, Abbâsîler'in iktidarı ele almasından sonra Medine'den ayrılarak Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kardeşi el-Cezîre Valisi Abbas b. Muhammed'in yanına gitti (142/759-60) ve orada beş yıl kadar hadis rivayetiyle meşgul oldu. Ardından Kûfe'ye, oradan da Hîre'ye geçti; Kûfe'de iken aralarında Ebû Yûsuf'un da bulunduğu birçok kişi ondan megāzî dersleri aldı. Halife Mansûr'un yanına vardığında kendisini Abbâsîler'in iktidara gelmesinden önce tanıyan Mansûr, İbn İshak'ı oğlu Muhammed'e (el-Mehdî-Billâh) hoca tayin etti ve ayrıca onun için başlangıçtan o güne kadar gelen bir tarih kitabı yazmasını istedi. İbn İshak, daha önce Medine'de topladığı zengin malzemeye dayanarak istenen kitabı yazdı ve halifeye sundu; ancak daha sonra onu çok geniş bulan halifenin isteği üzerine özetlemek zorunda kaldı. Saray kütüphanesine konulan ilk yazdığı nüsha râvi Seleme b. Fazl'ın eline geçmiş ve onun aracılığıyla nakledilmiştir. Mehdî ile Horasan ve Rey'e giden İbn İshak buralarda da hadis rivayetini sürdürdü. 146 (763) yılında Bağdat'ın kurulması üzerine

halifenin maiyetinde yer alması sebebiyle oraya yerleşti, vefatına kadar yine hadis rivayetiyle meşgul olup es-Sîre'sini okuttu. 151 (768 veya 150/767, 153/770, 154/771) yılında burada öldü ve sonraları Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân'ın adıyla anılan mezarlığın doğu tarafına Ebû Hanîfe'nin kabri yanına gömüldü.

Yaşadığı dönemde "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla anılan muhaddislerden olan İbn İshak'tan pek çok kişi hadis ve megāzî rivayet etmiştir. Mutâʻ et-Tarâbîşî bunların sayısını 131 olarak verir ve megāzî râvilerini yedi, hadis râvilerini beş ayrı grupta toplayarak hepsini on iki ayrı başlık altında sınıflandırıp her grupta yer alan râvileri ve rivayetlerini ayrı ayrı ortaya koyar (Ruvâtü Muḥammed b. İsḥâḳ, s. 22 vd.). Buhârî, İbn İshak'ın megāzî dışında çoğu ahkâma ait 17.000 hadis rivayet ettiğini ve bunların İbrâhim b. Saʻd el-Ensârî'nin elinde bulunduğunu haber vermiştir (Hatîb, VI, 83; ayrıca bk. İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 457). Zehebî, 17.000 hadisin çeşitli yollarla gelen senedleri dolayısıyla mükerrerleriyle birlikte bu sayıya ulaştığını, gerçekte sayılarının bu rakamın onda biri dahi olmadığını belirtir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 40). Kendisi de bu hadislerin bir kısmını el-Meġāzî'siyle tefsir, hadis, fıkıh, tarih ve ahbâr kitaplarında kullanmıştır.

Muhaddislerle cerh ve taʻdîl âlimlerinin İbn İshak'a yönelttikleri en ağır tenkit, onun hadisi aldığı râvi veya şeyhi atlayıp (tedlîs) ilk râvinin adıyla nakletmesidir. Ancak bu husus, tarih ve hadis rivayeti arasındaki farktan ileri gelmektedir. Hadisler genellikle kısa ve bir olayın birbirine bağlı unsurlarıyla anlatılmasının söz konusu olmadığı metinlerdir. Tarih yazıcılığında

ise olayları birbirine bağlamak suretiyle anlatım esastır. İbn İshak'ın tarihçi yönüyle birçok hadisin senedini birleştirerek vakʻayı anlatması ilk defa kendisinin başvurduğu bir usul değildir. Aynı usulü, hadisteki üstünlüğü kabul edilen ve megāzî ile de ilgilendiği bilinen İbn Şihâb ez-Zührî ile fakih ve muhaddis olmasının yanı sıra megāzî sahasındaki ilk otoritelerden sayılan Urve b. Zübeyr de kullanmıştır (bk. İbn İshak, es-Sîre, neşredenin girişi, s. kâftâ-kâfyâ). Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen tefsir rivayet tariklerinden biri de Muhammed b. Ebû Muhammed ve İkrime veya Saîd b. Cübeyr yoluyla ona ulaşan İbn İshak tarikidir. August Fischer, İbn İshak'ın

nakilde bulunduğu râvilerin biyografileri üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (Biographien von Gewährsmänner des Ibn Isḥāq, Halle 1889; Leiden 1890).

İbn İshak'ın en önemli eseri olan Kitâbü'l-Meġāzî (Sîretü İbn İsḥâḳ, el-Mübtedeʾ ve'l-mebʿas̱ ve'l-meġāzî) müellifi henüz hayatta iken büyük bir şöhret kazanmasına, altmışa yakın râvi tarafından rivayet edilmesine ve daha sonraki nesilden on âlimin birer nüshaya sahip olmasına rağmen bütünüyle günümüze ulaşmamıştır. İbn Sa'd, kitabın adını el-Meġāzî ve müellifini de "sâhibü'l-Megāzî" diye verir (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 396; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 154). İbn İshak'ın ve çağdaşlarının Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yazmış oldukları eserlere "el-Meġāzî", bazan da muhtevasını göstermek için "el-Meġāzî ve's-siyer" denilmiştir (Hatîb, I, 215; İbn Hayr, s. 232). es-Sîre adı İbn Hişâm'dan sonra yaygınlık kazanmış ve onun İbn İshak'ın çalışmasını özetleyen kitabı Sîretü Resûlillâh, Sîretü İbn Hişâm ve es-Sîretü'n-nebeviyye adlarıyla tanınmıştır. Belki de bundan dolayı İbnü'n-Nedîm, İbn İshak'ın eserinden Kitâbü's-Sîre ve'l-mübtedeʾ ve'l-meġāzî diye bahseder (el-Fihrist, s. 142). Johann Fück ve onu takip eden birçok araştırmacı da İbn İshak'ın eserinin bölümlerini, Hamîdullah'ın verdiği uzun isimde de görüleceği üzere "mübtede'", "meb'as" ve "megāzî" olarak vermişlerdir (Muhammed Ibn Isḥāq, s. 34; Horovitz, s. 82; Abdülazîz ed-Dûrî, s. 27). İbnü'n-Nedîm (el-Fihrist, s. 142) ve Yâkūt el-Hamevî (VI, 401), İbn İshak'ın Kitâbü'l-H̱ulefâʾ (Aẖbârü'l-ẖulefâʾ, Târîẖu'l-ẖulefâʾ) adlı bir eserinin daha mevcut olduğunu söylerler.

İbn Sa'd, ilk defa megāzîyi bir araya toplayan ve bu alanda bir kitap yazan kişinin İbn İshak olduğunu belirtir (eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 401). Fück de İbn İshak hakkında yaptığı doktora tezinde onun el-Meġāzî'yi Halife Mansûr'un emri üzerine Bağdat veya Hîre'de değil Irak'a gelmeden önce Medine'de yazdığını söyler ve eserdeki bilgilerin hemen tamamının Medineli ve Mısırlı râvilerden alınmış olmasını buna delil gösterir (Muhammad Ibn Isḥāq, s. 34 vd.). Ayrıca daha önce yazmış olduğu eserini Mansûr'un çok geniş bulması üzerine belki de yeniden veya düzelterek ikinci, hatta üçüncü defa kısaltarak tekrar kaleme almıştır. Bu nüshaların hiçbirinin tamamı günümüze kadar ulaşmamıştır. Hamîdullah ve Süheyl Zekkâr'ın neşrettikleri kısımda ise sadece Hz. Peygamber'in nesebi, Zemzem Kuyusu, Abdullah'ın evlenmesi, Fil Vak'ası, rahip Bahîrâ olayı,

bi‘set, ilk müslümanlar ve Habeşistan’a hicret gibi konularla Medine dönemine ait Bedir ve Seviḳ gazvelerini anlatan bölümler yer almaktadır. İbn Hişâm, İbn İshak’ın el-Meġāzî’sinin Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarafından rivayet edilen ve Kûfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını kısaltmış, bu arada Hz. Peygamber’le ilgili olmayan veya Kur’an’da temas edilmeyen olayları, uydurma olduğu ileri sürülen şiirleri, bazılarını incitebilecek nezakete uymayan haberleri ve Bekkâî’nin mevsuk saymadığı bilgileri eserine almadığını, aldıklarını ise rivayet edildiği şekliyle aynen kitabına aktardığını belirtmektedir.

İbn İshak’ın el-Meġāzî’si incelendiğinde Hz. Peygamber’in, hayatı ve şahsiyetiyle münferit bir hadise gibi telakki edilmeyip dünya ve insanlık tarihinin bir parçası, Hz. Âdem’den itibaren gönderilen peygamberlerin devamı ve son halkası olarak ele alındığı görülür. İbn Hişâm, “Mübtede’” adıyla anılan bölümün büyük kısmını eserine almadığı için İbn İshak’ın kısas-ı enbiyâsı ve Câhiliye dönemini ilgilendiren haberleri daha çok Taberî’nin tarih ve tefsir kitaplarında, Mekke’nin ve Kâbe’nin eski tarihiyle ilgili olanları da Ezrakī’nin Aḫbâru Mekke’sinde muhafaza edilmiştir. Bu bölümde Hz. Îsâ’dan önce gelen peygamberlerin tarihi yazılırken Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı âyetlerin yanında Vehb b. Münebbih’in Abbas, Ehl-i kitap ve bizzat Tevrat’tan aldığı rivayetlerden faydalanılmıştır. Ayrıca Kur’an’da adı geçen Âd ve Semûd ile hiç anılmayan Tasm ve Cedîs kabilelerinin tarihlerine, Uhdûd ve Fil vak‘aları dolayısıyla Câhiliye çağı Yemen tarihine, Arap kabileleriyle putlarına, Hz. Peygamber’in dedelerine ve Mekke halkının dinî anlayışına yer verilmiştir. İbn İshak bu bölümü yazarken sened göstermemiştir. Resûl-i Ekrem’in doğumundan hicretine kadarki gelişmeler ise daha çok ferdî olaylar şeklinde ele alınmıştır. Bunlar arasında İslâmiyet’i kabul eden şahsiyetlere, Kureyşliler’in Hz. Peygamber’e ve müslümanlara karşı düşmanlıklarına, Hz. Ebû Bekir’in davetiyle müslüman olanların, Habeşistan’a hicret eden ve geri dönenlerin isim listelerine, özellikle Resûl-i Ekrem’in Medine’deki siyasî ve içtimaî hayatı düzenlemek için yahudilerle yaptığı muahedenin metni gibi diğer kaynaklarda rastlanmayan önemli bir belgeye yer verilmiştir. Mekke dönemine ait haberlerin tarih sırasına göre ve senedlerinin arttırılarak kaydedilmesine çalışıldığı görülür. Bu dönemle ilgili rivayetlerin çoğu Medineli râvilere aittir. Hicretten sonraki gelişmelerin ele alındığı bölümde İbn İshak başta gazve ve seriyyeler olmak üzere Hz. Peygamber’in rahatsızlığı, vefatı ve Hz. Ebû

Bekir’in halife seçilmesi gibi önemli olayları işler. Konuların ayrıntısına geçmeden önce haberin bir özetini, sonra râvilerden kendisine ulaşan konuyla ilgili diğer haberleri, eğer bu bir savaşsa meselâ katılanların, ölenlerin ve esirlerin isimlerini verir. Bu bölümde de çoğu Medineli olan haber kaynaklarını açıklarken özellikle hocaları Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm’ın isimlerinin yer aldığı senedleri gösterir. Ayrıca başka râvilerden veya olaylara katılanların yakınlarından topladığı haberleri ekler.

İbn İshak özellikle anlattığı konuların hadislerle irtibatını çok iyi kurmuş, bazan şahsî görüşlerini de ekleyerek birçok rivayeti birleştirip bütünleştirmeyi başarmıştır. Onun Ehl-i kitap’la ilgili haberlerde yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler’den rivayette bulunduğu ve bunların isimlerini saymak yerine “Tevrat ehli”, “ilk kitap ehlinden bazı kimseler”, “acemlerden söz nakledenler” gibi ifadeler kullandığı görülür. Hatta daha da ileri giderek Eski ve Yeni Ahid tercümelerinden aynen haber almaktan çekinmez. İbn İshak, bu tür haber ve râvileri kabul etmekle Medine’deki hadis rivayeti geleneğinden ayrılır; ayrıca bu tip haber ve bilgilere yer verirken eserinde “delâilü’n-nübüvve” konusuna temas eden ilk müellif olarak dikkat çeker. Onun diğer tarihçilerden farklı bir yanı da doğru olup olmadığını incelemeksizin eserini şiirlerle doldurmasıdır; bu yüzden

hem çağdaşları hem de daha sonra gelenler tarafından tenkit edilmiştir. Bu eseriyle siyer ve tarih yazıcılığının ufkunu genişleten İbn İshak, Hz. Peygamber’i ve müslümanları insanlık tarihiyle bütünleştirip sevilmelerine yardımcı olmuştur. İbn İshak bu kitap sebebiyle kendinden sonra gelen bütün siyer ve tarih yazarlarının şeyhi ve pîri sayılmış, daha sonraki siyer müellifleri onun talebesi kabul edilmiştir. İbn Sa‘d, Ezrakī, Belâzürî ve Taberî başta olmak üzere meşhur tarihçiler eserlerinde İbn İshak’tan gelen rivayetlere geniş yer ayırmışlardır. Onun Hz. Peygamber’in biyografisine verdiği şekil bugün dahi ana hatlarıyla muhafaza edilmektedir.

İbn İshak’ın el-Meġāzî’si günümüze tam olarak İbn Hişâm’ın es-Sîretü’n-nebeviyye adlı eseriyle ulaşmıştır (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, I-III, Göttingen 1858-1860; nşr. Mustafa es-Sekkā - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz eş-Şelebî, I-IV, Kahire 1355/1936, 1375/1955; ayrıca bk. İBN HİŞÂM). Kitabın orijinali ise eksik nüshalar halinde zamanımıza intikal

etmiş ve iki ayrı neşri yapılmıştır. a) Muhammed Hamîdullah, Sîretü İbn İsḥâḳ el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede ͗ ve'l-meb ͑ aṡ ve'l-meġāzî (Rabat 1396/1976 → Konya 1401/1981]). b) Süheyl Zekkâr, Kitâbü's-Siyer ve'l-meġāzî (Dımaşk 1396/1976). Her iki nâşir de Fas'taki Karaviyyîn (nr. 202) ve Rabat (nr. 1712) kütüphaneleriyle Dımaşk Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 110, vr. 158-174) bulunan üç eksik yazmayı esas almıştır. İbn İshak'ın el-Meġāzî'sinin tam metnini ortaya çıkarmak amacıyla bir çalışma yapan Alfred Guillaume da başta İbn Hişâm'ın eserinde yer alan metinle Karaviyyîn Kütüphanesi'ndeki yazma nüshayı, ayrıca Taberî'nin Târîḫ'inde ve Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke'sindeki ondan alınan haber ve rivayetleri bir araya getirerek The Life of Muhammad a Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allah adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Oxford 1955). Abdüllatîf et-Tîbâvî yazdığı makalede bu tercümenin hatalarını göstermiş (bk. bibl.), ayrıca M. Edwardes The Life of Muhammad adıyla İbn İshak'ın eserini tekrar İngilizce'ye (London 1964), Sezai Özel de Siyer (Peygamber Tarihi) adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1988, 1991) çevirmiştir. İbrahim Altan ise yazdığı makalede bu tercümedeki hatalara dikkat çekmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, neşredenin girişi, s. e-m; a.e. (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1396/1976, neşredenin girişi, s. 5-20, 83, 182; a.mlf., The Life of Muhammad a Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allah (trc. A. Guillaume), Oxford 1955, tercüme edenin girişi, s. XIII-XLVII; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 179, 225, 235, 241, 318, 417; ayrıca bk neşredenlerin girişi, I, 3-17; II, 607; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 399; VII, 321-322; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 154-155, 400-404, 457; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şu ͑ arâ ͗, I, 7-9; Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 332-333; İbn Kuteybe, el-Ma ͑ ârif (Ukkâşe), s. 491-492; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 248; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2064; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 142; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 214-234; VI, 83; Bekrî, Mu ͑ cem, I, 319; İbn Hayr, Fehrese, s. 232-236; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 37-41; Yâkūt, Mu ͑ cemü'l-üdebâ ͗ (nşr. D. S. Margoliouth), Leiden 1913, VI, 399-401; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 276-

277; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Kahire 1356, I, 7-17; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIV, 405-429; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 33-55; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 468-475; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 28-32; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 411-413; J. Fück, Muhammad Ibn Ishāq, Frankfurt 1925, s. 30, 34 vd.; J. Horovitz, el-Meġāzi'l-ûlâ ve müʾellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 75-96; Hüseyin Nassâr, Neşʾetü'l-kitâbeti'l-fenniyye fi'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1954, s. 232-238; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957, I, 80-99; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 27-30; a.mlf., Dirâse fî sîreti'n-nebî ve müʾellifühâ İbn İsḥâḳ, Bağdad 1965; W. Montgomery Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 23-34; a.mlf., "The Reliability of Ibn-Isḥāq's Sources", La vie du prophète Mahomet, Paris 1983, s. 31-43; a.mlf., Early Islam, Edinburgh 1990, s. 13-23; T. Fahd, "Problèmes de typologie dans la "Sîra" d'Ibn Isḥâq", La vie du prophète Mahomet, Paris 1983, s. 67-75; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 87-91; Fâtıma Hüdâ Necâ, el-Ġurer fî siyeri'l-müʾerriḫîn ve aḫbârihim, Trablus 1985, s. 97-122; Muta' et-Tarâbîşî, Ruvâtü Muḥammed b. İsḥâḳ b. Yesâr fi'l-Meġāzî ve's-siyer ve sâʾiri'l-merviyyât, Beyrut 1414/1994, s. 22 vd.; Tarif Halidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, New York 1994, s. 34-39; A. L. Tibawi, "The Life of Muhammad a Critique of Guillaume's English Translation", IQ, III/3 (1956), s. 196-214; J. Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı" (trc. Talât Koçyiğit), AÜİFD, X (1962), s. 117-126; R. Sellheim, "Prophet, Calif und Geschichte: Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishaq", Oriens, XVIII-XIX (1967), s. 33-91; Muhammad Hamidullah, "Muhammad Ibn Ishak (The Biographer of the Holy Prophet)", JPHS, XV (1967), s. 77-100; Miklos Muranyi, "Ibn Ishāq's Kitāb al-Magāzī in der Riwāya von Yūnus b. Bukair", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV, Jerusalem 1991, s. 214-275; İbrahim Altan, "İbn İshak Tercümesi Üzerine", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 295-302; Müsfir b. Saîd b. Demmâs el-Gāmidî, "İmâmü'l-Meġāzî Muḥammed b. İsḥâḳ", Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 54, Riyad 1418/1998, s. 223-278; C. Brockelmann, "İbn İshâk", İA, V/2, s. 757-758; J. M. B. Jones, "Ibn Isḥāḳ", EI² (Fr.), III, 834-835.

Mustafa Fayda

İBN İSRÂİL

(ابن إسرائيل)

Ebü'l-Meâlî Necmüddîn Muhammed b. Sivâr (Sevvâr) b. İsrâîl eş-Şeybânî ed-Dımaşkī (ö. 677/1278)

Mutasavvıf-şair.

603 (1206) yılında Dımaşk'ta doğdu. Hâlid b. Velîd'in ordusuyla birlikte Dımaşk'a gelen bir ailenin soyundandır. Öğrenimine burada başladı. Gençliğinde tasavvufa ilgi duyarak Rifâiyye tarikatının Harîriyye şubesinin kurucusu Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî'ye intisap etti. Bu yıllarda Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin sohbetlerine devam ederek ʿAvârifü'l-maʿârif'i bizzat kendisinden dinledi, aynı mutasavvıfın elinden hırka giydi. H. Monés büyük ihtimalle, ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Sühreverdî ile 579 (1183) yılında vefat ettiğini söylediği (doğrusu 587/1191) İşrâkī filozofu Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi birbirine karıştırdığından İbn İsrâil'in Şehâbeddin es-Sühreverdî ile görüşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür (EI2 [İng.], III, 811).

Küçük yaşta şiir yazmaya başlayan İbn İsrâil devlet adamları ve kadılar için şiirler kaleme almış, fakat kendi ifadesine göre içinde huzursuzluk duyduğu bir gece artık münâcât türü dışında şiir yazmamaya yemin etmiştir (Kütübî, III, 389). İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve İzzeddin İbn Abdüsselâm gibi âlimlerin fâsıklık ve zındıklıkla itham ederek katline fetva verdikleri (a.g.e., III, 9) Ali el-Harîrî'ye intisap ettikten sonra İbn İsrâil memleketinden ayrılarak dervişlerle birlikte birçok yeri dolaştı; Mugannî İbnü'l-Fasîh ile birlikte Safed'e, Hicaz'a ve Mısır'a gitti. Bu yıllarda İbnü'l-Fârız tarzı şiirler yazarak vahdeti vücûdu ve bu mânadaki tasavvufu anlatmaya başladı. Kahire'de İbn Hallikân'ın hakem olduğu bir toplantıda sûfî şair İbnü'l-Hıyemî ile yarıştığı ve İbnü'l-Hıyemî'nin şiirlerinin üstün görülmesi üzerine Mısır'ı terkettiği rivayet edilmektedir. İbn İsrâil Dımaşk'ta vefat etti ve Şeyh Raslân ed-Dımaşkī'nin türbesi civarında defnedildi. İbn Hallikân yakından tanımasına rağmen Vefeyâtü'l-

aʿyân'ında ona yer vermemiştir.

Safedî, Şehâbeddin Mahmûd Ebü's-Senâ'ya İbn İsrâil'in şiirleri hakkında görüşünü sorduğunu, başlangıçta iyi bir şair olduğu, fakat İbnü'l-Fârız tarzı tasavvufî şiirler yazmaya başladıktan sonra gerilediği

cevabını aldığını kaydeder (el-Vâfî, III, 143). Zehebî zarif, kibar ve hoşsohbet bir kişi olarak tanıttığı İbn İsrâil'in duygulu ve güzel şiirler söylediğini, bazan açık, bazan da ima yoluyla vahdeti vücûd inancını anlattığını ifade eder (el-ʿİber, III, 336). İbn İsrâil, bu tür şiirleri sebebiyle İbnü'l-Hakîm el-Hamevî tarafından dinden çıkmakla suçlanmış (İbn Hacer, V, 195), bu iddia daha sonra İbn Teymiyye tarafından da tekrarlanmıştır (Mecmûʿu Fetâvâ, II, 286, 289, 292, 320).

Kaynaklarda İbn İsrâil'in bazı şiirleri yer almaktadır (meselâ bk. Kütübî, III, 10-12, 384-389; İbnü'l-Furât, VII, 131-135). Nâsırüddin İbnü'l-Furât'ın iki cilt olduğunu belirttiği (Târîḫ, VII, 131) divanının 707 yılında (1307) istinsah edilmiş bir nüshası İspanya'da Escurial Library'dedir (nr. 437). Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de de bazı nüshaları bulunmaktadır (İzzet Hasan, s. 164, 165, 172; Muhammed Riyâd el-Mâlih, I, 579-580).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 286, 289, 292, 320; Zehebî, el-ʿİber, III, 336; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XVII, 101; Safedî, el-Vâfî, III, 143-145; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 9-12, 383-389, 414; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 283; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1942, VII, 131-135; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 195-197; İbn Tağrîberdî, Nücûmü'z-zâhire, VII, 283; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 776; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 291a; Îżâḥu'l-meknûn, I, 485; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 133; İzzet Hasan, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: eş-Şiʿr, Dımaşk 1384/1964, s. 164, 165, 172; Muhammed Riyâd el-Mâlih, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓahiriyye: et-Taṣavvuf, Dımaşk 1398/1978, I, 579-580; B. Lewis, "Kamāl-al-dīn's Biography of Rāšid al-dīn Sinān", Arabica, XIII,

Leiden 1966, s. 15; H. Monés, “Ibn Isrāʾīl al-Dımas̲h̲ḳī”, EI² (İng.), III, 811-812; “İbn İsrâʾîl”, DMBİ, III, 11-12.

Mehmet Demirci

İBN İYÂS

(ابن إياس)

Ebü’l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs (Ayâs) el-Hanefî (ö. 930/1524 [?])

Memlük dönemi tarihçisi.

6 Rebîülâhir 852’de (9 Haziran 1448) Kahire’de doğdu. Sultan el-Melikü’z-Zâhir Berkuk’un memlüklerinden olup el-Melikü’n-Nâsır Ferec’in saltanatı sırasında ikinci devâtdâr rütbesine kadar yükselen dedesi Emîr İyâs el-Fahrî ez-Zâhirî’ye nisbetle İbn İyâs diye tanınır. Onun hakkında bilinenler, Bedâʾiʿu’z-zühûr fî veḳāʾiʿi’d-dühûr adlı eserinde verdiği düzensiz ve yetersiz bilgilere dayanmaktadır. Babasının anne tarafından dedesi olan Emîr İzzeddin Özdemir el-Ömerî en-Nâsırî el-Haznedâr (ö. 771/1370), Memlük Sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde devlet hizmetine girmiş, el-Melikü’n-Nâsır Hasan ve el-Melikü’l-Eşref Nâsırüddin II. Şaʻbân dönemlerinde emîr-i silâh olmuş, Trablus, Halep ve Dımaşk nâibliğine tayin edilmişti. Babası Şehâbeddin Ahmed sultanın iktâlı yedek kuvvetlerine mensuptu. İbn İyâs, babasının teşvikiyle iyi bir eğitim gördü. Dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve coğrafya gibi ilimleri dönemin tanınmış hocalarından okudu. İbn İyâs, bu hocalardan Süyûtî ile tarihçi ve fakih Abdülbâsît b. Halîl el-Malatî’nin adlarını özellikle zikreder.

İbn İyâs, 882 (1478) yılında hac kafilesine katılarak herhangi resmî bir görev almaksızın hacca gitti. Memlük sultanı ile bazı Mekkeliler arasındaki sürtüşme yüzünden Mekke’de yaşanan sıkıntılara ve pahalılığa şahit oldu. Sultan Kansu Gavri döneminde (1501-1517) kendisine iyi bir gelir sağlayan iktâ sayesinde refah içinde yaşadı. Sultan malî sıkıntı içine düşüp memlüklerine gerekli ödemeyi yapamayınca İbn İyâs’ın bu refah dönemi sona erdi. Sultan, daha önce pek çok memlük sultanının yaptığı gibi evlâdü’n-nâs*ı iktâlarından, hükmettikleri vakıflardan çıkarmaya karar verdi. Kendi memlüklerini de vakıfları, iktâları işgal etmeleri için serbest bıraktı (914/1508). Bu ana gelir kaynağını kaybetmekten dolayı çok üzülen

İbn İyâs, 915 (1510) yılı başlarında düştüğü kötü durumu sultana arzederek halinden şikâyette bulundu. Bunun üzerine Sultan Kansu Gavri iktâını ona iade etti; İbn İyâs da uzun bir manzume yazarak sultanı övdü. Muhtemelen 930 (1524) yılında vefat eden İbn İyâs'ın eserleri Memlük tarihinin son dönemiyle Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemleri açısından büyük önem taşımaktadır.

Eserleri. 1. Bedâʾiʿu'z-zühûr* fî veḳāʾiʿi'd-dühûr. Müellif, yaşadığı döneme kadar Mısır'ın İslâmî ve genel tarihini vermeyi planladığı bu eserinde başlangıçtan 928 (1522) yılına kadar Mısır'la ilgili bilgileri kaydetmiştir. Özellikle I. Selim'in Mısır'ı fethi ve Abbâsî Halifesi III. Mütevekkil-Alellah ile karşılaşmasından sonraki gelişmelerin bir günlük gibi işlendiği son bölümler, halifeliğin Osmanlılar'a geçişiyle ilgili tartışmalar için önemli bir kaynaktır. İbn İyâs'ın en önemli eseri olan Bedâʾiʿu'z-zühûr'un tahkikli neşri Muhammed Mustafa tarafından yapılmış (I-V, Kahire 1960-1975), bu neşir ofset yoluyla tekrarlanmıştır (1982-1984, 1992). 2. Mercü'z-zühûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr. Halk için yazılmış bir peygamberler tarihidir (Kahire 1291). 3. Bedâʾiʿu'l-umûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr. Eserde dünyanın yaratılışından başlayarak sırasıyla peygamberler ve İslâm'ın ilk dönemleri anlatılmış, Emevî, Abbâsî, Fâtımî ve Memlük devletlerinden bahsedilerek Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarına kadar (927/1521) gelinmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2987, 2988). 4. Cevâhirü's-sülûk fi'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk. Bedâʾiʿu'z-zühûr'un muhtasarıdır. Eser, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in Mısır valisi olmasından itibaren Memlük Sultanı Kansu Gavri dönemine kadar gelen bir Mısır tarihi olup kronolojik değil vali ve halifelere göre düzenlenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan eserin

(Brockelmann, GAL Suppl., II, 406; Şâkir Mustafa, III, 198) bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3026). 5. Neşḳu'l-ezhâr fî ʿacâʾibi'l-aḳṭâr. Kozmografya ve coğrafyaya dairdir. Müellif, Mısır dışındaki pek çok bölge hakkında verdiği mâlumatı daha önceki coğrafyacılardan almıştır. Eserde eski Mısır halkı, Mısır şehirleri ve Nil nehri oldukça ayrıntılı biçimde anlatılmış, klasik İslâm tarihçiliğinden farklı olarak hurafelere ve ilginç olaylara da yer verilmiştir. Mısır'la ilgili bilgiler müellifin Nüzhetü'l-ümem adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. Kitap, 922'de (1516) yazılmış olup bazı kısımları L. M. Langlés tarafından

neşredilmiştir (Notices et extraits des MSS de la BN, VIII [1810], s. 1-131). Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazması bulunan eser (Brockelmann, GAL, II, 295; Suppl., II, 406; Şâkir Mustafa, III, 199) Abdullah b. Rıdvân tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 367). 6. Nüzhetü'l-ümem fi'l-ʿacâʾib ve'l-ḥikem. İbn İyâs, eski tarih kitaplarından Mısır hakkında edindiği bilgileri bu esere muhtasar olarak kaydettiğini belirtir (Nüzhetü'l-ümem, vr. 2a). Müellif eserde, piramitleri ve sfenksleriyle eski Mısır tarihini anlattıktan sonra Nil nehrine dair geniş mâlumat vermiş, Memlük tarihini de özet olarak kaydetmiştir. Nüzhetü'l-ümem'de eski Mısır halkının yaşayışı, inançları ve Mısır şehirleri hakkındaki mâlumatın yanı sıra İslâm'ın ilk dönemlerinde Mısır ordusu, divanlar, vergiler ve malî konularda bazı bilgiler de mevcuttur. Müellifin kendi şiirleriyle diğer şairlere ait şiirlere de yer vermesi esere edebî açıdan değer kazandırmıştır. Şemseddin el-Kādirî'nin ʿÖrfü'r-ravżati'zzekiyye fî vaṣfi meḥâsini'l-Özbekiyye adlı makāmat tarzındaki eseri de kitaba dercedilmiştir. Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'si, Mes'ûdî'nin Aḫbârü'z-zamân'ı, İbnü'l-Hakem'in Fütûḥu Mıṣr'ı Nüzhetü'l-ümem'in kaynakları arasında sayılabilir. Eser Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1995). 7. ʿUḳūdü'l-cümân fî veḳāʾiʿi'l-ezmân. Aslı üç cilt olan eserin sadece II. cildi günümüze ulaşmıştır. Bu cilt, son Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın öldürülmesinden (648/1250) başlar ve Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ölümüne (741/1341) kadar gelir. Kronolojik olarak düzenlenmiş olan eser Bedâʾiʿu'z-zühûr ile benzerlikler gösterir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3311). 8. ed-Dürrü'l-meknûn fî sebʿati'l-fünûn. Şiir türlerinden bahseden bir eserdir (yazma nüshaları için bk. Wasserstein, CCLXXX [1992], s. 106-107). 9. Kitâbü Cevâhiri'l-ferîde fi'n-nevâdiri'l-müfrede. Astronomi ve Mısır coğrafyasıyla ilgili eserin bir nüshası Berlin'de Königlichen Bibliothek'te (nr. 8426) bulunmaktadır (Ahlwardt, VII, 405-406). 10. Kitâb fi'n-nevâdiri'l-muḍḥike ve'l-hezliyyâti'l-muṭribe. Eserin bir kısmı günümüze ulaşmıştır (a.g.e., VII, s. 406).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, neşredenin girişi, I/1, s. 1-2, 7-9; a.mlf., Nüzhetü’l-ümem fi’l-ʿacâʾib ve’l-ḥikem, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3500, vr. 2a-3b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1941, 1953; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 405-406; Serkîs, Muʿcem, I, 42-43; Brockelmann, GAL, II, 295; Suppl., II, 405-406; Îżaḥu’l-meknûn, II, 112; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 231; Muhammed Mustafa Ziyâde, Müʾerriḫû Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿi’l-hicrî, Kahire 1954; a.mlf., “Bedâʾiʿu’z-zühûr fî veḳāʾiʿi’d-dühûr li’bn İyâs”, Tİ, III, 249-270; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 50; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coğrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 490-493; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 351, 467-468; Ahmed İzzet Abdülkerîm, İbn İyâs: dirâsât ve buḥûs̱, Kahire 1977, tür.yer.; Muhammed Harb Abdülhamid, I. Selim’in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs’da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., s. 31-59; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 5; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 195-199; Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali, Dirâsât naḳdiyye fi’l-meṣâdiri’t-târîḫiyye, Beyrut 1414/1993, s. 267-276; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 231-232; Samira Kortantamer, “Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, TİD, I (1983), s. 31-35; N. Ahmad Asrar, “Hilâfetin Osmanlılara Geçişiyle İlgili Rivâyetler” (trc. Süleyman Tülücü), TDA, sy. 22 (1983), s. 91-100; D. J. Wasserstein, “Tradition manuscrite, authenticité, chronologie et développement de l’œuvre littéraire d’Ibn Iyās”, JA, CCLXXX (1992), s. 81-114; W. M. Brinner, “Ibn Iyās”, EI² (İng.), III, 812-813; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn İyâs”, DMBİ, III, 54-55.

Muhammed Razûk

İBN İZÂRÎ

(ابن عذارى)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî (ö. 712/1312'den sonra)

Mağribli tarihçi.

Merakeş'te doğdu. Endülüs'ten Mağrib'e göç etmiş bir aileye mensuptur. VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısıyla VIII. (XIV.) yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı ve bir süre Fas kāidi olarak görev yaptığı bilinen İbn İzârî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. el-Beyânü'l-muġrib adlı eserinde Meşriḳ (Doğu İslâm âlemi), Mağrib (Kuzey Afrika) ve Endülüs'te hüküm süren müslüman halifeler, hükümdarlar ve emîrlere dair haberleri topladığını, âlim dostlarıyla bu haberleri müzakere ettiğini söyleyen İbn İzârî'nin bu ifadesine dayanarak onun, bir bölge tarihinden ziyade İslâm âleminin doğusu ve batısıyla tamamını içine alacak umumi bir tarih yazmayı düşündüğü söylenebilir. 712'de (1312) eserini yazmakla meşgul olduğu bilinen İbn İzârî'nin ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri. İbn İzârî'nin günümüze ulaşan tek eseri el-Beyânü'l-muġrib fî (iḫtiṣâri) aḫbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib adını taşımaktadır. Üç ciltten meydana gelen eserin I. cildi Kuzey Afrika'nın fethi, Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki idaresine, bölgede kurulan Ağlebîler, Rüstemîler, İdrîsîler, Fâtımîler, Zîrîler gibi müslüman hânedanlara, II. cildi fetihten mülûkü't-tavâif döneminin sonuna kadar Endülüs'e ve buradaki siyasî gelişmelere ayrılmıştır. Son ciltte ise ağırlıklı olarak Murâbıtlar ve Muvahhidler'e, kısmen de Merînîler, Hafsîler, Nasrîler ve Hûdîler'e dair haberler toplanmıştır. Müellif bu eserde titiz bir ihtisar tekniği uygulamış, bunu yaparken kullandığı kaynaklardaki mâlumatın özünü almaya gayret etmiş ve bunda başarılı olmuştur. Umumi ve mahallî tarihler, şehir tarihleri, coğrafya, nesep, tabakat ve edebiyat kitapları gibi türlerde çok sayıda kaynaktan istifade etmiş, ayrıca bazı arşiv kayıtlarını da kullanmıştır. Bu kaynaklardan bir kısmının günümüze ulaşmamış olması eserin önemini

arttırmaktadır. İbn İzârî'nin faydalandığı müelliflerden bazıları şunlardır: Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ er-Râzî, Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, İbn Hazm (Ali b. Saîd), İbn Ebü'l-Feyyâz (Ahmed b. Saîd), Muhammed b. Îsâ, Ebû Âmir es-Sâlimî, Ebû Bekir İbnü's-Sayrafî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterînî el-Endelüsî, Feth b. Hâkān, Rakīk el-Kayrevânî (İbrâhim b. Kāsım), Ebû Mervân Abdülmelik b. Mûsâ el-Verrâk, Ebû Ali Hüseyin b. Kattân el-Kutâmî, Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (el-Beyânü'l-muġrib [nşr. Colin - Provençal], I, 2). Edebî endişelerden uzak olarak kaleme alındığı için eserde sade bir dil kullanılmıştır.

el-Beyânü'l-muġrib'in I. cildiyle II. cildinin 387 (997) yılına kadar gelen olayları

ihtiva eden kısmı ilk defa Reinhart Dozy tarafından neşredilmiştir (Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, I-II, Leiden 1848-1851). İspanyolca'ya (trc. F. Fernandez González, Granada 1860) ve Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée "Al-Bayano'l-Mogrib" adıyla Fransızca'ya (trc. Edmond Fagnan, I-II, Algiers 1901-1902) çevrilen bu neşir için Dozy bir de düzeltmeler kılavuzu hazırlamıştır (Corrections sur les textes du Bayáno'l-Moghrib, Leiden 1883). Evarista Lévi-Provençal, Dozy'nin neşrinde eksik bulunan II. cildin 392-460 (1002-1068) yılları arasını ihtiva eden kısmını başka bir nüshaya dayanarak yayımlamış (Paris 1930; Beyrut 1983), ayrıca bu bölüme dair bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır ("Observations sur le texte du tome III du Bayān d'Ibn 'Iḏārī", Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Caire 1937, s. 241-258). Lévi-Provençal, eserin çeşitli bölümlerini Fransızca'ya çevirerek Dozy'nin Histoire des musulmans d'Espagne (III, Leiden 1932) adlı eserinin ekinde yayımlamış, daha sonra Georges Seraphin Colin ile birlikte daha iyi durumdaki nüshalardan istifade etmek suretiyle eserin I ve II. ciltlerinin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Histoire de l'Afrique du nord et de l'Espagne intitulée Kitāb al-Bayān al-Mughrib, I-II, Leiden 1948-1951). Eserin Endülüs Emevî hilâfeti ve mülûkü't-tavâifle ilgili kısmı, Felipe Maillo Salgado tarafından La caida del Califato de Córdoba y Los Reyes de Taifas adıyla ve çeşitli notlarla birlikte İspanyolca'ya çevrilmiştir (Salamanca 1993). Kitabın III. cildinde yer alan Murâbıtlar'ın ilk dönemine ait bir bölümü A. Huici Miranda İspanyolca tercümesiyle beraber yayımlamıştır (Un fragmento inédito de Ibn 'Idārī

sobre los almoravides, Hespéris Tamuda, II/1 [1961], s. 43-111). Eserin, 485 (1093) ve 496 (1102) yılları ile Belensiye'nin (Valencia) Mezdelî tarafından hıristiyanlardan geri alınışını ihtiva eden bazı bölümlerini ise Lévi-Provençal neşretmiş, bu bölümler Emilio García Gómez tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir ("La toma de Valencia por el Cid", al-Andalus, XIII [1948], s. 97-156). III. cildin Murâbıtlar dönemine ait bölümünü İhsan Abbas yayımlamış (el-Beyânü'l-muġrib fî aḫbâri'l-Endelüs ve'l-Maġrib, IV, Beyrut 1967, 1983), aynı cildin Muvahhidler dönemiyle ilgili kısmı ise Huici Miranda - Muhammed b. Tâvît et-Tancî ve Muhammed İbrâhim el-Kettânî tarafından neşredilmiş (Tıtvân 1963), bu kısım daha sonra tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1985). Huici Miranda bu bölümün bazı kısımlarını İspanyolca'ya tercüme etmiştir (Colección de crónicas árabes de la Reconquista, II-III [Tetuan 1953-54] ve İbn 'Idārī: al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos almoravides y almohades, Valencia 1963). İbn İzârî'nin el-Beyânü'l-müşrıḳ fî aḫbâri'l-Meşrıḳ adıyla bir eser daha kaleme aldığı kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (nşr. G. S. Colin - E. Lévi-Provençal), Beyrut 1983, I, 2; a.e.: Histoire de l'Afrique et de l'Espagne (nşr. R. Dozy), Leiden 1848, neşredenin girişi, I, 77-107; F. Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke, Göttingen 1882, nr. 151, 373; E. Lévi-Provençal, "Observations sur le texte du Tome III du Bayān d'Ibn 'Iḏārī", Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Caire 1937, s. 241-258; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 248; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1966, s. 14-15; F. P. Boigues, Ensayo sobre los historiadores y géografos arábigo-españoles 800-1450, Amsterdam 1972, s. 414-415; Chejne, Muslim Spain, s. 270-271; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî, İskenderiye 1979, s. 28-29; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts. (Şebâbü'l-câmia), s. 355; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, Dirâsât fi't-târîḫi'l-Endelüs, Bağdad 1987, s. 181-238; D. M. Dunlop, "M. A. D. Litt, 'Ibn Idhārī's-Account of the

Party Kings (Mulūk at-Tavā’if)”, Glasgow University Oriental Society Transactions, XVI, Hartford 1957, s. 19-28; Pedro Chalmeta Gendrón, “Ibn ʿIḍārī al-Marrākušī”, al-Andalus, XXXVII/2, Madrid 1972, s. 393-404; J. Bosch-Vilá, “Ibn ʿIdhārī”, EI² (İng.), III, 805-806; Mecdüddîn-i Keyvânî, “İbn ʿİẕârî”, DMBİ, IV, 216-218.

Mehmet Özdemir

İBN KĀDÎ ACLÛN, Necmeddin

(نجم الدين ابن قاضي عجلون)

Ebü'l-Fazl Necmüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahmân ez-Zer'î ed-Dımaşkī (ö. 876/1472)

Şâfiî fakihi ve kelâm âlimi.

22 Rebîülevvel 831 (10 Ocak 1428) tarihinde Dımaşk'ta doğdu ve burada büyüdü. Babasının dedesi Dımaşk köylerinden Aclûn'da kadılık yaptığı için onun soyundan gelenler İbn Kādî Aclûn künyesiyle tanındı. İlk eğitimini babasından aldı. Küçük yaştan itibaren önce Kur'an'ı, ardından çeşitli ilimlere dair yirmiyi aşkın temel eseri ezberledi. Dımaşk'taki hocaları arasında İbn Hatîb en-Nâsıriyye, Alâeddin el-Kirmânî, İbn Nâsırüddin ve Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe gibi meşhur âlimler vardır. 850 (1446) yılında babasıyla birlikte Kahire'ye gitti. Daha sonra da birkaç defa seyahat ettiği Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, İbnü'l-Hümâm, Mahallî, Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Kâfiyeci, Şümünnî gibi birçok âlimden tefsir, hadis, fıkıh, ferâiz ve hesap dersleri aldı. Ayrıca Kudüs ve Hicaz'a da seyahatlerde bulundu.

Özellikle Şâfiî fıkhında Dımaşk ve Kahire'de otorite haline gelen İbn Kādî Aclûn kelâm ilminde de eser verecek düzeye ulaştı. Kahire'de Dârü'l-adl'de müftülük, İbn Tolun Camii ve Hicâziyye Medresesi'n-de müderrislik ve Bâsıtiyye Medresesi'nde kütüphanecilik yaptı. Dımaşk'ta Zâhiriyyetü'l-Berrâniyye, Atabekiyye, Azîziyye, İbn Ebû Ömer, en-Nâsıriyyetü'l-Cevvâniyye, Rükniyye, eş-Şâmiyyetü'l-Cevvâniyye, Bâderâiyye, Devlaiyye ve Felekiyye medreselerinde müderrislik, Hatuniyye'de ise şeyhlik görevlerinde bulundu. Ayrıca Emeviyye Camii'nde hadis dersleri verdi. Aralarında Şemseddin es-Sehâvî gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştiren İbn Kādî Aclûn'un bir müddet kadı nâibliği yaptığı da kaydedilmektedir.

Dımaşk ve Kahire'deki devlet adamlarıyla iyi ilişkiler içinde olan İbn Kādî

Aclûn, Memlük Sultanı Kayıtbay’ın isteği üzerine gittiği ve Mısır Şâfiî kadılığına tayin edildiği Kahire’de hastalanarak memleketine dönmek için yola çıktı. 13 Şevval 876 (24 Mart 1472) tarihinde yolu üzerindeki Bilbîs yakınlarında vefat etti; cenazesi Kahire’ye geri götürülerek sır kâtibi İbn Müzhir el-Ensârî’nin türbesine defnedildi.

Eserleri. 1. et-Tâc fî zevâʾidi’r-Ravża ʿale’l-Minhâc. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin Şâfiî fıkhına dair Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn ile Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserlerini karşılaştırarak birincide bulunup ikincide bulunmayan bilgileri derlediği bir kitap olup Chester Beatty Library’de bir nüshası bulunmaktadır (nr. 3839; ayrıca bk. Ziriklî, VII, 116). 2. Muġni’r-râġıbîn fî şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn. Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’e yaptığı muhtelif şerhlerden biridir. 3. Bedîʿu’l-meʿânî fî şerḥi ʿAḳīdeti’ş-Şeybânî. Kādiriyye tarikatı şeyhlerinden Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî’nin el-ʿAḳīdetü’ş-Şeybâniyye’sinin şerhi olan eserin Süleymaniye (Fâtih, nr. 3095/2, vr. 5-52; Şehid Ali Paşa, nr. 637, vr. 193-240; Lâleli, nr. 2286/1; Reşid Efendi, nr. 318) ve Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 2814) kütüphanelerinde nüshaları vardır (ayrıca bk. DİA, II, 259). 4. Naṣîḥatü’l-aḥbâb fî lübsi fervi’s-sincâb. Sincap kürkünün tabaklanmak suretiyle temizlenemeyeceğine,

dolayısıyla bundan yapılan şeylerin giyilmesinin câiz olmadığına dair bir risâle olup bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 867, vr. 196a-200b) (bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 291, 682; Sezgin, I, 431; Pertsch, I, 182, 185; II, 15-16). İbn Kādî Aclûn’un kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Taḥrîrü’l-Minhâc, Taṣḥîḥu’l-Minhâc, Hâdi’r-râġıbin ilâ Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Risâle fî ẕebâʾiḥi ehli’l-kitâb ve münâkeḥatihim ve İḫtilâfü’l-eʾimme.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Cevherî, İnbâʾü’l-ḥaṣr bi-ebnâʾi’l-ʿaṣr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, s. 419, 420-422; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VIII, 96-97; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Pihilip K. Hitti), New York 1927, s. 150; Nuaymî, ed-

Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 347-348; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 69-70; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 865, 873, 930; II, 1158, 1875, 1957; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 322; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 40-41; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 197; Pertsch, Gotha, I, 182, 185; II, 15-16; Brockelmann, GAL Suppl., I, 291, 682; Îżâḥu'l-meknûn, II, 587; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 207; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 116; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 223-224; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 688; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library a Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1959, IV, 26 (lv. 112); Sezgin, GAS, I, 431.

Cengiz Kallek

İBN KĀDÎ ACLÛN, Takıyyüddin

(تقيّ الدين ابن قاضي عجلون)

Ebü’s-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân ez-Zer‘î ed-Dımaşkī (ö. 928/1522)

Şâfiî fakihi.

Şâban 841’de (Şubat 1438) Dımaşk’ta doğdu. Babasının dedesi Dımaşk köylerinden Aclûn’da kadılık yaptığı için onun soyundan gelenler İbn Kādî Aclûn lakabıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini babasından, ağabeyi Necmeddin, Zeynüddin el-Hattâb ve Şemseddin eş-Şirvânî gibi âlimlerden gördü. Kur’an’ı ve çeşitli ilim dallarına ait birçok temel eseri ezberledi. 860 (1456) yılında gittiği Kahire’de aralarında Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî ve Celâleddin el-Mahallî’nin de bulunduğu birçok âlimden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî’den mükâtebe yoluyla faydalandı.

Dımaşk’ta eş-Şâmiyyetü’l-Berrâniyye Medresesi ile Emeviyye Camii’nde ve Kahire’de Ömeriyye Medresesi’nde Şâfiî fıkhı okuttu. 866’da (1462) hacca gitti. 877 (1472) ve 888 (1483) yıllarında Kahire’ye seyahat etti. İkinci seyahatinde bir müddet orada kalarak Ezher’de ve diğer medreselerde ders verdi. Talebeleri arasında Bedreddin el-Gazzî, Muhibbüddin İbn Fehd, Şemseddin İbn Tolun ve Kemâleddin İbn Hamza gibi âlimler bulunmaktadır. Bedreddin el-Gazzî’ye Kütüb-i Sitte’yi okutup icâzet verdiğine dair kayıttan anlaşıldığına göre fıkıh yanında hadis sahasında da geniş bilgi sahibiydi. 880 (1475) yılında Dımaşk’ta Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile İbnü’l-Fârız’ı hulûl ve ittihâd isnadıyla tekfir eden, Gazzâlî’ye akaidle ilgili bir meselede tenkitler yönelten ve onların çeşitli görüşlerine reddiyeler yazan Burhâneddin el-Bikāî’ye şiddetle karşı çıkması kelâm ilmine de vâkıf olduğunu göstermektedir.

İbn Kādî Aclûn, yaptığı haksızlıklarla tanınan İbn Muhibbüddin lakaplı üstâdüddâr Hasan b. Abdullah et-Trablusî el-Eslemî’nin kabrinin

yıkılmasıyla sonuçlanan olaylar sırasında verdiği bir fetva sebebiyle Sultan Kansu Gavri döneminde Kahire'ye çağrıldı. Bu yüzden ağır borç altına girdi ve kitaplarının büyük bir kısmını satmak zorunda kaldı. Ancak sonuçta kendi görüşü ağır basınca talebesi ve kız kardeşinin oğlu Kemâleddin İbn Hamza'nın fetvasıyla yıktırılan İbn Muhibbüddin'in kabri tekrar inşa edildi. Beraberce Dımaşk'a döndüğü oğlu Necmeddin de burada Şâfiî kādılkudâtlığına getirildi.

Sûfîlerin şeriatın zâhirine uymayan davranışlarını şiddetle eleştiren İbn Kādî Aclûn'un İbnü'l-Arabî'ye karşı mutedil bir tavra sahip olmasına ve onun bazı bâtınî görüşleri hususunda susmayı tercih etmesine rağmen Şemseddin el-Ömerî'yi İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okuması ve bazı şathiyeleri sebebiyle uyarmış, onu konuşmaktan menetmişti. Ancak Ömerî kendisini Sultan Kayıtbay'a şikâyet edince İbn Kādî Aclûn, Muhibbüddin el-Hısnî ile birlikte Kahire'ye çağrıldı. Sultanın da hazır bulunduğu bazı meclislerde ilmî münazaralar yaptıktan sonra geri döndü. 905 (1500) yılında hacca gitti. 11 Ramazan 928 (4 Ağustos 1522) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. İʿlâmü'n-nebîh bimâ zâde ʿale'l-Minhâc mine'l-Ḥâvî ve'l-Behce ve't-Tenbîh. Şâfiî fıkhının temel kaynaklarından Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i ile Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin el-Behcetü'l-Verdiyye ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh adlı kitaplarını karşılaştırarak son üçünde bulunup birincisinde yer almayan bilgileri derlediği bir eserdir. 2. ʿUmdetü'n-nüẓẓâr fî taṣḥîḥi Ġāyeti'l-iḫtiṣâr. Ebû Şücâʿ el-İsfahânî'nin Şâfiî fıkhına dair Ġāyetü'l-iḫtiṣâr (el-Muḫtaṣar) adlı kitabındaki bazı zor meselelerin halli için kaleme alınmıştır. 3. Menâsikü'l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 115/M/2). 4. Risâletü ʿimâmeti'n-nebî. Klasik kaynaklarda ismine rastlanmayan eser Brockelmann tarafından kaydedilmektedir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. GAL, I, 498; Suppl., I, 677; II, 119). İbn Kādî Aclûn'un bunlardan başka ağabeyi Necmeddin'in Taṣḥîḥu'l-Minhâc'ı üzerine bir eser yazdığı, Şehâbeddin İbn Tavk'ın onun fetvalarından bazılarını derlediği ve yaptığı ilâvelerle bunları zenginleştirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 38-39; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 94; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I , 296; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 114-118; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1189; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 157-158; Pertsch, Gotha, II, 239; Brockelmann, GAL, I, 498; Suppl., I, 677; II, 119; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 238; Îżâḥu'l-meknûn, I, 104; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 42; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 65; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 153; Hânî Subhî el-Amed, Muʿcemü'n-nâbihîn, Amman 1985, s. 90-91.

Cengiz Kallek

İBN KĀDÎ BA‘LEBEK

(bk. BA‘LEBEKKÎ).

İBN KĀDİ’l-CEBEL

(ابن قاضي الجبل)

Ebü’l-Abbâs Şerefüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Abdillâh el-Makdisî ed-Dımaşkī (ö. 771/1370)

Hanbelî fakihi.

Babasının Hanbelî kadılığı yaptığı Dımaşk’ta 9 Şâban 693 (5 Temmuz 1294) tarihinde doğdu. Birçok âlim yetiştiren Kudüs asıllı Kudâme ailesine mensuptur. İbn Kādi’l-Cebel İbn Şeyhü’l-Cebel lakabıyla tanınmıştır. İsmâil b. Abdurrahman el-Ferrâ, Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Mü’min es-Sûrî, Muhammed b. Yahyâ b. Sa‘d el-Makdisî, Takıyyüddin Süleyman b. Hamza, Müneccâ et-Tenûhî gibi âlimlerden hadis dinledi. Takıyyüddin İbn Teymiyye’den başta fıkıh olmak üzere birçok ilim dalında ders aldı.

Babası Hasan b. Abdullah, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ebü’l-Fazl İbn Asâkir ve Ömer İbnü’l-Kavvâs gibi âlimlerin icâzetiyle genç yaşta fetva vermeye başlayan İbn Kādi’l-Cebel, Hanbelî fıkhı konusundaki derin bilgisiyle mezhepte ictihad derecesine ulaştı. Mısır’dan aldığı davet üzerine, yeni inşa edilen Sultan Hasan Medresesi’nde fıkıh dersleri vermek için 761 (1360) yılında Kahire’ye gitti ve bu görevinin yanında Saîdüssuadâ (Salâhiyye) Hankahı’nın meşihatlığına tayin edildi. Burada bir müddet kalarak öğretim, telif ve fetva ile meşgul olduktan sonra Dımaşk’a dönen İbn Kādi’l-Cebel’in, Sultan Mansûr Selâhaddin Muhammed tarafından Gazze’deki bir kaleye sığınan isyancı Beydemir’e 28 Ramazan 762 (1 Ağustos 1361) tarihinde gönderilen elçilik heyetinde yer aldığı ve bundan üç yıl sonra tekrar Kahire’ye davet edildiğine dair bilgilerden Mısır ve Suriye’de hüküm süren Memlük yöneticileriyle iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Dımaşk’taki Sâhibiyye, Cevziyye ve Ebû Ömer medreseleriyle Emeviyye Camii’nde de çeşitli dersler veren İbn Kādi’l-Cebel 767 yılı Ramazanında

(Mayıs 1366) Dımaşk Hanbelî kādılkudâtı tayin edildi. Bu görevini sürdürürken 14 Receb 771 (11 Şubat 1370) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. el-Münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf (el-Münâḳale fi'l-evḳāf ve mâ fî ẕâlike mine'n-nizâʿ ve'l-ḫilâf). Müellifin, vakıfların istibdâl yoluyla amacına uygun bir başka şekilde daha yararlı hale getirilmesi meselesini diğer mezheplerin görüşlerine de başvurmak suretiyle incelediği bir risâledir. Bu husustaki görüşlerini, çağdaşı olan Hanbelî âlimi Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî el-Vâżıḥu'l-celî fî naḳżi ḥükmi İbn Ḳāḍi'l-Cebel el-Ḥanbelî adlı eserinde tenkit etmiştir. Bu iki risâle, aynı konudaki üçüncü bir risâleyle birlikte Muhammed Süleyman el-Eşkar tarafından Mecmûʿ fi'l-münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf adıyla neşredilmiştir (Küveyt 1409/1989). 2. Fetâvâ fi'l-ġınâ. Mûsikinin dinî hükmüne dair bir risâle olup Hamed b. Abdülazîz ed-Duveyyân tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1409/1988). Eserin kapağında yanlış olarak müellifin adı İbn Kādi'l-Cîl, vefat tarihi de 751 (1350) şeklinde yazılmıştır. 3. el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin eksik bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 2754) bulunmaktadır (Brockelmann, II, 129; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, s. 46).

İbn Kādi'l-Cebel'in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Fâʾiḳ fî fürûʿi'l-Ḥanbeliyye, el-Ḳaṣdü'l-müfîd fî ḥükmi't-tevḳīd, Ḳaṭrü'l-ġamâm fî şerḥi eḥâdîs̱i'l-aḥkâm, Mesʾeletü refʿi'l-yedeyn, Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱ fî refʿi't-teyemmüm li'l-aḥdâs̱, er-Red ʿale'l-Kiyâ el-Herrâsî.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādi'l-Cebel, el-Münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf (Mecmûʿ fi'l-münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf içinde, nşr. Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1989, neşredenin girişi, s. 16-28; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 354; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 272, 286, 305, 316, 317, 320, 321; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, II, 453-454; İbn Irâkī, eẕ-Ẕeyl

ʿale’l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 150, 193; II, 294-295; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 120-121; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 108; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 284-286; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 92-95; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 34, 44-46, 102; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 34-98; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 495; II, 1217, 1851, 1883; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 219-220; İbn Humeyd, es-Süḥubü’l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi’l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd), Beyrut 1416/1996, I, 131-136; Brockelmann, GAL Suppl., II, 129; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 365-366; Hânî Subhî el-Amed, Muʿcemü’n-nâbihîn, Amman 1985, I, 135-136; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim b. Süleyman Füheyd ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 46.

Kemal Yıldız

İBN KĀDÎ SİMAVNA

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

İBN KĀDÎ ŞÜHBE, Bedreddin

(بدر الدين ابن قاضي شهبة)

Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkī (ö. 874/1470)

Şâfiî fıkıh âlimi.

2 Safer 798 (16 Kasım 1395) tarihinde Dımaşk'ta dünyaya geldi. Süyûtî ve İbn İyâs doğum tarihini 806 (1403-1404) olarak vermektedir. Babası tanınmış fakih ve tarihçi Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'dir. Büyük dedesi Necmeddin Ömer el-Esedî'nin Havran'a bağlı Şühbe'de kadılık yapmasından dolayı ailenin diğer fertleri gibi Bedreddin de İbn Kādî Şühbe diye tanındı. İlk öğrenimini ve fıkıh tahsilini babasından yaptı. Âişe bint Muhammed b. Abdülhâdî, Şehâbeddin İbn Hiccî, İbnü'ş-Şerâihî gibi âlimlerden hadis dinledi. İbn Hacer el-Askalânî'nin Dımaşk'a yaptığı seyahat sırasında (836/1433) kendisinden istifade imkânı buldu. Babasının ölümünden sonra Kahire'ye giderek İbn Hacer'in derslerine devam etti. Daha sonra Dımaşk'ta Şâhiniyye, Azrâviyye, İkbâliyye, Mücâhidiyye, Berrâniyye, Emcediyye, Takaviyye, Dimâgıyye, Asrûniyye, Fârisiyye, Kavsıyye ve Nâsıriyye medreselerinde ders verdi. Ebü'l-Bekā Bahâeddin İbn Hiccî, Şehâbeddin el-Ümevî el-Mâlikî ve Ebü'l-Abbas İbnü'l-Lebbûdî gibi âlimler talebeleri arasında yer alır. Dârüladl müftülüğü ve 839 (1435) tarihinden ölümüne kadar kadı nâibliği görevlerinde bulunan İbn Kādî Şühbe 12 Ramazan 874'te (15 Mart 1470) vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Bidâyetü'l-muḥtâc fî şerḥi'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserine yazdığı iki şerhten küçüğü olup müellif hayatta iken istinsah edilen iki ciltlik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 1276; nr. 1277). Eserin Dublin (Chester Beatty, nr. 3204) ve Riyad'da (Câmiatü'r-Riyâd, nr. 2482) birer nüshası daha bulunmaktadır. 2. ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fî sîreti Nûriddîn (el-Kevâkibü'd-

dürriyye fi's-sîreti'n-Nûriyye). Halep ve Şam Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'nin biyografisine dairdir. Yedi bölümden oluşan eserin

ilk beş bölümünde Nûreddin Zengî'nin doğumu ve vasıfları, adaleti, kahramanlığı, ülkeye yaptığı hizmetler, zühd ve takvâsı anlatıldıktan sonra altıncı bölüm onu metheden Şerefeddin İbnü'lKayserânî ve İbn Münîr et-Trablusî'nin şiirlerine, yedinci bölüm ise Nûreddin Zengî'nin gazâlarına ayrılmıştır. Hacı Selim Ağa (nr. 786, Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1022), Nuruosmaniye (nr. 2906) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3194) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser Mahmûd Zâyid tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1971). 3. Taṭrîfü'l-mecâlis bi-ẕikri'l-fevâʾid ve'n-nefâʾis (Îżâḥu'l-meknûn, I, 294; Brockelmann'ın Taẕrîfü'l-mecâlis şeklinde kaydettiği eserin yazma nüshası için bk. GAL Suppl., II, 25). 4. el-Mevâhibü's-seniyye (et-Tuḥfetü'l-behiyye) fî şerḥi'l-Üşnühiyye (el-Envârü'l-behiyye fî şerḥi Ferâʾiżi'l-Üşnühiyye). Şâfiî fakihi Abdülazîz el-Üşnühî'nin ferâize dair el-Kifâye'sinin (el-Üşnühiyye) şerhidir (Brockelmann, GAL, I, 489). 5. Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Ḥayevân. Demîrî'nin eserinin muhtasarı olup bir nüshası Bodleian Library'dedir (a.g.e., II, 37).

İbn Kādî Şühbe'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İrşâdü'l-muḥtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc (Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine yazdığı büyük şerhtir); Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ; el-Levâmiʿu'l-muḍıyye mine'l-erbaʿîne'l-Bedriyye (İbn Kādî Şühbe'nin rivayetlerinin talebesi Ebü'l-Abbas İbnü'l-Lebbûdî tarafından yapılan tahrîci olup kırk Şâfiî âlimi tarikiyle gelen kırk hadisi ihtiva etmektedir); el-Mesâʾilü'l-muʿallemât bi'l-iʿtirâżât ʿale'l-Mühimmât. Bağdatlı İsmâil Paşa, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'ye ait Kifâyetü'l-muḥtâc adlı Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn şerhini Bedreddin'e nisbet eder (Îżâḥu'l-meknûn, II, 373).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, neşredenin girişi, I, 24-25; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 155-156; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 143; Nuaymî, ed-Dâris fî

târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 165, 175, 224, 242, 295, 314, 315, 339, 405, 428, 440, 454-455, 464, 613-614; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 44; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 127, 731; II, 1521-1522, 1569, 1875; Brockelmann, GAL, I, 489; II, 37; Suppl., II, 25; Îżâḥu'l-meknûn, I, 169, 294; II, 79, 373, 475; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 232; IX, 105-106; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 58; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 252-253; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1219; J. Schacht, "Ibn Ḳāḍī S̲h̲uhba", EI² (İng.), III, 814.

Kasım Kırbıyık

İBN KĀDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin

(تقيّ الدين ابن قاضي شهبة)

Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkī (ö. 851/1448)

Şâfiî fakihi ve tarihçi.

24 Rebîülevvel 779 (30 Temmuz 1377) tarihinde Dımaşk'ta doğdu. Dedesinin babası Necmeddin Ömer kırk yıl Şühbe'de (Havran) kadılık yaptığından İbn Kādî Şühbe lakabıyla tanındı. Kur'ân-ı Kerîm'i, nahiv, fıkıh ve fıkıh usulüne dair bazı temel metinleri ezberledi. Sirâceddin Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Şerefeddin İbnü'ş-Şerîşî, Şehâbeddin İbn Hiccî, İbnü'l-Mülakkın, Bedreddin İbn Mektûm, Cemâleddin et-Taymânî, Zeynüddin el-Irâkī ve Şerefeddin

Îsâ b. Osman el-Gazzî gibi âlimlerden fıkıh, hadis ve tarih dersleri aldı.

Dımaşk'ta Taberiyye, Emîniyye, İkbâliyye medreseleriyle Emeviyye Camii'nde hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh dersleri veren İbn Kādî Şühbe, 820 (1417) yılının başında Kādılkudât Necmeddin İbn Hiccî'ye niyâbeten Dımaşk kadılığına getirildi. On beş yıl süren bu görevinden, ilimle meşgul olmasını isteyen hocası Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin arzusu üzerine ayrıldı. İki yıl sonra hacca gitti. Cemâziyelevvel 842'de (Kasım 1438) Dımaşk kādılkudâtlığına tayin edildiyse de aynı yılın zilkadesinde (Nisan 1439) görevinden alındı. 843 Ramazanında (Şubat 1440) tekrar getirildiği bu görevden 844 Muharreminde (Haziran 1440) ayrıldı ve ikinci defa hacca gitti. Dımaşk'taki birçok medresede müderrislik, dârüladl müftülüğü, Emeviyye Camii'nde hatiplik, el-Bîmâristânü'n-Nûrî'de nâzırlık, Sümeysâtiyye Hankahı'nda şeyhlik yaptı.

Döneminde Şâfiî fıkhının önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Kādî Şühbe İslâm hukuku yanında tefsir, hadis, tarih gibi çeşitli ilim dallarında eser verecek kadar uzmanlaşmıştı. Yetiştirdiği talebeler arasında Şemseddin es-

Sehâvî ve Necmeddin İbn Kādî Aclûn gibi birçok âlim vardır. Dımaşk müftüsü unvanıyla anılan İbn Kādî Şühbe'ye İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden fetva sorulurdu; diğer üç mezhebin kadıları bile bazı zor meselelerde onun görüşlerine başvururlardı.

İbn Kādî Şühbe ailesiyle birlikte gittiği Kudüs'te (Muharrem 851 / Nisan 1447) bir müddet kalıp hadis rivayet ettikten sonra Dımaşk'a döndü ve 11 Zilkade 851 (18 Ocak 1448) tarihinde vefat ederek Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi. Mütevazi bir insan olup kendi hakkında bazı lakapların kullanılmasından rahatsız olurdu. Oğlu Bedreddin İbn Kādî Şühbe de Şâfiî fıkıh âlimidir.

Eserleri. 1. ez̠-Z̠eyl. İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye, Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm ve Birzâlî'nin el-Muḳtefâ adlı eserlerine zeyil olarak hazırlanan beş ciltlik bir kitap olup 741-810 (1340-1407) yıllarını ihtiva etmektedir. Müellifin daha sonra iki cilt halinde ihtisar ettiği, 741-808 (1340-1405) yıllarını kapsayan eser Adnân Dervîş tarafından dört bölüme ayrılıp önce Târîḫu İbn Ḳāḍî Şühbe adıyla üçüncü bölümü I. cilt (Dımaşk 1977), daha sonra birinci bölümü II. cilt (Dımaşk 1994), ikinci bölümü III. cilt (Dımaşk 1994) ve dördüncü bölümü de IV. cilt (Dımaşk 1997) olarak neşredilmiştir. 2. el-İʿlâm bi-târîḫi ehli'l-İslâm. 200-792 (815-1390) yıllarını kapsayan genel bir tarih olup müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 1403). 3. Münteḫabü Dürreti'l-eslâk. İbn Habîb el-Halebî'nin Memlükler tarihine ait Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-etrâk adlı eserinden yaptığı seçmelerden oluşmaktadır. 4. Muḫtaṣarü'l-ʿİber. Zehebî'nin tarihe dair eserinin muhtasarıdır. 5. Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye). İmam Şâfiî'den itibaren 840 (1436-37) yılına kadar gelen Şâfiî âlimlerinin biyografisiyle ilgili bir eser olup müellif bu kitabını, Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm'ından çıkardığı malzemeyi diğer kaynaklardan aldığı bilgilerle genişleterek hazırlamıştır (nşr. Hâfız Abdülalîm Han, I-IV, Haydarâbâd-Dekken 1398-1400/1978-1979; Beyrut 1407/1987; nşr. Ali Muhammed Ömer, I-II, Kahire, ts. [Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye]). Ahmed b. Muhammed el-Esedî (ö. 1066/1655), Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr-Tarih, nr. 24, mikrofilm nr. 17697) adlı eserinin birinci bölümünde bu kitabı ihtisar etmiş, ikinci bölümünde ise daha sonraki Şâfiî âlimlerine yer vermiştir (Hemedânî, s. 275-285). Ferdinand Wüstenfeld bu eserden

seçmeler yaparak bir kitap hazırlamıştır (Die Academien der Araber und ihre Lehrer, Göttingen 1837). 6. Terâcimü’l-fuḳahâ᾽i’ş-Şâfiʿiyye min Ẕeyli’r-Ravżateyn. Müellifin Şâfiî hukukçularının biyografisini ihtiva eden diğer bir eseri olup Ebû Şâme el-Makdisî’nin Kitâbü’r-Ravżateyn fî aḫbâri’d-devleteyn adlı kitabına yine kendisinin yaptığı eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn’den çıkardığı bilgilerle derlenmiştir. 7. Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿî ve aṣḥâbih (Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî ve ṭabaḳātü aṣḥâbih). 8. Ṭabaḳātü’n-nühât ve’l-luġaviyyîn. Arap dil ve edebiyat âlimlerinin biyografilerine dair bir eserdir (nşr. Muhsin Gıyâz, Necef 1974). 9. Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti fuḳahâ᾽i’l-Yemen. İbn Semüre el-Ca‘dî’nin Yemen hukukçularının biyografilerini ihtiva eden eserinin muhtasarıdır.

İbn Kādî Şühbe’nin bunlardan başka Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ, Zehebî’nin Târîḫu’l-İslâm, el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ ve el-ʿİber, Nâsırüddin İbnü’l-Furât’ın Târîḫu’d-düvel ve’l-mülûk, İbn Dokmak’ın Nüzhetü’l-enâm gibi kitaplarından yaptığı seçmelerle hazırladığı başka eserleri de vardır (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, neşredenin girişi, I, 26-30; Brockelmann, GAL, II, 46, 58, 63-64; Suppl., II, 50; Selâhaddin el-Müneccid, s. 238-241). Müellifin ayrıca fıkıh, tarih ve tefsire dair bazı eserlerinin adları kaynaklarda zikredilmektedir (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, neşredenin girişi, I, 26-30; Muhammed b. Kādî Şühbe, LVIII/3 [1403/1983], s. 476-479; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 127, 294, 438, 492, 829; II, 1101, 1510, 1810, 1876, 1915; Adnân Dervîş, XXXIV/1-2 [1410/1990], s. 29-32).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, neşredenin girişi, I, 16-43; a.mlf., Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, neşredenin girişi, II, 7-53; Muhammed b. Kādî Şühbe, Taḳıyyüddin Ebû Bekr b. Ḳāḍî Şühbe (nşr. Adnân Dervîş, MMLADm., LVIII/3 [1403/1983] içinde), s. 457-483; Makrîzî, es-Sülûk, XII, 1100, 1101, 1112, 1135, 1183, 1188, 1201; İbn Tağrîberdî, Ḥavâdîs̱ü’d-dühûr, Beyrut 1990, I, 157, 162; Sehâvî, eḍ-Ḍav᾽ü’l-lâmiʿ, XI, 21-25; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. P. K. Hitti), New

York 1927, s. 94; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I-II, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 127, 294, 438, 492, 829; II, 1101, 1510, 1810, 1876, 1915; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 164; Brockelmann, GAL, II, 46, 58, 63-64; Suppl., II, 50; Îżâḥu'l-meknûn, I, 302; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 100; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 317, 415, 492, 496; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 237-241; a.mlf., Muʿcem, V, 38-39; C. Zeydân, Âdâb, III, 204-205; Bender b. Muhammed b. Reşîd el-Hemedânî, el-Menhecü't-târîḫî li-müʾerriḫî Mekkete'l-mükerreme fi'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Riyad 1418/1997, s. 275-285; Adnân Dervîş, "Kıṣṣatü neşri Târîḫi İbn Ḳāḍî Şühbe", MMMA, XXXIV/1-2 (1410/1990), s. 25-32; "İbn Kādî Şühbe", İA, V/2, s. 760; David C. Reisman, "A Holograph MS of Ibn Qadi Shuhbah's Dhayl", Mamlūk Studies Rewiev, II, Chicago 1998, s. 19-49; J. Schacht, "Ibn Ḳāḍī S̲h̲uhba", EI² (İng.), III, 814; Ali Refîî, "İbn Ḳāḍî Şühbe", DMBİ, IV, 442-443.

Cengiz Kallek

İBN KALÂKIS

(ابن قلاقس)

Ebü'l-Feth (Ebü'l-Fütûh) Nasr (Nasrullāh) b. Abdillâh b. Mahlûf b. Kalâkıs el-Lahmî el-İskenderî (ö. 567/1172)

Fâtımîler dönemi edip ve şairi.

4 Rebîülâhir 532'de (20 Aralık 1137) İskenderiye'de doğdu. Öğrenimine Hâfızıyye Medresesi'nde başladı. Şiir alanında belli bir şöhrete ulaştıktan sonra Kahire'ye

giderek tahsilini orada sürdürdü. Fıkıh ve hadis âlimi Ebû Tâhir es-Silefî başta olmak üzere zamanın ileri gelen âlimlerinden ders okudu. Divanındaki en eski tarihli şiir 555 (1160) yılında hocası Silefî için yazdığı kasidedir (Dîvân, s. 597-599). Bundan hareketle onun yirmi yaşlarında şiir yazmaya başladığı söylenebilir. Edebî sanatları başarılı bir şekilde kullandığı bu şiir, kendisine karşı büyük bir ilginin uyanmasına vesile oldu.

Seyahati ve özellikle deniz yolculuğunu çok sevdiği anlaşılan İbn Kalâkıs (a.g.e., s. 153), Sicilya'daki müslüman cemaatin lideri Ebü'l-Kāsım b. Hammûd b. Hacer es-Sıkıllî'nin daveti üzerine 563'te (1168) Sicilya'ya gitti. Burada Sicilya Kralı II. William dahil birçok devlet adamı için kasideler yazdı (a.g.e., s. 145-147). ez-Zehrü'l-bâsim adlı eserini adanın zenginlerinden Sedîd el-Husrî'ye ithaf etti. İki yıl kadar Sicilya'da kaldıktan sonra İskenderiye'ye döndü. 565'te (1170) Yemen'e gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada Yemen, Fâtımîler'in nüfuzundaki Zürey'î ailesi tarafından yönetiliyordu. İbn Kalâkıs, İskenderiye'de iken Zürey'îler'in Aden'deki veziri ve Divân-ı İnşâ Nâzırı Ebû Bekir el-Îdî'ye bir mektup yazarak kendisini ziyarete gideceğini bildirmişti. Bir süre Zebîd ve Ayzâb şehirlerinde kalan İbn Kalâkıs, şiirlerinden elde ettiği ihsanlarla memleketine dönmek üzere Yemen'den ayrıldı. Ancak bindiği gemi Dehlek takımadalarından Nâmûs (Nuhra) yakınında bir kayaya çarparak parçalanınca geri dönmek zorunda kaldı. Bu hadise üzerine Dehlek

adalarını ve adaların hâkimi Mâlik b. Ebü's-Sedâd'ı hicveden bir şiir yazdı (a.g.e., s. 488). Yemen'den deniz yoluyla İskenderiye'ye gitmek için 567 (1172) yılında tekrar yola çıkan İbn Kalâkıs, bindiği geminin bu defa Kızıldeniz'de Ayzâb Limanı yakınlarında batması üzerine bu kazada öldü. İmâdüddin el-İsfahânî onun otuz yaşına henüz gelmeden (Ḫarîdetü'l-ḳaṣr, I, 145), Süyûtî ise 607 (1210) yılında yetmiş beş yaşında vefat ettiğini söyler (Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 564). Bu bilgiler diğer kaynakların ittifakla verdiği ölüm tarihiyle uyuşmamaktadır.

İbn Kalâkıs'ın Kur'an ve hadis ilimleri başta olmak üzere dinî ilimlere vâkıf olduğu, şiirlerinde bu zengin birikimden büyük ölçüde faydalandığı, Câhiliye döneminden itibaren süregelen klasik şiiri çok iyi özümsediği görülür. Fâtımîler'in yıkılmaya yüz tuttuğu devrede yaşamış olan şair İsmâiliyye'nin prensiplerini övmemiş, ancak onlara karşı düşmanlık ifade eden şiirler de yazmamış, Fâtımî muhaliflerini de methetmemiştir. Şiirlerinden hareketle onun Şîa'ya ve devrinde ortaya çıkan siyasî düşüncelere pek iltifat etmediği söylenebilir. Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh için nazmettiği sanılan beş beyitlik bir şiiri dışında (Dîvân, s. 269-270) halifeler için kaleme aldığı herhangi bir eseri zamanımıza ulaşmamıştır. İbn Kalâkıs'ın Muvahhidler'den Abdülmü'min b. Ali'ye yazdığı kasideden (a.g.e., s. 149-152) onun Muvahhidî dâîlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Devrin emîr, vezir ve önde gelen ulemâsı için nazmettiği kasideler divanında büyük bir yekün tutar. Genç yaşta ölmesine rağmen şiir ve nesir olarak Arap edebiyatına küçümsenmeyecek katkılarda bulunan İbn Kalâkıs'ın şiirlerinin önemli bir bölümünü methiyeler oluşturur. Şair özellikle tabiat tasvirlerinde başarılıdır; mersiye, hiciv, gazel ve hamriyyâta dair şiirleri de vardır.

Eserleri. 1. Muḫtâru Dîvâni İbn Ḳalâḳıs. İbn Nübâte el-Mısrî'nin şairin şiirlerinden yaptığı seçmelerden oluşur. Divanında yer almayan bazı şiirleri ihtiva eden eser Halîl Mutrân tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1323). 2. Dîvân. 500'ü aşkın kaside ve kıta içeren eseri Sehâm el-Füreyh şairin hayatı ve eserleri hakkında bir mukaddime ile birlikte neşretmiştir (Küveyt 1408/1988). 3. ez-Zehrü'l-bâsim ve'l-ʿarfü'n-nâsim fî medîḥi'l-ecel Ebi'l-Ḳāsım. Şairi Sicilya'ya davet eden Ebü'l-Kāsım b. Hacer'i öven mensur ve manzum parçalardan oluşmaktadır. Sicilya'nın çeşitli şehirleriyle ilgili tasvirlerin de yer aldığı bu şiirler tarihî açıdan da önemlidir. ez-Zehrü'l-

bâsim Abdülazîz Nâsır el-Mâni‘ tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1984). 4. Dîvânü’t-teressül. Şairin özellikle Sicilya sarayının ileri gelenlerine hitaben sanatlı nesirle kaleme aldığı mektuplarından oluşan eseri Abdülazîz Nâsır el-Mâni‘ Teressülü İbn Ḳalâḳıs el-İskenderî adıyla yayımlamıştır (Riyad 1404/1984).

Şairlerle ilgili bir tabakat kitabı olduğu anlaşılan Ravżatü’l-ezhâr fî ṭabaḳāti’ş-şuʿarâʾ ile (Safedî, I, 54) şairin seçilmiş şiir ve nesirlerini ihtiva ettiği sanılan Mevâṭırü’l-ḫavâṭır adlı eserlerin zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. İbn Hicce el-Hamevî şairin şiirlerinden yaptığı seçmeleri Nâḍıcü Ḳalâḳıs adını verdiği bir eserde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kalâkıs, Dîvân (nşr. Sehâm el-Füreyh), Küveyt 1408/1988, neşredenin girişi, s. 9-93, ayrıca bk. tür.yer.; İmâd el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr: şuʿarâʾü Mıṣr (nşr. Ahmed Emîn, v.dğr.), Kahire 1951, I, 145-146; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 226-228; Ebû Şâme, er-Ravżateyn, I/1, s. 523-524; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 385-389; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 546; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XVIII, 23-58; Safedî, el-Vâfî, I, 54; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 383; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 564; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 768, 923; Brockelmann, GAL, I, 261; Suppl., I, 461; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 97; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 342-344; Abdülazîz Nâsır el-Mâni‘, “İbn Ḳalâḳıs el-İskenderî ve Resâʾilüh”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, V, Riyad 1977-78, s. 269-310; a.mlf., “İbn Ḳalâḳıs el-İskenderî fî Ṣıḳılliyye”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, IV-V, Cidde 1984, s. 45-64; Sehâm el-Füreyh, “İbn Ḳalâḳıs: ḥayâtühû ve şıʿruh”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti’l-âdâb, III, Küveyt 1399/1980, s. 8-45; U. Rizzitano, “Ibn Ḳalāḳıs”, EI² (İng), III, 814-815; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn Ḳalâḳıs”, DMBİ, IV, 485-486.

Nevzat H. Yanık

İBN KĀNİ‘

(ابن قانع)

Ebü’l-Hüseyn Abdülbâkī b. Kāni‘ b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî (ö. 351/962)

Hadis âlimi.

25 Zilkade 265’te (19 Temmuz 879) Bağdat’ta doğdu. Arap asıllı olmayan İbn Kāni‘, Ümeyyeoğulları’ndan İbn Ebü’ş-Şevârib diye tanınan bir kadı ailesinin âzatlısı olması sebebiyle Ümevî nisbesiyle de anılır. On bir yaşından itibaren hadis meclislerinde bulundu. Bağdat’ta yetişmekle beraber tahsil amacıyla Kûfe, Basra, Vâsıt ve Tüster’e seyahatlar yaptı. Hâris b. Ebû Üsâme, İbrâhim b. İshak el-Harbî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Mutayyen, İbn Cerîr etTaberî ve Ebü’l-Kāsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Ebû Bekir el-Cessâs, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Furât, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hammâmî ve Ebü’l-Kāsım Abdülmelik b. Muhammed b. Bişrân onun talebelerinden bazılarıdır.

Berkānî ve İbn Hazm İbn Kāni‘in zayıf olduğunu, Dârekutnî de hıfzı kuvvetli sayılmakla birlikte hatasında ısrar ettiğini söylerken başta Hatîb el-Bağdâdî olmak üzere İbnü’l-Cevzî, Zehebî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis otoriteleri onu güvenilir kabul etmişlerdir.

Hanefî mezhebine mensup olan İbn Kāni‘ bir ara kadılık yaptı ve ömrünün son iki yılında unutkanlığı sebebiyle bildiklerini karıştırır oldu. 7 Şevval 351 (8 Kasım 962) tarihinde Bağdat’ta vefat etti. 354 (965) yılında öldüğü de söylenmiştir. Kendisinden sekiz yaş küçük olan kardeşi Ahmed b. Kāni‘ de kadılık yapmış bir fıkıh âlimidir.

Eserleri. 1. Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe. Sahâbî olan veya sahâbî olduğu şüpheli görülen 1185 (1226) kişiye alfabetik sıraya göre yer verilen eser 2233 rivayet ihtiva etmekte olup bunların yaklaşık yarısı Kütüb-i Sitte’de

bulunmayan sahih, hasen, zayıf ve çok zayıf hadis ve haberlerdir. İbn Fethûn el-Endelüsî (ö. 519/1125), eser üzerinde el-İʿlâm ve't-taʿrîf bimâ li'bn Ḳāniʿ fî Muʿcemihî mine'l-evhâm ve't-taṣḥîf adıyla bir çalışma yapmıştır. Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe, Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî (I-III, Medine 1418/1997) ve Halil İbrahim Kutlay ile (ilk dokuz cilt) Hamdî ed-Demürdaş Muhammed tarafından yayımlanmıştır (I-XV, Mekke 1418/1998). 2. el-Fevâʾid. Öğrencisi İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin rivayet ettiği eserin eksik bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Hadis, nr. 297, vr. 151a-168b). 3. Cüzʾ min ḥadîs̱i Ebî ʿUbeyde Müccâʿa b. Zübeyr. Tebeu't-tâbiîn muhaddislerinden Müccâa b. Zübeyr tarafından rivayet edilen elli bir hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 35, vr. 68a-74a). 4. Cüzʾ fîhi ḥadîs̱ü İbn Ḳāniʿ ʿan şüyûḫihî. On altı hadisi ihtiva eden cüzün bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 118, vr. 73a-74b). İbn Kāni'in kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: es-Sünen ʿan Ehli'l-beyt, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Vefeyât, Kitâbü't-Târîḫ, Kitâbü Yevm ve leyle.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, neşredenin girişi, I, 18-24; a.e. (nşr. Halil İbrahim Kutlay), Mekke 1418/1998, neşredenin girişi, I, 9-55; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 168; VII, 38; X, 379; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 152; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 88-89; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 91; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 147-148; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 526-527; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 532-533; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 883-884; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 383-384; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 17; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 279; II, 1735, 1737; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IV, 270-271; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 159; Brockelmann, GAL Suppl., I, 279; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 92, 345; Sezgin, GAS (Ar.), I, 377-378; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 85, 150, 183, 229, 254, 282.

Halil İbrahim Kutlay

İBN KĀSIM el-ABBÂDÎ

(bk. ABBÂDÎ, İbn Kāsım).

İBN KĀSIM el-GAZZÎ

(ابن قاسم الغزّي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kāsım b. Muhammed el-Gazzî el-Kāhirî (ö. 918/1512)

Şâfiî fakihi, Arap dil âlimi ve muhaddis.

Receb 859'da (Temmuz 1455) Gazze'de doğdu ve burada yetişti. İbnü'l-Garâbîlî lakabıyla da bilinir. Kur'an yanında fıkıh, hadis, tefsir ve Arap edebiyatına dair bazı temel metinleri ezberledi. Receb 881'de (Kasım 1476) Kahire'ye gitti. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Bedreddin el-Mardînî, Şemseddin es-Sehâvî, Cemâleddin el-Kûrânî ve Alâeddin el-Hısnî başta olmak üzere birçok âlimden fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, kıraat, nahiv, aruz, mantık, ferâiz ve hesap dersleri aldı. Daha sonra Ezher'de ders verdi, Câmiu'l-Kal'a'da müderrislik ve hatiplik yaptı. Güzel sesi ve hitabetteki kabiliyetiyle halkın rağbetini kazandı. Hayatıyla ilgili kayda değer bilgi veren yegâne kaynak hocası Sehâvî'nin (ö. 902/1497) eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ adlı eseridir. İbn İyâs'ın 6 Muharrem (24 Mart), Gazzî'nin 15 Muharrem 918 (2 Nisan 1512) tarihinde öldüğünü belirttikleri Kansu Gavri Camii imamhatibi Şemseddin Muhammed el-Gazzî eş-Şâfiî, İbn Kāsım el-Gazzî olmalıdır. Nitekim Kâtib Çelebi de ölüm tarihini 918 (1512) olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb fî şerḥi elfâẓi't-Taḳrîb (el-Ḳavlü'l-muḫtâr fî şerḥi Ġāyeti'l-iḫtiṣâr). Ebû Şücâ'ın fıkha dair Ġāyetü'l-iḫtiṣâr (et-Taḳrîb, el-Muḫtaṣar) adlı eserinin şerhidir. Müstakil olarak veya İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî ve Bâcûrî'nin hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılan eser (Bulak 1271, 1285, 1298; Kahire 1278, 1279, 1281, 1285, 1287, 1289, 1301, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1319, 1326) Malayca'ya (Singapore 1310/1893) ve L. W. C. van den Berg tarafından Fransızca'ya (Leiden 1895) tercüme edilmiştir. Fransızca tercümedeki bazı hataları G. H. Bousquet, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Kitâbü't-Tenbîh'inin Fransızca çevirisinin ekinde tashih etmiştir (Kitāb al-Tanbīh ou le Livre de

l’admonition, Alger 1949, appendice: Corrections proposées aux traductions par v. d. Berg de textes châfé’îtes).

2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi’n-Nesefî (el-Ḳavlü’l-vefî li-Şerḥi ʿAḳāʾidi’n-Nesefî). Necmeddin en-Nesefî’nin meşhur akaid risâlesine Teftâzânî’nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 3. Ḥavâşî ʿalâ Ḥâşiyeti’l-Ḫayâlî. Teftâzânî’nin anılan şerhine Hayâlî’nin yaptığı hâşiyenin hâşiyesi olup önceki eserle aynı kitap olması muhtemeldir. 4. Ḥâşiye ʿalâ Fetḥi’l-muġīs̱. Zeynüddin el-Irâkī’nin hadis usulüne dair manzum eseri el-Elfiyye’ye yine kendisinin yaptığı Fetḥu’l-muġīs̱ adlı şerhin hâşiyesidir. 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Saʿdi’d-dîn li’l-ʿİzzî fi’t-taṣrîf (Nüzhetü’n-nâẓır bi’ṭ-ṭarf fî ʿilmi’ṣ-ṣarf). İzzeddin ez-Zencânî’nin el-ʿİzzî fi’t-taṣrîf’ine Teftâzânî’nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 6. Fetḥu’r-rabbi’l-melik li-Şerḥi Elfiyyeti İbn Mâlik. 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Çârperdî li-Şâfiyeti İbni’l-Ḥâcib. 8. Manẓûme fi’d-dâl ve’ẕ-ẕâl (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Pertsch, I, 237; II, 216-217, 241; Hitti v.dğr., s. 467-468, 531; Brockelmann, GAL, I, 549; Suppl., I, 498, 525, 536, 612, 760; Selâhaddin el-Müneccid, s. 18).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VIII, 286-287; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 253; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 80, 82; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1140, 1146; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 398; Pertsch, Gotha, I, 237; II, 216-217, 241; Serkîs, Muʿcem, II, 1416-1417; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VII, 147-148; P. K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 467-468, 531; Îżâḥu’l-meknûn, II, 136, 169, 662; Brockelmann, GAL, I, 492, 549; Suppl., I, 498, 525, 536, 612, 677, 760; II, 440; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 108, 352, 521; M. Cemâleddin eş-Şurbâcî, Ḳāʾime bi-evâʾili’l-maṭbûʿâti’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütüb, Kahire 1383/1963, s. 162, 222; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 163-164; II, 204, 208-209;

Esmâ el-Hımsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿulûmü'l-luġati'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1393/1973, s. 467; Âyide İbrâhim Nasîr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 54; Selâhaddin el-Müneccid, el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fî Filisṭîn, Beyrut 1982, s. 18; M. Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1405/1985, I/2, s. 73-74; Mv.F, IV, 155; J. Schacht, "Ibn Ḳāsım al-Ghazzī", EI² (İng.), III, 817; Mehdî Silmâsî, "İbn Ḳāsım Ġazzî", DMBİ, IV, 435-436.

Cengiz Kallek

İBN KASÎ

(bk. KASÎ).

İBN KASÎ, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن قسى)

Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Hüseyn eş-Şilbî el-Mirtülî (ö. 546/1151)

Endülüs'teki tasavvuf akımının temsilcilerinden, Murâbıtlar aleyhindeki "sevretü'l-mürîdîn" hareketinin lideri.

Mirtüle'de (Mertola) doğdu. İspanyol veya Roma asıllı mühtedi bir aileden geldiği kaydedilir. İbn Kasî diye tanınmasından hareketle Endülüs tarihinde önemli bir yeri bulunan mevâlî kabilesi Benî Kasî'ye mensup olduğu söylenebilir (İbn Sâhibüssalât, s. 207). Gençlik yıllarında daha çok ticaretle uğraşan, zekâsı ve edebî kabiliyetiyle kısa zamanda çevresinin dikkatini çeken İbn Kasî, Endülüs'ün batı kısmında İbnü'l-Arîf ve öğrencisi İbn Berrecân'ın etrafında gelişip güçlenen felsefî-bâtınî karakterli tasavvuf akımına ilgi duydu; bu sûfîlerin ders halkalarına katılarak tasavvuf ve tarikat kültürünü zenginleştirdi. Büyük ölçüde Mâlikî fakihlerinin baskısı yüzünden tasavvuf, felsefe ve kelâmla meşgul olmanın menedildiği bir sırada felsefî-bâtınî ve tasavvufî mahiyetteki kitapları müridlerine okutan İbnü'l-Arîf ve İbn Berrecân'ın, Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in emriyle Merakeş'e getirtilerek hapsedilmeleri üzerine (Addas, The Legacy of Muslim Spain, s. 913, 919-920) İbn Kasî, Şilb'in (Silves) Cille köyünde bir ribât inşa ettirip hocalarının tasavvufî faaliyetini sürdürdü. Endülüs ulemâsınca sevilmeyen Gazzâlî'nin izinde olduğunu ileri sürerek yakılması için fetva çıkarılmış bulunan İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i okutmaya başladı. Bu şekilde yönetimin katı uygulamalarından memnun olmayan kesimlerin sempatisini kazandı ve kısa süre içinde oldukça geniş bir mürid halkası oluşturmaya muvaffak oldu. İbnü'l-Kabîle diye tanınan Muhammed b. Yahyâ ile birlikte Şilb'in ileri gelen ailelerinden ve aynı zamanda büyük bir kumandan olan Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer gibi kişiler de ona katıldı. Böylece "Mürîdîn" olarak anılan tasavvufî görünümlü bu topluluk Murâbıtlar aleyhindeki siyasî muhalefet hareketinin çekirdeğini oluşturdu.

İbn Kasî, kısa zamanda bütün İspanya'nın şeyhi ve millî önderi olarak görülmeye, hatta Mehdîliğinden söz edilmeye, hakkında kerâmetler ve menkıbeler anlatılmaya başlandı. Ali b. Yûsuf'un ölümü üzerine devlet yönetiminde doğan boşluğu fırsat bilen İbn Kasî, elde ettiği mânevî otoriteye ve müridlerinin çokluğuna güvenerek bir ayaklanma başlattıysa da (537/1143) isyan Murâbıtlar tarafından hemen bastırıldı. Bunun önemsiz bir yenilgi olduğuna, yakında nihaî zafere ulaşacaklarına müridlerini inandırmaya çalışan İbn Kasî, buna rağmen bulunduğu ribâtta hayatını tehlikede gördüğü için Mirtüle'ye geçerek burada Cevze köyünde Benî Sünne diye anılan bir topluluğun arasında gizlenip müridlerini yönetmeye devam etti. Bu arada mensuplarından Muhammed b. Yahyâ'nın kumandasındaki güçler onun emriyle Mirtüle Kalesi'ni ele geçirdi. İbn Kasî bütün müridlerinin burada toplanmasını emredince Endülüs'ün çeşitli yörelerinde bulunan pek çok kişi Mirtüle'ye geldi. Ancak Murâbıt kumandanlarından Yahyâ b. Gāniye'nin çalışmaları sonucunda Yâbüre'de (Evora) İbn Vezîr, Şilb'de Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer b. Münzir adlı iki müridi İbn Kasî aleyhinde bir faaliyet başlattı. Bunun üzerine Mürîdîn hareketinin başarılı olabilmesi için Muvahhidler'in de desteğine ihtiyaç duyan İbn Kasî, o sırada Tilimsân'da bulunan Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'ye bir mektup yazarak kendisini desteklemesini istedi ve sağladığı kuvvetlerle kısa zamanda Tureyf ve Cezîretülhadrâ'yı ele geçirerek Şilb'e kadar ulaştı. Burada kendisini emîr ilân etti, adına para bastırdı. Fakat Muvahhidler'in İşbîliye'yi ele geçirmesinden sonra onları tebrik amacıyla şehirden ayrılınca Şilb halkı kendisine isyan etti. Dönüşte bu ayaklanmayı bastırmak için Portekiz Kralı Alphonse Enrique'dan yardım istedi. Bu girişimi çok tehlikeli bir iş birliğinin başlangıcı olarak gören Şilbliler, bir gezi düzenleyerek oğlu Hüseyin'i şehir dışına çıkardıktan sonra İbn Kasî'yi öldürdüler (546/1151). Böylece Endülüs'te Mürîdîn hareketi ortadan kalkmış oldu. Villar gibi bazı çağdaş araştırmacılar, bu hareketi ırkî bir temele dayandırarak İspanyol asıllıların yabancılara karşı baş kaldırısı olarak değerlendiriyorsa da (İbrâhim el-Kādirî Bûtşîş, s. 164) bu telakki dayanaktan yoksun olduğu gerekçesiyle isabetli görülmemiştir.

Daha önce Doğu İslâm dünyasında başlayan felsefî hareket Mâlikîler'in katı muhalefetine rağmen İbn Meserre, İbn Bâcce,

İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün çalışmalarıyla Mağrib'de de gelişip güçlenirken İhvân-ı Safâ tesirleri taşıyan bâtınî-tasavvufî düşünceler de İbnü'l-Arîf, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi sûfîler tarafından savunulmuştur. Bu şekilde Endülüs'te zühde dayalı tasavvuftan felsefî tasavvufa geçişi sağlayan bu sûfîler, önceleri kendilerine Gazzâlî'yi örnek alarak onun eserlerini okuyup fikirlerini gizlice yayarken daha sonra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle Doğu'da oluşan İşrâkīlik'ten de etkilenmişlerdir.

İbn Kasî'nin dinî ve tasavvufî görüşlerinin yer aldığı tek eseri Ḫalʿu'n-naʿleyn ve iḳtibâsü'n-nûr min mevżiʿi'l-ḳademeyn adını taşımaktadır. Müellif muhtemelen, büyük saygı duyduğu Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'da (s. 73-74) yer alan sembolizminden ve İhyâ'daki "hal'u'n-na'leyn" yorumundan istifade ile eserine ad olarak verdiği, aslında Tâhâ sûresinin 12. âyetindeki bir anlatımdan alınan "hal'u'n-na'leyn" şeklindeki ifadeyi, kulun bedenî alâkalardan arınıp Allah'ın huzurunda durma makamı için kullanmakta ve bu makama ulaşan kişiye, aynı âyetteki bilgiye göre "mukaddes vadi"de Hz. Mûsâ'ya vâki olduğu gibi Cenâb-ı Hakk'ın tecelli edip onu ledünnî bilgiye mazhar kılacağını ileri sürmektedir (Ḫalʿu'n-naʿleyn vr. 20a-30a). İbn Kasî, Allah'ın isim ve sıfatlarını "varlık daireleri" (felekler) diye adlandırmakta, kozmolojisini iç içe halkalar şeklindeki bir varlık tasavvuru üzerine kurmakta, mevcudatı da hayat, rahmet, arş-ı azîm, arş-ı mecîd, semâ ve arz felekleri olmak üzere altı halkaya ayırmaktadır (a.g.e., vr. 34b-37b). Ona göre esmâ-i hüsnâdan her biri bütün isimlerin yerine kullanılabilir. Allah'ın isimlerinin bir zâhir, bir de bâtın yönünün bulunup Allah bu isimlerin bâtın yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder. İlâhî ilimler ihbârî ve ledünnî (keşfî) olmak üzere ikiye ayrılır; sâlik, kararlı davrandığı ve tarikat âdâbını yerine getirdiği takdirde birinci bilgi basamağından ikincisine geçebilir. Allah'tan gelmiş olması açısından bu bilgiler arasında fark bulunmamakla beraber birincisi vasıtalı, ikincisi doğrudan elde edilen bilgidir. İbn Kasî, peygamberlerin yanı sıra diğer insanların da gereklerini yerine getirdikleri takdirde her iki bilgiye mazhar olabileceklerini ileri sürmekte (a.g.e., vr. 25a), bunların içinde kendisinin de bulunduğunu, hatta bütün kapalı kapıların kendisine açıldığını, eserini de daha önce Hz. Mûsâ'ya, Yûsuf ve Hızır'a verilen bilgiler türünden bir ilimle yazdığını iddia etmekte, bu bilgisine dayanarak Kur'an'da geçen "arş, sâk, kadem, nûn, kalem" gibi kelimelere bâtınî mânalar vermektedir.

Gazzâlî, İbnü'l-Arîf ve İbn Berrecân gibi sûfîlerden etkilenmiş olan İbn Kasî başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok sûfîyi etkilemiştir. Onun ilâhî isimlere dair görüşlerini İbnü'l-Arabî geliştirerek "tecellî-i ilâhî" şeklinde ifade etmiştir (İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 318, 423-424). Endülüs tarihiyle ilgili el-Men bi'l-imâme adlı eserin müellifi olan İbn Sâhibüssalât'ın, İbn Kasî tarafından başlatılıp sürdürülen Mürîdîn hareketini konu edinen S̱evretü'l-Mürîdîn adlı bir kitabı olduğu bilinmekteyse de nüshasının mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Vincent Lagardere, Joseph Dreher ve Claude Addas yazdıkları makalelerde (bk. bibl.) İbn Kasî ve Mürîdîn hareketine geniş bilgi vermişlerdir.

Ḫalʿu'n-naʿleyn'in bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1174). Eserin adı varak 6a'da belirtildiği şekilde geçmekle beraber metin içinde İbn Kasî'ye aidiyetine dair herhangi bir ifade yer almamakta, iç kapakta Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından şerhedilen bu kitabın Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Kasî'ye ait olduğu kaydedilmektedir. Eser "Mukaddime", "Melekûtiyyât", "Firdevsiyyât", "Muhammediyyât" ve "Rahmâniyyât" adlı bölümlerden oluşmaktadır. Müellif mukaddimede Hz. Mûsâ ve Yûsuf kıssalarından söz ettikten sonra, sıralamasında üçüncü bölümde yer alan Muhammediyyât'ı Hz. Peygamber'e hürmeten birinci sıraya alarak "Salsalâtü'l-ceres" ve "Sekînetü'n-nefs" başlıkları altında incelemiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2396, vr. 31b-47b; nr. 2401) ve müellifi tesbit edilemeyen Ḫalʿu'n-naʿleyn fi'l-vüṣûl ilâ ḥażreti'l-cemʿayn adlı bir risâle İbn Kasî'ye nisbet edilmişse de eserde İbn Kasî'den farklı bir kişi olarak söz edilmekte (nr. 2401, vr. 13b), ondan sonra yaşamış olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve eserlerinin adı geçmekte (vr. 5b, 10a), hatta 1011 (1602) yılında Bursa'da Şeyh el-Bedr eş-Şâmî ile müellif arasında cereyan eden bir konuşmaya yer verilmektedir. Buna rağmen kütüphane kayıtlarında eserin İbn Kasî'ye nisbet edilmesi Kâtib Çelebi'nin

verdiği yanlış bilgiden kaynaklanmış olmalıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 722). Ebü'l-Alâ el-Afîfî ise İbn Kasî ve eseri hakkındaki bir yazısında (bk. bibl.) adı geçen risâlenin Kahire'de bir nüshasının bulunduğunu (Dârü'l-kütübi'l-

Mısriyye, Tasavvuf, nr. 693) kaydetmekte, adının ve baş kısmının Keşfü’ẓ-ẓunûn’daki alıntılarla aynı olduğunu belirtmekte, fakat bunun Süleymaniye Kütüphanesi’nin Ayasofya bölümünde bulunan İbnü’l-Arabî şerhinin mukaddimesini ve muhtevasını tutmadığını, daha sonraki bir dönemde İbnü’l-Arabî ekolüne mensup bir kişi tarafından yazılmış olabileceğini söylemektedir. Afîfî’nin bu ifadelerinden Kahire nüshası ile Hacı Mahmud Efendi nüshasının aynı olduğu anlaşılmaktadır. Afîfî, İbn Kasî’nin asıl eserinin Şehid Ali Paşa nüshasını görmediğinden Ayasofya’daki şerhin tek nüsha olduğu, dolayısıyla eserin müstakil metninin bulunmadığı kanaatine varmış, Hacı Mahmud Efendi nüshalarından haberdar olmadığı için de aralarındaki farkı kesin biçimde ortaya koyamamıştır.

Ḫalʿu’n-naʿleyn ve iḳtibâsü’n-nûr min mevżiʿi’l-ḳademeyn, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Fuṣûṣü’l-ḥikem şârihlerinden Şeyh Abdî tarafından şerhedilmiştir (a.g.e., I, 722). Şeyh Abdî’ye ait şerhin nüshası tesbit edilememekle birlikte Şerḥu Ḫalʿi’n-naʿleyn başlığını taşıyan İbnü’l-Arabî şerhinin Süleymaniye Kütüphanesi’nde iki nüshası bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 1879; Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2). Bu şerhinde İbn Kasî’den sıkça söz eden İbnü’l-Arabî (meselâ bk. vr. 44a, 52b, 54b), kitabın bütününü değil müşkil olarak gördüğü kısımlarını altı bölüm halinde toplayarak şerhetmiştir. Şârih, Ḫalʿu’n-naʿleyn’e bazı ilâvelerin de yapıldığını kaydetmektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879, vr. 48b). Ḫalʿu’n-naʿleyn’in havastan ziyade avama hitap ettiğini, eserde okuyucuyu asıl konudan uzaklaştıran sembolik bir dil kullanıldığını, bunun da İbn Kasî’nin yetkin olmayışından kaynaklandığını söyleyen İbnü’l-Arabî müellifi nakilci ve mukallit olarak tanımlamakta, onun oğluyla karşılaştığında babası hakkında sorduğu sorulara aldığı cevapların da bu kanaatini teyit ettiğini belirtmektedir (vr. 7a). Ebü’l-Alâ el-Afîfî, İbn Kasî ve Ḫalʿu’n-naʿleyn’le ilgili makalesinde eserin geniş bir tahlilini yaparak İbnü’l-Arabî’ye ait şerhin özelliklerini ayrıntılı biçimde incelemiştir.

İbn Kaşî’nin bu eseri XX. yüzyılın başlarında İsmail Hakkı İzmirli ile Şeyh Saffet Efendi arasında cereyan eden tasavvuf merkezli tartışmalarda bâtınî te’viller çerçevesinde “hal‘u’n-na‘leyn” ifadesinin sûfîler tarafından te’vili ele alınırken de gündeme gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım İbn Kasî, Ḫalʿu'n-naʿleyn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174, vr. 6a, 20a-30a, 34b-37b; İbn Hazm, Cemhere, s. 499, 502; İbnü'l-Arîf, Miftâḥu's-saʿâde ve taḥḳīḳu ṭarîḳı's-saʿâde (haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatîf Dendeş), Beyrut 1993, s. 207-209; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 20, 34-35, 66; İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 22-27, 207; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1404/1984, s. 287; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 318, 423-424; a.mlf., Şerḥu Ḫalʿi'n-naʿleyn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879, vr. 44a, 48b, 52b, 54b; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 280-281; Safedî, el-Vâfî, VII, 297-298; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 437; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 248-250; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 468-469; a.mlf., el-ʿİber, VI, 233-235; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 247; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 722; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 84; Îżâḥu'l-meknûn, I, 438; Brockelmann, GAL Suppl., I, 776; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1383/1964, I, 9, 307-312, 321, 323, 325, 330, 416, 466; II, 742; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 257-264; İsmet Abdüllatîf Dendeş, el-Endelüs fî nihâyeti'l-Murâbıṭîn fî neşri'l-İslâm fî ġarbi İfrîḳıyyâ, Beyrut 1408/1988, s. 47-75, 104-111, 116-117, 240, 356-362, 392, 435; C. Addas, Ibn ʿArabī ou La quête du Soufre Rouge, Paris 1989, s. 78; a.mlf., "Andalusî Mysticism and The Rise of Ibn Arabî", The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 908-933; İbrâhim el-Kādirî Butşîş, el-Maġrib ve'l-Endelüs fî ʿaṣri'l-Murâbıṭîn, Beyrut 1993, s. 133, 163-172; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi, Ankara 1997, s. 48; Corcîs Avvâd, "Fihristü müʾellefâti Muḥyi'd-dîn İbn ʿArabî", MMİADm., XXX (1955), s. 396; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, "Ebü'l-Ḳāsım b. Ḳasî ve kitâbühû Ḫalʿu'n-naʿleyn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XI, İskenderiye 1957, s. 53-87; P. Nwyia, "Resâʾilü İbni'l-ʿArîf ilâ aṣḥâbi şevreti'l-mürîdîn fi'l-Endelüs", el-Ebḥâs̱, XXVII, Beyrut 1978-79, s. 43-56; V. Lagardere, "La tarîqa et la révolte des murîdûn", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, XXXV,

Aix-en-Provence 1983, s. 157-170; Joseph Dreher, “L’imâmat d’Ibn Qasî à Mertola”, MIDEO, XVIII (1988), s. 195-210; “İbn Kasî”, İA, V/2, s. 760; Şinâsi Altundağ, “Murâbıtlar”, a.e., VIII, 584; A. Faure, “Ibn Ḳasī”, EI² (İng.), III, 816-817; P. Chalmeta, “Banū Ḳasī”, a.e., IV, 712-713; Abdülkerim Özaydın, “Abdülmü’min el-Kûmî”, DİA, I, 274; Erdoğan Merçil, “Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn”, a.e., II, 458; Hüseyin Lâşey’, “İbn Ḳasî”, DMBİ, IV, 470-472; İsmail Hakkı İzmirli, Mustasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi, İstanbul 1341, s. 38; Şeyh Saffet Efendi, Tasavvufun Zaferleri, İstanbul 1343, s. 110-111.

İlyas Çelebi

İBN KAYS er-RUKAYYÂT

(ابن قيس الرقيّات)

Ubeydullāh b. Kays b. Şüreyh er-Rukayyât (ö. 75/694)

Emevîler hakkındaki siyasî hicivleriyle tanınan Kureyş şairi.

Yaklaşık 12 (633) yılında Mekke'de doğdu. Anne ve babası Kureyş kabilesine mensup olup soyu anne tarafından Kusay b. Kilâb'da Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Rukayye adında üç ayrı kadına âşık olup onlar için gazeller yazdığından İbn Kays er-Rukayyât lakabıyla tanınır. İbn Kays, Kureyş kabilesi içinde aristokrasi geleneklerine göre yetişti. Gençlik yılları Hz. Ömer ile Osman dönemlerinde geçti. Daha sonra Kureyş'teki hilâfet çekişmeleriyle aile ihtilâflarına şahit oldu. Bu konudaki duygularını dile getiren içli mersiyeler söyledi. Zübeyr b. Avvâm taraftarı olan ve Zübeyrîler'e derin bağlılığı bulunan şair Mus'ab b. Zübeyr için birçok methiye ve mersiye nazmetti. Onunla birlikte Irak'a giderek vefatına kadar yanında kaldı. Abdullah b. Zübeyr'e ise cimriliği sebebiyle sadece iki beyitlik bir methiye yazmakla yetindi.

Irak'ta iken Velîd b. Abdülmelik b. Mervân'ın hanımı için yazdığı bir gazel onu öfkelendirdi. Bunun üzerine öldürülmekten korkan İbn Kays Kûfe'ye kaçtı. Burada Kuseyyire adında tanımadığı bir kadının evine sığındı ve bir yıldan fazla bir süre onun evinde saklandı. Daha sonra Irak'tan uzaklaşan şair, Mekke ve Medine civarında bir süre dolaşmasının ardından Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'e sığındı. Ondan Abdülmelik'in kendisini bağışlaması için aracılık etmesi ricasında bulundu. Abdullah b. Ca'fer'in aracılığıyla Abdülmelik onu affetti ve huzuruna kabul ederek methiyelerini dinledi. Ancak şairi ihsandan mahrum bıraktı. Bunun üzerine Abdullah b. Ca'fer, ona hayatı boyunca yetecek kadar para vereceğini vaad etti, ayrıca yıllık 40.000 dirhem maaş bağladı. İbn Kays, Mus'ab b. Zübeyr'in ölümünden sonra Abdülmelik'in yanında fazla kalamayıp Mısır'a gitti; Hulvân'da Abdülazîz b. Mervân'ın himayesine girdi. 75 (694) yılında burada vefat etti. Brockelmann ölüm tarihini 85 (704) olarak vermekteyse

de (GAL Suppl., I, 78) bu doğru değildir.

İbn Kays şiirlerinde Kureyş'i övmüş ve Kureyşli olmakla iftihar etmiştir. Hilâfetin

Kureyş'in tabii hakkı olduğuna inanan şair, bu konuda bütün Araplar'ın eşit olduğunu ileri süren Hâricîler'e şiddetle karşı çıkmıştır. Kureyş asıllı olanların şan, şeref ve nüfuzlarının korunması gerektiğine dikkat çekmiş, Araplar'ın bekasının Kureyş'in bekasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Medine yakınındaki Harre Savaşı'nda kendisine biat etmemeleri sebebiyle Yezîd b. Muâviye tarafından birçok yakınının öldürülmesi İbn Kays'ın Emevîler'e karşı büyük bir kin duymasına sebep olmuştur. Ayrıca Yezîd'in Hâşimîler ile Zübeyrîler'in evlerini yıktırması, Emevîler'in Hicaz'ı, Mekke ve Medine'yi terkederek Şam'ı hilâfet merkezi yapmaları gibi sebeplerle Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân gibi Emevî yöneticileriyle Emevî kadınlarına ağır hicivler yöneltti. Onların hilâfet merkezini Şam'a taşımak suretiyle Kureyşliler arasında tefrika çıkardıklarını, hilâfetin Kureyş'te ve Hicaz'da tekrar birleşmesi gerektiğini söyleyerek halkı Emevîler'e karşı isyana çağırdı; gerçek Kureyş yönetimini Mus'ab b. Zübeyr'in temsil ettiğini ileri sürerek onun halife seçilmesini istedi (Şevkī Dayf, II, 294-300).

Tanınmış beş Kureyş şairinden biri kabul edilen İbn Kays (Sezgin, III, 418) gazel, fahr, medih ve risâ gibi klasik temalarda kısa vezinlerle nazmettiği şiirlerinde yalın ve açık bir ifadeye yer vermiştir. Ancak şiirlerinde kolay kafiye ve hatalı kelimelere rastlandığından dilciler onun şiirlerini zayıf bulmuş ve delil olarak kullanmamışlardır. Şiirlerinde Kur'an'ın etkisinde kaldığı, âyetlerden ve âyet mânalarından yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır. Ayrıca onun şiirlerinde Kays b. Hatîm, Hassân b. Sâbit ve bazı Câhiliye şairlerinin etkisi görülmektedir.

Kendisi gibi gazel şairi olan çağdaşı Ömer b. Ebû Rebîa ile karşılaştırılan İbn Kays'ın daha çok şiir yazmış olmasına rağmen ondan üstün olmadığı kabul edilmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Zübeyr b. Bekkâr ve Ebû Saîd es-Sükkerî gibi edip ve âlimlerin İbn Kays er-Rukayyât'ın şiirleri üzerinde derleme, seçme ve şerh türünde çalışmalar

yaptıklarını kaydeder. Ünlü mûsikişinas Delâl da onun bazı şiirlerini bestelemiştir.

İbn Kays'ın yaşadığı devri ve birçok tarihî ve siyasî olayı aydınlatması bakımından önemli olan şiirlerini Ebû Saîd es-Sükkerî derleyerek bir divan oluşturmuştur. Nikolaus Rhodokanakis tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan divanı (Viyana 1902) ayrıca Muhammed Yûsuf Necm Dîvânü ʿUbeydillâh b. Ḳays er-Ruḳayyât adıyla neşretmiştir (Beyrut 1958).

İbn Kays er-Rukayyât hakkında Ali Necdî Nâsıf (İbn Ḳays er-Ruḳayyât: Şâʿirü's-siyâse ve'l-ġazel, Kahire 1368/1949), İbrâhim Abdurrahman (ʿUbeydullāh b. Ḳays er-Ruḳayyât: ḥayâtühû ve şiʿruhû, Küveyt 1986) ve Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî (Rüʾye cedîde fî şiʿri İbn Ḳays er-Ruḳayyât, Tâif 1410/1990) müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 648-655; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 450; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1410/1990, V, 64-91; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1965, s. 186; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 253, 311, 321, 355, 493, 695; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 265; Brockelmann, GAL Suppl., I, 78; Sezgin, GAS, III, 418; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 95-96; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 293-301; Ahmed Muhammed el-Havfî, Edebü's-siyâse fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 533-544; Hasan Kurûn, "İbn Ḳays er-Ruḳayyât", ME, LIV/10 (1982), s. 1453-1461; N. Rhodokanakis, "İbn Kaysurrukayyât", İA, V/2, s. 760-761; J. W. Fück, "Ibn Ḳays al-Ruḳayyāt", EI² (İng.), III, 819-820; Muhammed Seyyidî, "İbn Ḳays er-Ruḳayyât", DMBİ, IV, 496-498.

Ali Şakir Ergin

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE

(ابن قيّم الجوزيّة)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî (ö. 751/1350)

İslâm bilimlerinin birçok alanında eser vermiş Hanbelî âlimi.

7 Safer 691 (29 Ocak 1292) tarihinde muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. Babası Ebû Bekir, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Muhyiddin Yûsuf tarafından Dımaşk'ta yaptırılmış olan Cevziyye Medresesi'nin kayyimi olduğu için kendisi İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmış, ataları aslen Dımaşk'ın güneyinde Havran'a bağlı bugün Ezra adıyla bilinen Zür'dan geldiği için de Züraî (Zür'î) nisbesiyle anılmıştır. İbn Kayyim'in kardeşi Abdurrahman ağabeyi kadar ünlü olmamakla birlikte o da İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmaktadır. Literatürde kısaca İbnü'l-Kayyim diye de anılan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, Hanbelî mezhebinde İbn Kayyim ez-Ziyâiyye diye meşhur olan Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdullah b. Muhammed es-Sâlihî el-Makdisî el-Attâr (ö. 761/1360) ve Mısır'da vakıflarla ilgilendiği ve vezirlik yaptığı belirtilen Şâfiî âlimi İbn Kayyim el-Mısrî ile (ö. 710/1310) zaman zaman karıştırılmıştır; aynı şekilde Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile karıştırıldığı da görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, Aḫbârü'n-nisâʾ ve Defʿu Şübheti't-teşbîh bi-eküffi't-tenzîh adlı eserleri İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait gösterilmiş, hatta son ikisi onun adıyla neşredilmiştir (İbn Kayyim ve İbn Kayyim el-Cevziyye nisbesiyle meşhur olan diğer âlimler için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 28-31).

Öğrenim hayatına babasından aldığı derslerle başlayan İbn Kayyim, Mecdüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnisî ve Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lebekkî'den Arap dili ve edebiyatı, sultanın emriyle 705 (1305) yılında akaid konusunda İbn Teymiyye'yi sorgulayan ve onunla tartışan Şâfiî usulcü Safiyyüddin el-Hindî'den kelâm ve usul, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî ile Takıyyüddin İbn Teymiyye'den fıkıh okudu.

Fıkıhta asıl hocası İbn Teymiyye olup onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı buldu (Safedî, II, 271). Ayrıca rüya tabirciliğiyle tanınan Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir en-Nablusî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zeynüddin İbnü'ş-Şîrâzî, Ebü'l-Fidâ Sadreddin İbn Mektûm es-Süveydî, Ebû Bekir İbn Abdüddâim en-Nablusî, Bedreddin İbn Cemâa, Bahâeddin İbn Asâkir ve Ümmü Muhammed Fâtıma bint İbrâhim el-Betâihî gibi âlimlerin derslerine katıldı.

Cevziyye Medresesi'nde imamlık, Necmeddin İbn Hallikân'ın yaptırdığı camide 736 (1336) yılından sonra hatiplik yapan İbn Kayyim, İbn Teymiyye daha hayatta iken ders vermeye başladıysa da düzenli olarak 743 (1342) yılında Sadriyye Medresesi'nde hocalığa başladı ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Öğrencileri arasında, kendisinden sonra Sadriyye Medresesi'nde ders okutan iki oğlu Cemâleddin Abdullah ile Burhâneddin İbrâhim'in yanı sıra Zeynüddin İbn Receb, Şemseddin Muhammed b. Abdülkādir el-Cenne en-Nablusî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr anılmakta, Şemseddin İbn Abdülhâdî, Zehebî, Takıyyüddin es-Sübkî gibi akranlarının da ondan faydalandığı kaydedilmektedir.

İbn Kayyim'in hayatı, Haçlı savaşları sonrası ve 722 (1322) yılına kadar zayıflayarak da olsa süren Moğol saldırıları sebebiyle

İslâm dünyasının oldukça karışık, çalkantılı ve hükümdarlar arası çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastlamaktadır. Böyle bir ortamda genel olarak fikrî serbestlik içerisinde oldukları ve siyasî işlere belli ölçüde karıştıkları bilinen âlimlerde gözlenen ortak özellik, kamu yararı düşüncesinin öncelikli mesele haline gelmesi ve maslahat ve siyâset-i şer'iyye konusunun sistematik bir biçimde ele alınmasıdır. Şam ve Mısır bölgesinde bu düşüncenin temsilcileri olan İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfî ve Necmeddin et-Tûfî'den sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim'in, adını pek anmasalar da devlet adamlarıyla ilişkisi açısından İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın çizgisini takip ettikleri söylenebilir.

Yeni Hanbelîlik veya Selefîlik diye adlandırılan akımın önde gelen ismi olması dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Memlük idarecilerinden gördüğü baskılar büyük oranda talebesi İbn Kayyim için de söz konusu olmuştur.

Gerek İbn Teymiyye ile birlikte bulunması gerekse bazı görüşleri sebebiyle yöneticilerle arası pek iyi olmayan İbn Kayyim, biri İbrâhim peygamberin kabrini ziyaret amacıyla yolculuk yapılmasına karşı çıkması yüzünden olmak üzere birkaç defa hapsedilmiştir (İbn Hacer, IV, 21). 726 (1326) yılında İbn Teymiyye ile birlikte Dımaşk Kalesi'nde hapsedilmiş, muhtemelen İbn Teymiyye kadar tehlikeli görülmediği için hocasının ölümünden sonra serbest bırakılmıştır. Bazı görüşleri sebebiyle İbn Kayyim'in dönemin ileri gelen bazı âlimleriyle arasının açıldığı ve onlarla ilmî tartışmaları olduğu nakledilmektedir. Özellikle, öğrencileri arasında da gösterilen ve 739'da (1338) Dımaşk kadılığına getirilen Takıyyüddin es-Sübkî ile 746'da (1345), iki kişinin ortaya bir mal koyarak yarışmalarının câiz olup olmadığı konusunda ve 750 (1349) yılında bir lafızla üç talâk ve öfkeli kişinin talâkı konusunda yankı uyandıran tartışmaları olmuş (a.g.e., IV, 23), İbn Kayyim bu konulardaki görüşlerini açıkladığı müstakil eserler de kaleme almıştır. İbn Kayyim'in kitap toplamaya meraklı olup zengin bir kütüphanesinin bulunduğu söylenmekte (a.g.e., IV, 22), bu husus eserlerindeki atıflarda ve sıkça yaptığı iktibaslarda da görülmektedir. İbn Kayyim Kudüs, Nablus ve Kahire'ye, biri 731 (1331) yılında olmak üzere birkaç defa da hac için Mekke'ye seyahatte bulundu. 13 Receb 751'de (16 Eylül 1350) vefat etti ve Dımaşk'ta Bâbüssagīr Mezarlığı'na annesinin yanına defnedildi.

Birçok hocadan ders almış olsa da İbn Kayyim'in üzerinde en çok etkisi bulunan kişi, 712 (1312) yılında Mısır'dan dönmesinden ölümüne kadar (728/1328) kendisinden ayrılmadığı İbn Teymiyye olmuştur. Hatta İbn Kayyim'in ilmî birikim ve şöhretini büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye borçlu olduğu söylenebilir. Gerçekten bunlar örneğine zor rastlanır bir hoca-talebe ilişkisi sergilemişlerdir. İbn Kayyim hemen her zaman hocası İbn Teymiyye ile birlikte anılmakta ve ona olan aşırı sevgi ve bağlılığı özellikle belirtilmektedir. Bu bağlılık, hocasının eserlerini tehzîb ve görüşlerini yayma konusundaki çabalarında ve yazdığı eserlerin büyük çoğunlukla hocasının görüşlerinin açıklanmasına hasredilmesinde açıkça görülmektedir. İbn Teymiyye'nin tercihlerinin, Hanbelî mezhebinde otorite sayılan Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ile Ebü'l-Hattâb'ın ve bunların da hocası olan Ebû Ya'lâ'nın tercihlerine denk olduğunu söyleyen İbn Kayyim (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 117) onu Kadı Ebû Ya'lâ ve Ebü'l-Hattâb gibi ashâbü'l-vücûhtan saymakta, hatta bu mertebeden daha üstün görmektedir (İġās̱etü'l-

lehfân, I, 290). Hocası ile mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in aynı görüşte olduğu bazı hususları, "iki Ahmed dedi ki" şeklinde ifade etmesi, İbn Teymiyye'yi Ahmed b. Hanbel'e denk gördüğünü düşündürmektedir. Bu bağlılığa dikkat çeken İbn Hacer, İbn Kayyim'in hiçbir hususta hocasının görüşlerinin dışına çıkmayacak kadar ona bağlılık gösterdiğini ve esasen İbn Teymiyye'nin kitaplarını tehzîb edenin ve ilmini yayanın da İbn Kayyim olduğunu belirtir (ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 21, 22). Küçük bir iki meselede hocasına muhalefet etmiş olması mümkün görülse bile İbn Hacer'in bu değerlendirmesi büyük ölçüde doğrudur. Çağdaş araştırmacılardan Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyip savunmasının yalnız bağlılık ve taassup kaynaklı olmadığını, bunun kanaat ve delile dayandığını ileri sürmekte ve İbn Kayyim'in Mizzî, Şehâbeddin el-Âbir ve Şerefeddin İbn Teymiyye gibi başka hocalardan faydalanmış olmasını, İbn Teymiyye'nin eserlerinin bulunmadığı bazı konularda kitaplar yazmasını (Miftâḥu dâri's-saʿâde, Zâdü'l-meʿâd, Ḥâdi'l-ervâḥ, Bedâʾiʿu'l-fevâʾid gibi) ve İbn Teymiyye'den farklı tercihleri bulunmasını bu iddiasına delil olarak göstermektedir (İbn Ḳayyim el-Cevziyye, s. 139-156). İbn Kayyim üzerinde çalışma yapan diğer bazı araştırmacılar, onun İbn Teymiyye'ye muhalefetine dair örnekler vermişlerse de bu örneklerin bir kısmının gerçeği yansıtmadığı görülür. Meselâ Abdülazîm Şerefeddin, İbn Kayyim'in "şeyh dedi ki" sözüyle İbn Teymiyye'yi kastettiğini düşünerek çocuğun emmesiyle ilgili bir meselede ve câriyenin iddeti konusunda İbn Teymiyye'ye muhalif kaldığını ileri sürmüştür (İbn Ḳayyim el-Cevziyye, s. 91-93). Halbuki "sâhib el-Muġnî dedi ki" ve "şeyh el-Muġnî'de dedi ki" gibi kayıtlardan da anlaşılacağı üzere İbn Kayyim bu ifadeyle İbn Kudâme'yi kastetmiştir (Zâdü'l-meʿâd, V, 576-577).

İbn Kayyim, salt bir taklitçi olmayıp delile göre davranmayı ilke edinmekle birlikte hocası gibi genelde Hanbelî mezhebinin usul anlayışı çerçevesinde hareket etmiş, özel olarak da İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tavır almıştır. Bunun için İbn Teymiyye ile birlikte Selefiyye ekolünün bayraktarı kabul edilen İbn Kayyim'in bu alandaki en önemli katkısı, kendisinin de imada bulunduğu gibi (İġās̱etü'l-lehfân, I, 57) hocasının kitaplarını tehzîb etmek ve görüşlerini yaymak olmuştur. Bazı Hanbelî âlimleri tarafından İbn Teymiyye'nin en tanınmış üç arkadaşı ve talebesi arasında Şemseddin İbn Müflih en fakihi, Şemseddin İbn Abdülhâdî hadisi

en iyi bileni, İbn Kayyim de usûlü'd-dîn ve turuku en iyi bilen, fıkıh ve hadis arasında orta yerde bulunan ve en zâhidi olarak değerlendirilirken (İbnü'l-Mibred, s. 114) bazıları İbn Kayyim'in mutlak müctehid (İbnü'l-İmâd, VI, 168; Şevkânî, II, 143; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 139), bazıları da mezhepte müctehid olduğunu belirtmişlerdir (Subhî Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-ḥaḳ, s. 170).

İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm gibi âlimlerden de etkilendiği anlaşılan İbn Kayyim'in dolaylı olarak tesirinde kaldığı kişilerden biri de Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Buna örnek olarak da ilk dönem zâhidliğini teşvik etmek ve bilfiil yaşamakla, yani ilim yanında amele çok önem vermekle birlikte sûfiyye karşıtlığı, vâizlik, değişik alanlarda çok sayıda telif ve bunun sonucunda dikkat ve titizlik eksikliği ve derlemeciliğin ağır basması gösterilebilir.

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin başlattığı ıslah çabasına katkı sağlamayı, bu çabayı devam ettirmeyi hedeflemiştir. Adalet ve toplum yararı temeline dayalı dinî ve içtimaî ıslah projesi sayılabilecek bu çabanın esasını Selef'in yöntemi olarak gördüğü

Kitap ve Sünnet'in hakemliğine başvurma, şeriatın ruhunu anlama, toplumsal olguları bu bağlamda dikkate alıp değerlendirme ve buna bağlı olarak taklidin yol açtığı fikrî donukluk ve durgunlukla mücadele etme oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Kayyim özellikle akîdenin Selef mezhebine dönmek suretiyle ıslahı, taklide karşı fikir hürriyetinin hâkim kılınması, dini oyuncak haline getirenlerin uydurdukları hilelerle mücadele ve şeriatın ruhunu anlama gibi hususlar üzerinde durmuştur. Onun böyle bir ıslah projesine girişmiş olmasında dönemindeki İslâm dünyasının içine düştüğü zafiyet, ilim çevrelerindeki taassup, mezhepçilik ve Bâtınîlik'le temellenmiş sûfîliğin etkileri aranabilirse de esasen bu projeyi hocası İbn Teymiyye'nin başlattığını, İbn Kayyim'in de onu takip ettiğini söylemek daha doğru olur. Yine bu ıslah çabalarını, bir yönüyle mezhep içinde öteden beri var olan ve âdeta Hanbelîliğin temel özelliklerinden birini teşkil eden ıslahatçı düşüncenin daha sistemli biçimde yeniden ele alınması olarak görmek mümkün olduğu gibi, bir yönüyle de IV. (X.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında içine düşülen kısır döngüyü aşma gayretlerinin ve özellikle Gazzâlî'nin çabalarının bir devamı olarak değerlendirmek de

mümkündür. Nitekim gerek İbn Teymiyye'nin gerekse İbn Kayyim'in eserlerinde Gazzâlî'nin özellikle İḥyâ ͗ü ͑ulûmi'd-dîn'deki üslûbunun ve yaklaşımının izlerini görmek şaşırtıcı değildir.

Yemin kastıyla talâkın boşanma sonucunu doğurmaması, bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi, herhangi bir kabrin özel bir amaçla ziyaretinin câiz olmayışı gibi fıkhî görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e şiddetli tenkitler yöneltilmesinin arka planında, bu konudaki görüşlerinin genel çizgiden farklı olmasından ziyade bu iki âlimin özellikle Eş'arîlik karşısındaki tutumları ve felsefî tasavvufa bakışları yatmaktadır. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, mücadelelerini yalnızca akaid alanında ve bid'atlarla mücadelede yoğunlaştırdıkları ve fıkhın fürûunun herhangi bir kişiyi veya mezhebi taklitle gerçekleştirilebileceği kanaatinde oldukları için fürûa nisbeten ikinci planda yer vermişler, birçok fıkhî meselede görüş açıklamakla birlikte müstakil fıkıh ve fıkıh usulü kitapları yazmaya yönelmemişlerdir.

Çağdaşı âlimlerin ve bilhassa Şâfiîler'in İbn Teymiyye'ye yönelttikleri eleştiriler İbn Kayyim'i de hedef almıştır. Meselâ Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Kayyim'in el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'sinde görüşlerine karşı yazdığı es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl adlı eserinden başka İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i tenkit amacıyla başka risâleler de kaleme almıştır. Bu risâleler er-Resâ ͗ilü's-Sübkiyye fi'r-red ͑alâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye adıyla basılmıştır (Beyrut 1403/1983). Hanbelî âlimlerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, Sübkî'ye reddiye olarak eṣ-Ṣârimü'l-münekkî fi'r-red ͑ale's-Sübkî adlı bir risâle yazmıştır. Çağdaşı olan Zehebî, ilmini takdir etmekle birlikte İbn Kayyim'in kendi görüşünü beğenen cüretkâr bir kimse olduğunu ifade etmektedir (el-Mu ͑cemü'l-muḫtaṣ, s. 269). İbn Kayyim, son dönemlerde de Zâhid Kevserî'nin aşırı sayılabilecek eleştirilerine hedef olmuştur. Birçok eserinde hem İbn Teymiyye'yi hem de İbn Kayyim'i tenkit eden Kevserî, İbn Kayyim'i bütün görüşlerinde kendi ilmî şahsiyetini oluşturmaksızın hocasının fikirlerini tekrarlayan ve âdeta onun gölgesi ve kopyası olan bir kişi olarak değerlendirir. Kevserî'ye göre İbn Teymiyye ile İbn Kayyim bir kumaşın iki yüzü gibidir; önceki iç yüzü, sonraki dış yüzüdür; ilki karalamış, diğeri temize çekmiştir. Kevserî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in talâk meselesindeki görüşleriyle ilgili olarak onların bu meselenin ehli olmadığını, itikadî ve amelî konularda fitne yarattıklarını ve

müslümanları böldüklerini ileri sürer. Hatta ona göre, son dönemlerde müslümanların birliğini bozmada İbn Teymiyye'den daha zararlı birinin gelmediğini söylemek mümkündür (el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi'ṭ-ṭalâḳ, s. 72-75). Çağdaş yazarlardan Saîd Ramazan el-Bûtî de İbn Kayyim'in ele aldığı konularda yeterince titiz ve dikkatli olmadığını, niyet ve kastın hükümlere etkisi ve hiyel meselesinde çelişkili ifadelerinin bulunduğunu ileri sürmüştür (Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa, s. 295, 301-303, 321).

Son dönemlerde Muhammed b. Abdülvehhâb, Şevkânî, M. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, Mevdûdî ve Vahîdüddin Han gibi âlimlerin İbn Kayyim'den etkilendikleri ve İbn Kayyim'in hocası İbn Teymiyye ile birlikte genellikle Vehhâbîlik, Selefîlik, Senûsîlik akımlarının ve İslâm dünyasındaki benzer ıslah hareketlerinin öncüsü olarak değerlendirildiği görülür. Çağımız İslâm dünyasında özellikle tasavvuf muhitlerinde ve gelenekçi temayüllerin güçlü olduğu çevrelerde, hocası ile birlikte İbn Kayyim'e ilmî tenkit ve müsamaha sınırlarını zorlayan ağır ithamların yapılmasının esasen bu tür akımlara ve yenileşmeci hareketlere karşı duyulan tepki ve öfke ile yakın bağlantısı bulunmaktadır.

Yöntemi. İbn Kayyim'in yönteminin genel çizgileri "orta yolculuk", "gelenekçilik" ve "anlamcılık" olarak ifade edilebilir. Onun orta yolcu tutumunun sonuçları itikad, usul ve fürûa dair görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bu anlayışını, İslâm dinini diğer dinler arasında ve Ehl-i sünnet'i diğer mezhepler arasında konumlandırırken de göstermiştir. Ona göre müslümanlar diğer din mensupları arasında orta (vasat) olduğu gibi Ehl-i sünnet de mezhepler arasında ortadır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 336; Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 360-361; İġās̱etü'l-lehfân, I, 116-118).

İbn Kayyim'de gelenekçilik / Selefîlik anlayışının usule ilişkin yansımalarını görmek bakımından üzerinde durulması gereken hususların başında sahâbenin dindeki yeri gelmektedir. Gerek İbn Teymiyye'ye gerekse İbn Kayyim'e göre, Hanbelîlik akımının genel çizgisine de uygun olarak sahâbeye iktidâ etmeksizin Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma iddiasında bulunan kişi bid'at ve dalâlet ehlidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim belli bir mezhebe bağlanmanın gerekmediği görüşünü savunmuşlardır. Çünkü bu bağlanma, ister istemez sahâbe ve tâbiîne doğrudan ulaşma ve başvurma imkânını ortadan

kaldıracak, en azından bu mezhebin sistematik bütünlüğü açısından dikkate alınmayıp göz ardı edilen bazı sahâbî görüşlerinin saf dışı bırakılmasını gerektirecektir. Burada onların kamu otoritesine, halkı bir mezhebe göre davranmaya zorlama yetkisi tanımadıklarını da belirtmek gerekir. İbn Kayyim, mezhep imamlarına atfen devlet başkanının muayyen bir mezhebe göre hükmetmek şartıyla kadı tayin etmesi durumunda bazılarına göre şart ve tayinin, bazılarına göre de şartın bâtıl olacağını kaydeder (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 207). Aynı şekilde, hata edeceklerini kabul etmekle birlikte mezhep imamlarının faziletlerine dikkat çekmeleri ve gerek mezhep imamlarının gerekse diğer müctehidlerin söyledikleri bilinmeksizin Kitap ve Sünnet hükümlerinin sağlıklı olarak bilinemeyeceğini ileri sürmeleri ve onların görüşleri etrafında bir korumacılık söylemi geliştirmeleri de yine Selefîlik anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. İbn Kayyim, fürû kitaplarında bulunan görüşlerin mezhep imamlarına

nisbet edilemeyeceğini ileri sürdüğü gibi mezhep müntesiplerinin çoğunun kendi imamlarının görüşlerini yanlış anladığından da yakınmaktadır (a.g.e., IV, 184, 196). Eserlerinde mezhep imamlarından, özellikle Şâfiî ve Ahmed'den bolca nakilde bulunan İbn Kayyim mezhep imamlarıyla değil bunların müntesipleriyle uğraşır ve İbn Hazm'ın yaptığı gibi bütün amacı, mezhep imamlarının kişiliklerini ve ilmî ehliyetlerini eleştirmek olmayıp mezhepleri taklide az da olsa engel olmaktır. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim, sahâbenin ve fıkıh imamlarının görüşlerinin dikkate alınmasının bir sonucu olarak ictihad ve taklit konusunda nisbeten esnek davranmışlardır. Buna göre herkes ictihad edemez ve taklit edilmesi câiz olan bir kimse taklit edilebilir. Fakat taklit eden kimsenin uyduğu görüşü öteki görüşlerden daha doğru saymaya hakkı yoktur. İmamların icmâı kesin hüccet, ihtilâfları da geniş rahmettir. Farklı bir yaklaşımla karşılaştırmak gerekirse İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tam aksine İbn Hazm sahâbe görüşlerine itibar etmemekte, ihtilâfı ve taklidi kötülemekte, herkesin gücü oranında ictihad etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Özellikle İbn Kayyim, İbn Hazm'dan birçok konuda etkilenmiş olsa bile bu iki âlim ortaya koydukları teorik çerçeve ve sistem bakımından taban tabana zıttır.

Bir ıslah iddiasıyla yola çıktığı için İbn Kayyim'in fetvalarında toplumsal bozulma noktalarını, döneminde ortaya çıkan bid'at ve hurafeleri tesbit etme imkânı bulunabilir. Bu tavır aynı zamanda onun Selefî tutum ve

yönteminin de tabii sonucudur. Nitekim kabir ziyaretinin esasen meşrû olduğu kanaatini taşımakla birlikte özellikle bazı sâlih kişilerin kabrini ziyaret amacıyla yola çıkılmasını câiz görmemesi Şîa'nın meşhed haccına tepki olarak değerlendirilebilir. İnsanların kabir ziyaretini ne derece ileri götürdüklerine örnek olarak bir kişinin Menâsikü ḥacci'l-meşâhid adlı bir kitap yazdığını söylemekte (İġāṣetü'l-lehfân, I, 197), gerek inanç gerekse uygulama yönüyle bu konudaki aşırılıklara karşı ağır eleştiriler yöneltmektedir (a.g.e., I, 193-224). Mûsiki aleyhtarlığı, mûsiki aletleri ve şarap kapları gibi eşyanın kırılması, şarap atölyelerinin yıktırılması ve saptırıcı kitapların yırtılması durumunda tazmin gerekmeyeceği şeklindeki görüşleri (a.g.e., I, 224-268; Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 253-254, 258), genel Hanbelî çizgiyle uyumlu olmasının yanında o dönemdeki sosyal hayatın kırılma noktalarını da göstermektedir. İbn Kayyim'in sisteminde anlamcılık önemli ve öncelikli bir yere sahiptir. Anlamcılık eğiliminin boyutları genel hatlarıyla şeriatın ruhunu ve esprisini kavrama, maslahatın dikkate alınması ve gerçekleştirilmesi, buna bağlı olarak zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi şeklinde gösterilebilir.

İbn Kayyim'in esasen İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Teymiyye'yi takip ederek Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve sarih kıyas yanında yer verdiği "usûlü'ş-şerîa" ve "kavâidü'ş-şer'" gibi ifadelerin içeriği, kendisi tarafından da kullanılan (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 312, 313) ve Şâtıbî tarafından sistemleştirilen "makāsıdü'ş-şerîa" kavramının içeriğinden başka bir şey değildir. Şeriatın ruhunu anlama ifadesiyle kastedilen de budur. İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in pek sıcak bakmadığı, kendisinin de esasen ihtiyaç bulunmadığını söylediği teknik anlamdaki kıyas yerine, kıyası içermekle birlikte onu aşan ve içinde insanların maslahatını gözetme fikrini de taşıyan bu yaklaşımı alternatif olarak ortaya koymaktadır. Beyyine, akidlerde kastın rolü, akid hürriyeti, alacaklıların haklarının korunması, fuzûlînin tasarrufunun muteberliği gibi konular büyük ölçüde dinî-şer'î ahkâmın ruhunu anlama esprisiyle ele alınmıştır. İbn Kayyim bu esastan hareketle bazı nasların kayıtlanabileceğini öne sürer. Meselâ hayız görmekte olan kadının Kâbe'yi tavaf etmesini yasaklayan hadisin şeriatın usul ve kavâidiyle kayıtlanabileceğini söylemektedir (a.g.e., III, 21). Zaruret ve acz durumunda şâriin kelâmı onun şeriatının kavâid ve usulü ile takyit edilebilir, aynı şekilde imamların mutlak ifadeleri de onların kavâid ve usulü ile kayıtlanabilir (a.g.e., III, 30; usûlü'ş-şerîa ve kavâidü'ş-şer'

ifadelerinin kullanımları için bk. a.g.e., IV, 19; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 63, 128, 147-148, 201, 206).

Lafızların zâhirini aşıp özüne ve hakikatine inmenin gereğinden söz eden İbn Kayyim Zâhirîler'i eleştirir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 218; IV, 194). Çünkü lafızlar taabbüdî olmayıp anlamların vesileleridir. Bu bakımdan "fıkh" "fehm"den daha özel olup konuşanın maksadını anlamaktır. İbn Kayyim, lafızcı grupta yer alan Zâhirîler'in ve anlamcı grupta yer alan re'y ve kıyas ehlinin yanıldıkları noktalara işaretle, meselâ lafızcıların bazı içecekleri hamr (şarap) kapsamından çıkarmak suretiyle genel hükmü daralttıklarını ve anlamı eksilttiklerini, anlamcıların da iyne (îne) satımını âyetlerde ifade edilen ticaret kapsamına almakla ve tahlîl (hulle) meselesini âyette ifade edilen "başka bir koca" kapsamına dahil etmekle lafza taşıyacağının üstünde anlamlar yüklediklerini belirtir. Ancak İbn Kayyim bu hususta bir ayırıma giderek ibadetler alanında lafızlara, muâmelât ve akidlerde ise lafzın kendisine değil maksadına itibar etmenin gereğinden söz eder (a.g.e., I, 292). Zâhirîler'in anlayışının aksine İbn Kayyim'e göre akid ve şartlarda aslolan şâriin iptal ettikleri dışındakilerin sahih olmasıdır. İbadetlerde aslolan ise emredildiğine dair bir delil olmadıkça butlândır. İkisi arasındaki fark şudur: İbadet Allah'ın hakkı olduğu için Allah'a ancak elçilerinin diliyle emredilen şeylerle ibadet edilir. Akid, şart ve muameleler ise haram kılınmadıkça serbesttir (a.g.e., I, 338-349). İbn Teymiyye'nin, "Ruh ceset için ne ise niyet de amel için odur" sözü İbn Kayyim tarafından, "Kasıt akidlerin ruhu, niyet ise ibadetlerin ruhudur" şeklinde ifade edilmiştir. Mânaları dikkate alma anlayışının bir sonucu olarak tasarruflarda şekle ve lafzın dış anlamına bakılmayıp altında yatan anlamın dikkate alınması gerektiğini söyleyen İbn Kayyim, ribânın muamele diye adlandırılmasında olduğu gibi insanların haram şeylere nefse hoş gelen ve yadırganmayan isimler verdiklerinden yakınmakta ve Kur'an'ın anlaşılmasında olduğu gibi bu tür durumlarda da elbise konumundaki lafızlara değil anlamlara itibar etmek gerektiğini söylemektedir (Miftâḥu dâri's-saʿâde, I, 257-258).

İbn Kayyim'in örf ve maslahatı dikkate alma, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi konusundaki düşüncesi de anlamcılık özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Genel olarak âdet ve geleneklerin, içinde yaşanan çevrenin, hatta hava, toprak, elbise ve gıdanın ahlâk ve

davranışlar üzerinde etkisi bulunduğunu ifade eden İbn Kayyim’e göre insanlar babalarına benzediklerinden daha çok kendi zamanlarına benzerler. Bu sebeple fetva zaman, mekân, âdet ve durumların değişmesiyle değişir ve bunların hepsi Allah’ın dinindendir (a.g.e., II, 256-257; İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 3; IV, 201, 205). İbn Kayyim değişik vesilelerle örfün hakemliğine başvurmayı, örfün gerektirdiği görüşün alınmasını önermektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak insanların hallerinin değişmesinin ve bozulmasının uygun başka bir görüşle amel etmeyi gerektireceğini söylemiş, hatta zamanın değişmesi gerekçesiyle, “Bu

hükümler adamların adam olduğu zaman içindi, şimdi ise durum değişmiştir” (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 189-190) diyerek bazı hadislerle amel edilmeyebileceğini ima etmiştir. Bu anlayışı sebebiyle İbn Kayyim’in örfü hukukun kaynakları arasına sokma yolunda ciddi bir adım attığı söylenebilir (örfün önemine işaret eden ifadeleri için bk. a.g.e., s. 23, 88, 91, 114, 170, 189, 193). Ancak İbn Kayyim dinde hükmü belirlenmiş bulunan vâcipleri, haramları ve cezaları değişebilir hükümler ve örfün etkisi dışında tutmaya özen gösterir (İġā̱setü’l-lehfân, I, 330-334). Maslahat ve örf konusundaki yaklaşımları, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisi konusundaki görüşüne dair ipuçlarını içinde taşımaktadır. İbn Kayyim’in gelenekçilik yönü, salt korumacılık ve muhafazakârlık veya Selef’in uygulamalarını aynen almak değil, büyük ölçüde Selef’in verdiği hükümlerin mantığını kavrama ve onların gözettiği hedeflere öncelik verme çizgisinde geliştiği için onun gelenekçiliği hukukî görüşlerin zamana ve zemine göre değişebileceği anlayışına ters düşmez.

Maslahat ve örf ekseninde fetvanın değişmesi meselesiyle ilgili olarak İbn Kayyim’in siyâset-i şer‘iyye konusundaki görüşleri de dikkat çekicidir. Siyaset kavramının o dönemlerde yavaş yavaş alternatif hukukî düzenleme getirme temayülü gösterdiğini, bunun bir sebebinin de dinin aslından olmayan ve insanların ihtiyaçlarına cevap vermediği için değişmesi mümkün olan hükümlerin dinin mutlak ve genel hükümleri zannedilmesi olduğunu ifade eder. Siyaset konusunda orta yolcu bir tutum izleyen İbn Kayyim’e göre din kulların dünya ve âhiret maslahatlarını gerçekleştirme amacıyla gelmiş ve adaleti getirmiştir. Bu bakımdan âdil siyaset dinin kendisi sayılmasa bile bir cüzü ve dalıdır. İbn Kayyim’in siyaset için öngördüğü dine uygunluk şartı oldukça esnek ve geniş bir muhtevaya

sahiptir. Buna göre bunun sınırı, dinin doğrudan bildirdiğine uygunluk değil ona aykırı olmamaktır. Bu bakımdan vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber bir sünnet koymamış bile olsa insanların durumlarına uygun, toplumsal düzeni sağlayıcı kural ve tedbirler dine uygun siyaset çerçevesi içerisinde yer alır (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 4, 12-13, 103).

Haram kılmayı (tahrîm) "tahrîmü ukūbet" ve "tahrîmü sıyânet ve himâye" şeklinde ikiye ayıran ve Hz. Peygamber ile sahâbenin bazı uygulamalarını genel geçer sabit bağlayıcı hükümler olarak değil maslahat düşüncesine dayalı siyaset olarak değerlendiren İbn Kayyim, bu gibi hükümlerin maslahata göre verilmiş cüzi bir siyaset olduğu için zamanın değişmesiyle değişeceğini ileri sürmekte ve bu hükümleri genel geçer ve kıyamete kadar ümmeti bağlayıcı hükümler olarak değerlendirmenin, her ne kadar böyle düşünenler de mâzur ve me'cûr kabul edilse de doğru olmadığını söylemektedir. İbn Kayyim'in bu kapsamda değerlendirdiği sahâbe uygulamaları arasında Hz. Ömer'in bir lafızda üç talâkı sırf cezalandırma amacıyla geçerli sayması, ümmüveledin satımının yasaklığı, ifrad haccını öngörmesi, Osman'ın insanları Kur'an'ın yazılışında tek harf üzere toplaması ve Ali'nin Râfizî zındıkları yakması sayılabilir (a.g.e., s. 16-19; İġās̱etü'l-lehfân, I, 333, 336).

İbn Kayyim'in anlamı dikkate alan yaklaşım tarzının bir yansıması da fetva konusundaki gerçekçiliğidir. İlâhî emirlerin sosyal hayata sekte vermeyecek şekilde anlaşılması gerekir. Bunun için de meselenin özüne ve ruhuna inmeye çalışmalıdır. Cezalandırmada suçlunun durumunun dikkate alınması gerektiğini belirtmesi (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 244), nesep konusunda pek de mantıklı olmayan bazı görüşleri şâriin nesep bağını birleştirmeye aşırı arzulu olmasıyla izah etmesi (a.g.e., s. 201) ve zina isnadının ispatı konusunda şâriin daha sıkı davranmış olmasını bu suçun gizli kalmasını sağlama amacıyla açıklaması (a.g.e., s. 147) bu eğilimin izlerini taşır. Ona göre fakih "olan biten" ile "gereken" arasını uzlaştıran ve bunlar arasında uyum sağlayabilen kişidir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 220). Bunu sağlayabilmek için de müftünün hür ve serbest fikirli olması, herhangi bir mezhebe bağlanmaması ve nereye varırsa varsın gerçeğin tarafında yer alması gerekir.

Onun anlamcılık özelliğinin yansımalarından biri de sedd-i zerîa (zerâi) ve

hiyel konusundaki yaklaşımıdır. Sedd-i zerîa harama giden yolu kapatırken hiyel harama giden kapıyı açmaktadır; bundan dolayı da bu ikisi birbirinin zıddıdır. Sedd-i zerîanın önemini anlamak için ilim ve fıkıhtan biraz nasip almış olmak yeterlidir. İpeğin haram kılınması sedd-i zerîa kabilindendir. Bunun içindir ki normalde kadınlara mubah olan ipek ihtiyaç ve râcih maslahat sebebiyle erkekler için de mubah görülmüştür. Çünkü sedd-i zerîa için haram kılınan bir şey ihtiyaç ve üstün maslahat sebebiyle mubah olur. Ribe'l-fazlın ve haram vakitlerde nâfile namazın yasaklanması da sedd-i zerîa kabilindendir. Bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerken bunun üç talâk sayılmasının şer'î hukukun genel ilkelerine ve naslara aykırılık içermesi yanında bu uygulamanın başta tahlîl (hulle) uygulaması olmak üzere yol açtığı olumsuz sonuçları da göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Nitekim kendi döneminde de müslümanlar, bir lafızda üç talâkın geçerli kabul edilmesi ve bunun ardından yapılan hulle nikâhı sebebiyle o bölgede yaşayan hıristiyanlar tarafından ağır biçimde eleştiriliyor ve ayıplanıyordu. Bundan dolayı İbn Kayyim, bu konuda fıkıh doktrininde yerleşik genel kabulün eleştirisine ayrı bir önem vermiştir (muhallilin nikâhı ve bir lafızda üç talâk için bk. İġās̱etü'l-lehfân, I, 268-338).

İbnü'l-Kayyim'e göre hiyel dinin temel kuralları, hikmetleri ve öngördüğü maslahatlarla uyuşmadığı gibi müctehid imamların usulü ile de uyuşmaz. Hile, özü itibariyle çirkin olan bir şeyi ismen ve sûreten güzel gösterme çabası olduğuna göre hem sedd-i zerîa düşüncesine hem de münasebet ve müessir illet düşüncesine aykırıdır. Bu sebeple hileye kapı açanların, Zâhirîler'i lafzın anlamını görmeyip zâhirine bağlandıkları için suçlaması bir çelişkidir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 159, 178, 182, 183, 187, 188). Meselenin sosyopolitik yönüne çok az dokunmakla beraber onun bu konudaki genel gözlemi hiyelin müslümanların siyasî hayatını bozduğu yönündedir. Hiyeli reddetmesinin temel sebebi bunun helâli haram, haramı helâl yapmanın aleti olarak kullanılmasıdır. Hiyelin hukukî geçerliğine karşı çıkmasının temelinde onun hüsün-kubuh anlayışının etkisi de vardır. Yasaklanan şey bizzat mefsedettir ve çirkindir. Allah'ın onu yasaklaması ona ayrıca bir çirkinlik ilâve etmiştir. Dolayısıyla bu şeyin mahiyeti ve hakikati değişmemişken onun isim ve sûretinin değişmesi çirkin bir şeyin güzele dönüşmesini sağlamaz. Bununla birlikte bir hakkın ıskatını, bir helâlin tahrîmini veya bir haramın helâl kılınmasını içermeyen hile câizdir

ve böyle hileler sıkıntılı bir durumdan kurtulmaya yaradığı için “vücûhü’l-mehâric mine’l-madâyık” diye adlandırılabilir (a.g.e., III, 189; IV, 21-22).

Usul Görüşleri. Akıl ve vahiy arasında çatışma bulunmadığı noktasından yola çıkan İbn Kayyim hüsün-kubuh, dinî-şer‘î hükümlerin amacı ve peygambere ihtiyaç

gibi konulara nas merkezli bir açıklama getirir. Ona göre hüsün-kubuh meselesi ve peygambere ihtiyaç konusu dinin amacı konusuyla doğrudan bağlantılıdır. Dinin amacı bizâtihî Allah’ı tanıma (mârifetullah), O’nu sevme, O’na itaat etme ve yakınlaşmadır. İbn Kayyim, filozofların yaklaşımını tenkit ederken kullandığı üslûptan edinilen izlenimin aksine aklî hüsün ve kubhun varlığını kabul etmektedir. Fakat bunun, bazı Hanbelî usulcülerinin ona nisbet ettiği gibi (İbnü’n-Neccâr, I, 302) aklın tahsîn ve takbîh edeceği, vâcip ve haram kılacağı şeklinde anlaşılması zordur. Hüsün ve kubhun fiil için zâtî bir özellik olmasıyla fiilin zatından kaynaklanan bir özellik olması arasında fark gözeten İbn Kayyim birinci yaklaşımı savunur ve bunun zaman, mekân, ahval ve kişilerin değişmesiyle değişebileceğini ileri sürer (Miftâḥu dâri’s-saʿâde, I, 52). Allah mârufu emreder, münkeri nehyeder demek akıl ve fıtrata uygun olanı emreder, aykırı olanı yasaklar demektir. Mâruf akılların tanıdığı, fıtratların güzelliğini ikrar ettiği şeydir. Vahiy akıl ve fıtratta mezkûr olanı açıklayıcı, onaylayıcı ve hatırlatıcı olarak gelmiştir (a.g.e., II, 19-22). İyi kimse amellerin sadece iyi olanına ülfet sağlar. Bu ameller de güzelliği hususunda peygamberlerin tebliğiyle selim fıtratların birleştiği ve sahih akılların tezkiye ettiği amellerdir. Dolayısıyla bu amellerin güzelliği hususunda din, akıl ve fıtrat buluşmuş ve ittifak etmiş olmaktadır.

Özelde amellerin hüsün-kubuh açısından mertebeleri, genelde varlıkların hayır ve şer açısından mertebeleri üzerinde duran İbn Kayyim amelleri hâlis maslahat, hâlis mefsedet, râcih maslahat, râcih mefsedet ve ikisinin eşitliği şeklinde taksim ettikten sonra dinin ilk dördünü getireceğini, maslahat ve mefsedet yönleri eşit olan bir şeyi getirmeyeceğini söyler. Sırf maslahat ve sırf mefsedetin bulunup bulunmayacağı meselesinde ise hangi görüş alınırsa alınsın emredilenin maslahatının fazla olacağını söyleyerek uzlaşmacı bir tavır ortaya koyar. Ayrıca sırf maslahatla kastedilenin ne olduğunu belirlemek gerekir. Eğer sırf maslahat ile, mefsedetin bulaşmadığı, özünde

saf maslahat olan şey kastediliyorsa bunun varlığında kuşku yoktur. Eğer meşakkatin bulunmadığı kastediliyorsa böyle bir şey mevcut değildir (a.g.e., II, 25-27).

Şeriatta kıyasa aykırı bir şey bulunmadığını gösterme konusunda İbn Teymiyye'nin yaklaşımını devam ettiren İbn Kayyim değişik münasebetlerle şeriat naslarının mâkul olduğuna, akıl, fıtrat ve şer' uyumuna, Kur'an'ın mûcebi olan hükmün aynı zamanda fıtratın mûcebi ve aklın muktezâsı olduğuna dikkat çeker. Ona göre Allah ve Resulü kesinlikle, hissen veya aklen sünnetullahın bâtıllığı sonucuna götürecek hiçbir hüküm getirmemiştir. Bu bakımdan sarih akıl sarih vahye uygun olduğu için akılla vahiy çatışınca akıl takdim edilir demek hatadır. Ona göre âlemin fesadı re'yin vahye, hevânın akla takdim edilmesinden kaynaklanır. İbn Kayyim akıl-vahiy mutabakatı üzerinde önemle durmakla birlikte, "Nübüvvet âlemin ruhudur" diyerek (Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 179, 188) peygamberlere ihtiyacın zaruri oluşu konusunda titizlik göstermekte ve böylece aklı kontrol altına almayı ve sınırlamayı hedeflemektedir.

1. Kitap ve Sünnet. İbn Kayyim'e göre fıkhın kaynakları (usul) genel olarak Kitap, Sünnet ve birleştirici bir delille bu ikisinin anlam çerçevesine giren olmak üzere üçtür (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 191). Bu genel ifade, Ahmed b. Hanbel'in fetvalarını dayandırdığı asıllarda açılımını bulur. Buna göre usul, a) naslar (Kitap ve Sünnet), b) muhalifi bilinmeyen sahâbe fetvaları, c) farklı görüşlerin bulunması durumunda aralarından birinin seçilmesi, d) mürsel ve zayıf hadis, e) zaruret durumunda yani bunların yokluğunda kıyastır (a.g.e., I, 29). İbn Kayyim büyük ölçüde bu beş asla dayanmaktadır.

Bu sıralamada dikkat çeken bir husus, daha önce Şâfiî'de de görüldüğü üzere Kitap ve Sünnet arasında mertebe farkı gözetilmeksizin her ikisinin "naslar" başlığı altında birinci sırada gösterilmesi, diğer bir husus da icmâın isim ve sonraları kazandığı içerik olarak bu sıralamada yer almamasıdır. Bunun sebebi Ahmed b. Hanbel'in icmâ konusundaki farklı yaklaşımıdır. Ahmed b. Hanbel, insanların ihtilâf etmiş olabileceğini göz önünde bulundurup icmâ iddiasına genel olarak sıcak bakmamış ve muhalifi bilinmeyen görüşün icmâ olarak nitelendirilmesi görüşünün Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ebû Bekir el-Esam'dan çıktığını ifade edip, "İcmâ vardır" demektense, "Bu konuda hilâf bilmiyorum" demenin daha doğru olacağını

ileri sürmüştür. İbn Kayyim de müctehid imamların, baştan beri Kitap ve Sünnet'i icmâa takdim edegeldiklerini ve deliller sıralamasında icmâı üçüncü mertebeye koyduklarını, Kitap ve Sünnet varken icmâa gidilmeyeceğini ifade edip meçhul icmâ ile amel etmenin naslara muhalefet sonucunu doğuracağını söylerken bunu kastetmiş olmalıdır (a.g.e., II, 246-248). İbn Kayyim ve İbn Teymiyye, belki de yerli yersiz icmâ iddiasının yaygınlığını göz önüne alarak icmâın inkârının küfrü gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Onların böyle esnek ve yumuşak bir tavır takınmalarının arkasında, siyaseten verildiğini iddia ettikleri hükümler üzerinde gerçekleşmiş bulunan birtakım icmâlara aykırı görüş açıklamaları durumunda kendilerine yönelecek tenkitleri hafifletme amacının bulunduğu da düşünülebilir. Ancak İbn Kayyim, yukarıda belirtilen deliller hiyerarşisinde görüldüğü ve başka ifadelerinden de anlaşıldığı üzere (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 179) muhalifi bilinmeyen sahâbe sözlerini bir anlamda icmâ mertebesinde tutmakta, hatadan korunmuşluğun (ismet) belli bir grup için değil ümmetin toplamı için söz konusu olduğunu, yaygın şekilde bilinen hükümlerin icmâ olacağını (a.g.e., s. 198) dile getirerek icmâ konusunda yaygın anlayışa yakın bir konuma gelmektedir. Bununla beraber bir asırda sünneti bilen ve ona çağıran bir kimsenin bulunması durumunda o kimsenin hüccet, icmâ, sevâd-ı a'zam ve müminlerin yolu olacağını belirtmesi (İġās̱etü'l-lehfân, I, 70) onun farklı bir çizgide bulunduğunu göstermektedir.

İbn Kayyim'e göre Allah, Hz. Peygamber'e neyi kastettiğini açıklama yetkisi verdiği gibi ona kendi adına kendiliğinden hüküm koyma (teşrî') yetkisi de vermiştir. Resûl-i Ekrem, Allah'ın hâs ve âm ifadelerle kastettiği anlamı açıklamış, hüküm ve fetvaları da kitap kaynaklı ve ona uygun olmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in bütün kelâmı Allah adına yapılmış açıklamadır (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 70; İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 313). Kendisine teşrî' yetkisi tanındığı için Resûlullah Kur'an nassına ilâve hüküm koyabilir. Nitekim Selef'in ve Ehl-i sünnet'in temel özelliği, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen bir şeyi hiçbir insanın sözü sebebiyle terketmemesidir. Vahiy kaynaklı kabul edilen sünnet, a) münzel kitapların getirdiğine uygun sünnet, b) Allah'ın kitabını tefsir eden, Allah'ın muradını açıklayan ve mutlakını takyit eden sünnet, c) kitabın kaydetmediği bir hükmü içeren ve o hükmü ilk defa olarak açıklayan sünnet olmak üzere kitap karşısında üç konumda bulunur. Bu üç kısımdan herhangi birini

reddetmek câiz olmadığı gibi kitabın karşısında sünnetin dördüncü bir konumu

da yoktur. Dolayısıyla Kur'an'a aykırı ve onunla çelişkili olan sahih bir tek sünnet vârit olmamıştır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 307; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 72; Hz. Peygamber'in beyanını on kısımda değerlendirişi ve taksimin ayrıntıları için bk. İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 314-316). İbn Kayyim, hadisin kabulü konusunda sıkı şartlara başvurmayan geleneğin temsilcisi olduğunun bilinciyle ve iddialı bir şekilde kendilerinin bir re'y, kıyas veya şahsı taklit sebebiyle muhalefet ettiği sahih, sarih ve mensuh olmayan bir tek hadis bile gösterilemeyeceğini ileri sürer. Hatta hadise muhalefet endişesiyle ve Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımına uygun olarak teâruz durumunda farklı iki hadisin getirdiği iki hükmün ayrı ayrı sünnet olabileceğini iddia eder (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 330, 367; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 264).

İbn Kayyim özellikle Hanefî usulcülerce ortaya konulan, kitabın zâhirine veya usule (kıyas) aykırı olduğu gerekçesiyle ya da Kur'an'daki hükme ilâve getiren haber-i vâhidin Kur'an'daki hükmü neshetmiş olacağı, bunun için de amelden düşürülmesi gerektiği şeklinde sonradan oluşturulan bazı kurallar sebebiyle hadislerin reddine karşı çıkmaktadır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 316; II, 293, 294-307; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 72-74, 169). Deliller hiyerarşisinde zayıf hadisle amele yer vermekle birlikte bazı hadislere ilişkin tenkitleri bulunan İbn Kayyim (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 203; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 176, 177, 200, 213), hadisin umde olarak kullanılması ile istişhâd amacıyla kullanılması arasında fark gözetir ve isnadında zayıflıklar bulunan bazı hadisleri onlara dayanmak maksadıyla değil istişhâd maksadıyla zikrettiğini belirtir (İʿlâmü'l-muvaḳḳʿîn, I, 346, 348; İġās̱etü'l-lehfân, I, 156).

Bütün çabasını naslara itibarın yeniden tesisine harcayan İbn Kayyim, nasların -özellikle kendi zamanını kastederek-adına sikke basılan, hutbe okunan, fakat geçerli bir hükmü ve yetkisi olmayan âciz halife derecesine indirildiğini söyleyerek (İctimâʿu'l-cüyûş, s. 42) naslara hakkının verilmediğinden yakınır ve naslara hakkının verilmesi durumunda mevcut ihtilâfların çoğunun ortadan kalkacağını ileri sürer (Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 58). İbn Hazm'ın daha önce ifade ettiği gibi bütün âlimlerin görüşlerinin

Kitap ve Sünnet'e arzedilmesi gerektiği üzerinde durur (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 278) ve resulün getirdiklerine aykırı olan her türlü görüş ve uygulamaya karşı mücadelenin imanın gereği olduğunu ifade eder (a.g.e., I, 50). Ona göre bir lafzın Selef'in dilindeki kullanımıyla sonradan kavuştuğu terimsel anlamı arasındaki farka dikkat etmemek ve Kur'an'ı sonraki terminolojiye göre anlamak doğru değildir (meselâ nesh lafzı için bk. a.g.e., I, 35-36, 40, 90, 98; beyyine kavramı için bk. a.g.e., I, 98; mezhep imamlarının kerâhet kavramını tahrîm için kullanmaları hususunda bk. a.g.e., I, 39). Mezhebî iddialarla Kur'an yorumlanmaz ve lugat o iddialara hamledilmez (Zâdü'l-meʿâd, IV, 18). Bir mezhebi destekleme aşırılığı ve taassubu kişiyi sarih sahih sünnete karşı çıkmaya götürmemelidir (a.g.e., IV, 162). Aslolan delile, delilin gerektirdiğine uymaktır. İbn Kayyim delil sözüyle genel olarak Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve Arap dilini kastetmektedir (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 182).

Siyak-sibak ve Kur'an bütünlüğü mutlak surette dikkate alınmalıdır (a.g.e., s. 70-71, 162). Herhangi bir âyet Kur'an'ın genel esprisine ters düşen bir anlamda yorumlanamaz. Nasların zâhirine ve lafzına bağlı kalmayıp esnek ve genel anlamda yorumlanması gerektiğine işaret ederek bazı nasların nihaî belirleme değil temsil kabilinden olduğunu (İġās̱etü'l-lehfân, I, 104), yine cüz'î-hâs nübüvvet kelâmının küllî-âm kılınamayacağı gibi küllî-âm olanın da cüz'î-hâs kılınamayacağını belirtir (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 64).

2. Sahâbî Sözü. Sahâbenin ictihad yaparken bazan isabet, bazan hata edebileceğini, fakat her iki halde de ecir kazanacağını söylemekle birlikte İbn Kayyim'e göre sahâbîler ümmetin en fakihi, en âlimi ve dinî ahkâmın maksat ve hikmetlerini en iyi bilen kişilerdir. Sahâbenin bilgileriyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 175). İbn Kayyim, sahâbenin Hz. Peygamber hayatta iken verdiği fetvaları iki kategoride değerlendirir. Buna göre bir sahâbînin verdiği fetva eğer Hz. Peygamber'e ulaşmış ve Hz. Peygamber de o fetvayı ikrar etmişse o hüküm, sahâbenin fetvası olmak bakımından değil Hz. Peygamber'in ikrarı bakımından hüccet olur. İkinci olarak da sahâbîler Hz. Peygamber'den tebliğde bulunan kimse sıfatıyla fetva vermişlerdir ki bu durumda onlar taklit eden ve taklit edilen konumunda değil râvi konumundadır (a.g.e., II, 251). İbn Kayyim, mezhep

imamları ve âlimlerin çoğunluğunun sahâbe sözlerinin uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünde birleştiğini, sahâbî dışındakilerin taklidinin ise en fazla câiz sayılacağını belirtir (a.g.e., II, 262). Bununla birlikte, “Sahâbe ve tâbiînin rehberliğinden daha mükemmeli yoktur” diyerek (a.g.e., IV, 195) tâbiînin görüşlerini de bir anlamda sahâbe görüşleri mertebesine yükseltmesi ve Selef’in görüşlerine bazan isim sayarak, bazan “mezâhibü’s-Selef” diyerek sıkça atıfta bulunması (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 153) onun tâbiînin taklidine de sıcak baktığı, en azından karşı çıkmadığı şeklinde anlaşılabilir.

3. Kıyas. İbn Kayyim hükümlerin ta‘lîl edilmesinin, dolayısıyla kıyasın içinde yer alacağı kavramsal çerçeveyi oluşturma sadedinde halk ve emir (yaratma ve buyurma) kavramlarına özel bir önem atfeder. Yaratmanın da buyurmanın da kaynağı rabbin ilmi ve hikmetidir. İbn Kayyim emir kavramını, “Allah’ın açıklamak / göstermek üzere elçiler gönderip kitaplar indirdiği şeriat ve din” olarak ifade eder. Buyurmanın kaynağının rabbin hikmeti olarak belirtilmesi, nasların ta‘lîl edilebileceğini hissettirdiği gibi teşrî‘de maslahatın dikkate alınacağını da göstermektedir. İbn Kayyim ta‘lîl konusunda, Zâhirîler’in ve Eş‘arîler’in hilâfına İbn Teymiyye ve Necmeddin et-Tûfî gibi Allah’ın fiil ve emirlerinin illet, hikmet ve maslahata dayalı olduğunu kabul etmektedir (Miftâḥu dâri’s-sa‘âde, I, 522; Ṭarîḳu’l-hicreteyn, s. 154-157). Hükümlerde illet ve hikmetin dikkate alınması konusunda da orta yolu tutan İbn Kayyim, İbn Hazm ve taraftarlarının şâriin hükmü bağladığı anlamları ve hikmetleri dikkate alma kapısını kendi üzerlerine kapadıklarını ve bu yüzden ilimden büyük bir payı kaçırdıklarını, buna karşılık şâriin şehâdet etmediği illetleri ve kıyasların kapısını re’y ile açanların da birçok bâtıla saplandıklarını ve birçok gerçeği kaçırdıklarını ifade ettikten sonra bu iki grubun ifrat ve tefrit içinde olduğunu söylemektedir (eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 120-121, 214). İbn Kayyim’in ta‘lîlde hikmet ve maslahatın dikkate alınmasına sıcak baktığı hususu, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisini maslahat ve siyaset temelinde incelemesinde görülmektedir.

İbn Kayyim kıyas konusunu, nasların bütün olayların hükümlerini içerip içermediğine ilişkin teorik tartışma ile bağlantılı kılmış ve Sünnî usulcülerin çoğunluğu tarafından da ifade edilen “nasların sayılı ve sınırlı, olayların ise

sınırsız olduğu, dolayısıyla sınırlının sınırsızı içermesinin imkânsız olduğu” şeklindeki anlayışa

karşı çıkmıştır. İbn Kayyim’e göre bu gerekçe birkaç yönden geçersizdir. Öncelikle tek tek fertleri sınırsız şeylerin türler haline getirilerek sınırlandırılması mümkündür ve bu türlerin hükümleri belirtildiği vakit bu türler içinde yer alan sonsuz sayıdaki fertlerin hükümleri de belirtilmiş olur. İkinci olarak fiillerin, hatta arazların türleri sınırlıdır. Meselâ akrabalar evlenilmesi mubah olan ve olmayan diye iki türe ayrılır. Yine abdesti bozan şeyler belli bir sayı ile sınırlandırılabilir ki bu durumda geri kalan hallerin abdesti bozmayacağı anlaşılmış olur. Ayrıca beyan konusundaki bütün kusurlarına rağmen mezhep mensupları, kendi mezheplerine göre helâl veya haram olan şeyleri kuşatan toplayıcı genel kurallar koyarak mezheplerini belirleyebiliyorlar da Allah ve cevâmiu’l-kelim olan peygamber mi helâlleri ve haramları ifade edemiyor? Meselâ Hz. Peygamber’in, “Sarhoş edici olan her şey haramdır” sözü, hangi bitki veya maddeden yapılmış olursa olsun sarhoş edici olan her şeyi içine alır; dolayısıyla sarhoş edici özellikteki içeceklerin haramlığına hükmetmek için kıyasa gerek yoktur. Bu sebeple kıyas, şahit ve tâbi konumunda olup nasların delâlet etmediği hiçbir hükmü müstakillen ispat etmez.

İbn Kayyim, nasların bütün olayları kuşatıp kuşatmadığına ilişkin bu temel teorik görüş ayrılığının daha alt bir alan olan kıyas konusuna da aynı şekilde yansıdığını ve kıyas hususunda üç farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtir. Bir grup kıyası bütünüyle inkâr etmiş, bir grup onu kabul etmekle birlikte hikmeti, ta‘lîli ve uygun anlamları inkâr etmiş, bir grup da nasların bütün olayları içermediğini ve bazı hükümleri kıyasa havale ettiğini ileri sürmüştür. Bu üçüncü grubun aşırıları hükümlerin büyük çoğunluğunun kıyas yoluyla belirleneceğini, ılımlıları ise başka türlü belirleme imkânı olmayan birçok hükmün kıyas yoluyla belirleneceğini söylemiştir. Her üç yaklaşımın da tutarsızlık, çelişki ve bozukluk içerdiğine temas eden İbn Kayyim doğru görüşün bunlar dışında olduğunu söyler. Ona göre bu konudaki doğru görüş, nasların bütün olayların hükümlerini içine aldığı şekildedir. Allah ve elçisi insanları herhangi bir re’y veya kıyasa havale etmemiş, aksine bütün hükümleri açıklamışlardır. Dolayısıyla naslar bütün hükümlere yeter. Sahih kıyas da haktır ve naslara uygundur.

Bu üç gruptan her biri, gerçeğe giden yollardan birini kendisine kapadığı için başka bir yolu kapasitesinin üzerinde genişletmeye mecbur kalmıştır. Kıyası inkâr edenler temsil ve ta‘lîlin, maslahat ve hikmetlere itibarın kapısını kapadıkları için nasların zâhirlerini ve istishâbı genişletmek zorunda kalmış ve bu ikisine ihtiyaçtan fazla yük vurmuşlardır. Bunlar nastan bir hüküm anladıklarında sadece o hükmü ispat etmiş ve arkasında bulunan anlama önem vermemişlerdir. Nastan bir hüküm anlayamadıkları durumlarda ise o nassı bırakıp istishâba yönelmişlerdir. Her ne kadar naslara önem verme, onları koruma ve üstün tutma re'y, kıyas ve taklidi nassın önüne geçirmeme, kıyas ehlinin tutarsızlıklarını gösterme gibi hususlardaki tavırları güzel ise de bunlar dört noktada hata etmiştir. 1. Sahih kıyası inkâr etmeleri. 2. Delâleti sadece lafzın zâhirine hasredip nassın ima, tenbih, işaret ve muhataplar nezdindeki örfünü dikkate almadıkları için nasları anlamada kusurlu davranmaları. 3. İstishâba gereğinden fazla yük yüklemeleri ve nakledici delil olmadığı gerekçesiyle istishâbın gerektirdiği hükme kesin gözüyle bakmaları. Halbuki bir şeyi bilmemek o şeyin yokluğunu bilmek anlamına gelmez. 4. Müslümanların akid, şart ve muamelelerinin sıhhat yönünde bir delil olmadıkça butlâna hamledileceğine -istishâb yoluyla-kanaat getirmeleri (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 338-349). İbn Kayyim, isim vermemekle birlikte kıyası inkâr edenlere ilişkin olarak söylediklerinde öncelikle İbn Hazm'ı kastetmekte ve kıyas bahsinde bir anlamda İbn Hazm ile kıyası benimseyen yaygın Sünnî görüşün arasında bir denge ve uzlaşma noktası bulmaya çalışmaktadır.

İbn Kayyim, re'y ve kıyas ehlinin naslara itina göstermediği ve nasların hükümlere yeterli ve şâmil olduğuna kanaat getirmediği için re'y ve kıyas yollarını genişlettiğini, kıyâsü'ş-şebehi kabul ettiğini, şâriin dikkate alıp almadığı bilinmeyen vasıflara hüküm bağladığını ve yine şâriin hükme gerekçe yapıp yapmadığı bilinmeyen birtakım illetler istinbat ettiğini söylemiş ve sonuçta nasların birçoğu ile kıyas arasında teâruz bulunduğunu ifade durumunda kaldığını, bazan nasları kıyasa, bazan da kıyası naslara takdim ederek kararsız bir çizgi takip ettiğini ve bunun bir sonucu olarak da birçok hükmün kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu savunmak zorunda kaldığını ileri sürmüştür. Bunlar beş yönden hata etmiştir. a) Nasların bütün olayları açıklamaya yetmeyeceğine kanaat getirmeleri. b) Birçok nassa re'y ve kıyas ile muâraza etmeleri. c) Şeriat hükümlerinin birçoğunun kıyas ve mîzana (adl) aykırı olduğuna kanaat getirmeleri. d) Bir yandan şâriin itibar

edip etmediği bilinmeyen birtakım vasıf ve illetlere itibar ederken öte yandan şâriin itibar ettiği birtakım vasıf ve illetleri ilga etmeleri. e) Bizzat kıyas hususunda çelişkiye düşmeleri (a.g.e., I, 349-350).

Kıyasa ilişkin mevcut görüşleri tenkit ettikten sonra İbn Kayyim bu konuda kendi görüşünü üç maddede ortaya koymaktadır. 1. Naslar hükümler için yeterli olup re'y ve kıyasa başvurmaya gerek bırakmamaktadır. 2. Nas varken re'y, kıyas ve ictihad bâtıldır. 3. Şeriatın bütün hükümleri sahih kıyasa uygundur ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler arasında mîzana ve sahih kıyasa aykırı hiçbir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre naslar insanları asla kıyasa muhtaç bırakmamıştır ve nasta her türlü re'y, kıyas, siyaset ve istihsandan müstağni kılacak yeterlilik ve zenginlik vardır. Fakat nasların yeterliliği Allah'ın kuluna vereceği anlama yeteneği şartına bağlıdır (a.g.e., I, 267-268, 350). Nasların delâleti hakikî delâlet ve izâfî delâlet olmak üzere iki kısımdır. Hakikî delâlet konuşanın kastına ve iradesine tâbidir ve bu delâlet değişme göstermez. İzâfî delâlet ise işitenin anlayış, kavrayış, sağlam düşünüş ve zihin berraklığına ve bunun yanında lafızları ve lafızların mertebelerini bilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu delâlet, işitenlerin anılan hususlardaki farklılığına göre değişiklik gösterir.

İbn Kayyim, kıyas konusunda Zâhirîler'i ve re'y ehlini aşırı olarak niteleyip kendisinin orta yolu tercih ettiğini belirterek kıyas karşıtlarının üslûbuyla re'y ehlini ve yer yer Şâfiîler'i ve Hanbelîler'i tenkit etse de (a.g.e., I, 222) her şeyin hükmünün naslarda bulunduğu anlayışı ve bu görüşün temellendirilmesi konusunda kendisiyle öteki usulcüler arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü onlar da her şeyin hükmünün naslarda bulunduğunu, fakat bazı hükümlerin lafız, bazılarının ise anlam olarak bulunduğunu ve kıyasın anlam olarak naslarda mevcut hükümlerin anlaşılmasının yolu olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kayyim bu yaklaşımıyla bir anlamda, usulcülerin teknik kıyasına veya daha doğru bir ifadeyle nasları gerek tek tek gerekse birbirine ekleyerek gereği gibi değerlendirmeden önce kıyasa başvurmalarına karşı çıkmış olmaktadır.

Prensip olarak hikmet ve maslahata riayeti kabul ettiği için İbn Kayyim genel

anlamda kıyas yanında istihsan ve istislâha da sıcak bakmaktadır. İstishâb ve önceki şeriatlar konusunda öteki usulcülerden pek farkı yoktur. İstishâbın berâet-i asliyye istishâbı, aksi sabit oluncaya kadar şer‘î hükmü ortaya koyan vasfın istishâbı ve tartışma konusunda icmâ istishâbı olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra birinci tür istishâbın, Hanefîler’e göre bir durumun devam ettiğini göstermeye değil “def”e uygun, Mâlikîler’in, Şâfiîler’in ve Hanbelîler’in çoğunluğuna göre ise bir durumun devam ettiğini göstermeye uygun olduğunu, ikinci tür istishâbın hüccet olduğu konusunda pek ihtilâf bulunmadığını ve üçüncü tür istihâbın hüccet olup olmadığının ise tartışmalı olduğunu söyler (a.g.e., I, 339-344; kıyas berâet-i asliyye için bk. a.g.e., I, 261). Ayrıca önceki şeriatlar konusunda dört imamın olumlu kanaatini zikreder.

İbn Kayyim Medine ehlinin amelinin hüccet olamayacağı görüşündedir. Çünkü amel, sünneti belirlemenin ölçüsü değil tam aksine sünnet ameli belirlemenin ölçüsüdür; dolayısıyla sünnet hangi ameli destekliyorsa o amel muteberdir. Öte yandan muhalefet edilemeyecek olan amel, bir beldede oturan bir grup sahâbînin ameli olmayıp sahâbenin bütününün amelidir (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, II, 380-396).

4. İctihad ve Taklid. İbn Kayyim, taklid karşıtlığının ve serbest ictihad düşüncesine sahip olmasının bir sonucu olarak ictihad kapısının kapanmasını kabul etmez. İctihad kapısının kapanması anlamına gelen, belli bir dönem veya belli kişilerden sonra o zamana kadarki mevcut görüşler arasında seçim yapmanın câiz olmadığı şeklindeki anlayışları zikrederek bunları şiddetle eleştirir (a.g.e., II, 275-277). Fakat fürû-i fıkıh ve Arapça bilgisi olmayan ve usulcülerin kurallarını bilmeyen kişi için ictihad ehliyeti asgari düzeyde dahi gerçekleşmiş olmayacağı için bu kişilerin doğrudan hadislerden hüküm çıkarmaları, fetva vermeleri ve onunla amel etmeleri uygun değildir. Bunların bilenlere sorması gerekir (a.g.e., IV, 235-236, 239). İhtiyaç anında ve o konuyu bilen bir âlimin bulunmaması durumunda ise taklit yoluyla fetva vermek câizdir (a.g.e., I, 45-46; IV, 198).

İbn Kayyim’e göre ilim ehlinin yolu âlimlerin görüşlerini araştırıp zaptetmek, üzerinde düşünmek ve bunları Kur’an, sabit sünnet ve Hulefâ-yi Râşidîn’in görüşlerine arzetmek, bunlara uygun düşenleri almak, aykırı olanlara iltifat etmemektir. Durumu açıklığa kavuşmayan görüşlere gelince,

bunlar sonuçta uymanın vâcip değil câiz olduğu ictihadî meseleler kapsamındadır. Kimseyi bu görüşle ilzam etmeksizin ve bunun hak, ötekilerin bâtıl olduğunu söylemeksizin buna uymak câizdir. Mukallitler ise bu yolu tersine çevirerek Allah'ın kitabını, elçisinin sünnetini ve elçinin halife ve arkadaşlarının görüşlerini taklit ettikleri kişinin görüşlerine arzetmişler, uydukları kişinin sözüne uygun olanları almışlar, ötekileri almamak için çareler uydurmuşlardır (a.g.e., II, 226-228; el-Fürûsiyye, s. 342-343). Halbuki müctehid imamların görüşleri suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm gibidir. Mukallitler ise müctehidlerin görüşlerini öne alarak Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerini suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm menzilesine indirmişler ve su varken teyemmüm etmişlerdir. Daha sonra gelenler ise büsbütün ileri giderek müftü ve hâkimin karşılaştığı olayda Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerine bakmasının câiz olmadığını, uydukları ve taklit ettikleri kişinin sözüne başvurması gerektiğini söylemişlerdir. IV. (X.) yüzyıldan sonra bir adamın peşine düşüp onun fetvalarını şâriin nasları yerine koymak, hatta nasların önüne alıp onu taklitle yetinmek âdeti ortaya çıkmıştır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 248-263).

Muayyen bir mezhebe intisap etmek gerekli değildir. Devlet başkanının kadıya belli bir mezhebe göre hükmetmesi şartını koşması durumunda bu şart geçersizdir. Bir mezhebe mensup müctehid, başka bir imamın görüşünü bir delil sebebiyle tercihe daha uygun bulmuşsa bu görüşü kendi imamının usulüne göre tahrîc ederek bununla fetva verebilir (a.g.e., III, 283-284; IV, 185, 238, 261-263). Müftü, bir meselede başkasının mezhebinin kendisinin taklit ettiği mezhepten daha üstün ve delil bakımından daha sahih olduğunu bile bile kendi mezhebine göre fetva vermekten kaçınmalıdır. Müftüye herhangi bir imamın görüşü sorulmuşsa onun görüşünün ne olduğunu söylemesi gerekir. Eğer kendi ictihadı sonucunda ulaştığı hükmün -Allah'ın hükmünün-ne olduğu sorulmuşsa bu takdirde müftü, ister kendi imamına isterse başkalarına ait olsun mevcut görüşler arasında hangisi kendince üstün, Kitap ve Sünnet'e daha yakın ise o görüşle fetva vermelidir (a.g.e., IV, 177, 236). Müftünün, hakkında Allah'tan veya resulünden bir nas bulamadığı bir konuda ictihadının ulaştığı sonucu, "Allah bunu vâcip kılmıştır, haram kılmıştır, mubah kılmıştır veya Allah'ın hükmü budur" diye ortaya koyması câiz olmaz (a.g.e., I, 39, 43-44; II, 230). İbn Kayyim'in bu yaklaşımı, İbn Hazm'ın kıyas, istihsan ve taklit yoluyla ulaşılan hükmün Allah ve resulüne isnadının haram olduğu (İbn Hazm, VI, 152) görüşüne

göre daha mutedil görülebilir.

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'i Ehl-i sünnet'in imamı şeklinde tavsif ederek ona diğer imamlara göre daha öncelikli bir yer verip onun dayandığı esasları ölçü kabul etmekle birlikte mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkar (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 156, 246, 248) ve yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini tercih eder (a.g.e., s. 31, 51, 192, 235). Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasında da seçmeci davranmış, ona atfedilen bazı fikirlerin onun usul ve görüşüne uygun düşmediğini ileri sürmüş (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 310, 319), bazı görüşlerini de mezhep gereği değil salt yorum olarak değerlendirmiştir (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 293). Bu kadar serbest ve seçmeci davrandığı halde Hanbelî mezhebi içinde kalabilmesinde, Ahmed b. Hanbel'den bir konuda birkaç farklı görüş rivayet edilmesinin sağladığı rahatlığın da rolü bulunmaktadır.

Eserleri. İbnü'l-Cevzî, daha kalıcı olduğu düşüncesiyle telifi öğretime tercih ederken İbn Kayyim ikisini bir arada yürütmeye çalışmıştır. Kitap telifi konusunda Ahmed b. Hanbel'in olumsuz tavrını, Kitap ve Sünnet'le meşguliyetten ve onların savunmasını yapmaktan uzaklaşma gerekçesiyle açıkladıktan sonra Kitap ve Sünnet'e aykırı re'y ve mezhepleri iptale dair kitap yazmada bir sakınca bulunmadığını, hatta bunun yerine göre vâcip, yerine göre müstehap ve yerine göre mubah olduğunu belirtmiştir (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 255-256). Herhangi bir ilimde otorite sayılmasa da kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıhta derinleşmiş olduğu belirtilen İbn Kayyim'in kaynaklarda 100'e yakın eserinin adı geçmekte olup bunların önemli bir kısmı, gerek onun ilginç kişiliği gerekse Hanbelî mezhebinin tarihî birikimini gün ışığına çıkarma yönünde çağımızdaki bazı resmî politikalar ve finans desteği sayesinde neşredilme imkânı bulmuştur. Geri kalan eserlerinin çok azının yazma nüshası mevcut olup büyük çoğunluğu ise sadece ismen bilinebilmektedir. İbn Teymiyye'nin aksine tasavvuftan daha fazla etkilendiği ve ona nisbetle daha az polemikçi

olduğu, bu bakımdan da İbn Teymiyye'nin nisbeten kuru, İbn Kayyim'in ise açık ve akıcı bir üslûba sahip olduğu söylenebilir. Kendisinin de belirttiği gibi (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 232) eserlerinde konudan konuya atlama, konu dışına çıkma veya istitrâd fazladır. Buna bağlı olarak sorulan sorulara çok geniş cevaplar vermektedir. Eserlerinde tekrarların fazla oluşunu İbn

Kayyim’in vâizliğine ve çok eser yazmış olmasına bağlamak mümkündür. Onun hemen bütün kitapları, bir mezhebin görüşlerini savunma veya öne çıkarma düşüncesi güdülmediği izlenimi verecek şekilde mukayeseli tarzda yazılmış ansiklopedik eserlerdir. Selef’in dediğine aykırı olmamak şartıyla her görüşe açık olan İbn Kayyim’in konulara yaklaşımında objektifliğin hâkim olduğu söylenebilir. Ele aldığı bir konudaki görüşleri gerekçeleriyle birlikte zikrederek tartıştıktan sonra tercihini açıkça belirttiği gibi bazan tercihi okuyucuya bırakır (a.g.e., s. 151). Kişilere değil delile itibar ettiği için delilin desteklediği görüşü almaktan kaçınmaz. Bu bakımdan teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan kişilerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir (meselâ bk. İġās̱etü’l-lehfân, I ,104). İbn Kayyim’in eserlerinin tesbiti ve adlandırması konusunda bazı karışıklıklar bulunmakta, bu durum biraz da eserlerinin yoğun bir ilgiye mazhar olmasından ve bu eserlerden seçme ve derlemelerin değişik isimler altında yayımlanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kayyim’in bir eserini yazarken diğer eserlerinden sık sık alıntılar yapması da bunda etkili olmuştur. Bazı eserleri farklı adlarla birçok defa, bazan da eserlerinin çeşitli bölümleri müstakil olarak neşredilmiştir.

A) Akaid. 1. el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye* (el-Kâfiyetü’ş-şâfiye fi’l-intiṣâr li’l-fırḳati’n-nâciye, el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye fi’s-sünne). Ehl-i sünnet ve’l-cemâat akaidine, özellikle sıfatlar konusuna dair yaklaşık 3000 beyit ihtiva eden ve üzerinde birçok çalışma yapılan eserin çeşitli baskıları vardır (İstanbul 1318; Kahire 1319, 1344; Cidde 1415/1995; nşr. Abdullah b. Muhammed el-Umeyr, Riyad 1416/1996). 2. eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-münezzele ʿale’l-Cehmiyye ve’l-Muʿaṭṭıla (eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-mürsele). İġās̱etü’l-lehfân’da atıfta bulunulan (I, 45; II, 114) eser Selef akaidine dairdir. Eserin İbnü’l-Mevsılî tarafından yapılan ihtisarı basılmış (Kahire 1348, 1380; nşr. Seyyid İbrâhim, Kahire 1412/1992; I-II, Mekke 1348-1349; nşr. Rıdvân Câmiʿ Rıdvân, I-II, Mekke 1415/1994), mevcut kısmı da Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (I-IV, Riyad 1408/1988). 3. İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye ʿalâ ġazvi’l-Muʿaṭṭıla ve’l-Cehmiyye (Amritsar 1314; Kahire 1351, 1401; Beyrut 1404/1984, 1408/1988; nşr. Avvâd Abdullah el-Muʿtik, Riyad 1408/1988, 1415/1995; nşr. Ebû Hafs Seyyid b. İbrâhim, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). Büyük ölçüde İbn Teymiyye’nin el-Fetva’l-Ḥameviyyetü’l-kübrâ’sından esinlendiği ileri sürülen bu eser (Ahmed Mâhir

el-Bakarî, s. 118-119), Allah’a nisbet edilen ve eskiden beri kelâmcılar arasında tartışma konusu yapılan istivâ sıfatına dairdir. Eserde istivânın anlamıyla ilgili olarak dilcilerin, kelâmcıların, müfessirlerin, hadisçilerin, sûfîlerin ve şairlerin ifadeleri derlenmiştir. 4. Ḥâdi’l-ervâḥ* ilâ bilâdi’l-efrâḥ. eṣ-Ṣavâʿiḳ’tan sonra yazılan eser, cennetin halen mevcut olduğunu ispat etmek ve cennetin mahiyetiyle orada yaşanacak hayata ilişkin bilgiler vermek üzere telif edilmiş, bundan dolayı müellif tarafından “Sıfâtü’l-cenne” ve “Vasfü’l-cenne” olarak da adlandırılmıştır. Eserin çeşitli baskıları vardır (Kahire 1325; nşr. Mahmûd Hasan Rebî‘, Kahire 1357; nşr. Abdullah es-Seyyid Subh elMedenî, Kahire 1398/1977; nşr. Abdüllatîf Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1987; nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Mestû, Beyrut 1411/1991; nşr. Ali eş-Şûrbâcî, Beyrut 1412/1992; nşr. İsâmüddin Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Dımaşk-Riyad 1414/1993; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut-Riyad 1414/1994). 5. er-Rûḥ*. Eserde ağırlıklı olarak rüya, ölümle kıyamet arasındaki süre, kabir hayatı ve ruh konusu ele alınır (Haydarâbâd 1318; Hint 1381, 1386; Dımaşk 1980; nşr. Abdülfettâh Mahmûd Ömer, Amman 1985; nşr. Âdil Abdülmün‘im Ebü’l-Abbas, Kahire 1989). 6. er-Rûḥ ve’n-nefs. İbn Kayyim’in bazı eserlerinde er-Rûḥ ve’n-nefs ve Maʿrifetü’r-rûḥ ve’n-nefs adıyla atıfta bulunduğu bu kitap (Miftâḥu dâri’s-saʿâde, s. 496) er-Rûḥ’tan daha geniş kapsamlı ayrı bir eser olmalıdır (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 258-259). 7. Miftâḥu dâri’s-saʿâde ve menşûru velâyeti’l-ʿilm (elviyeti’l-ʿilm) ve’l-irâde (Kahire 1323; nşr. Mahmûd Hasan er-Rebî‘, Kahire 1358; I-II, Kahire 1955; nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî - İsâm Fâris el-Harestânî,

I-II, Beyrut 1994; nşr. Seyyid İbrâhim - Ali Muhammed, Kahire 1414/1994). İbn Kayyim, Medâricü’s-sâlikîn’den sonra ve Mekke’de bulunduğu sırada kaleme aldığı eserde esas olarak sırât-ı müstakîme kendileriyle ulaşılabilir dediği ilim ve irade üzerinde duracağını belirtmiş, fakat burada sadece ilim üzerinde durmuş, irade ve muhabbet dediği ikinci aslı Ravżatü’l-muḥibbîn adlı eserinde yazmıştır. Müellif Hz. Âdem’in yeryüzüne indirilmesindeki sırlar, Hz. Peygamber’in kulpeygamber olmayı seçmesi, yaratılışın amacı gibi konulardan bahsettiği bir girişten sonra ilim, ilmin fazileti, ilme olan ihtiyaç ve ilim ehlinin şerefi; yaratıcıyı ispat yolları, Allah’ın yaratıştaki ve teşrî‘deki hikmeti, şeriata olan ihtiyaç; nübüvvetin bilinmesi ve nübüvvete olan ihtiyaç; hüsün-kubuh ve maslahat-mefsedet;

ilm-i nücûm, falcılık, uğur, uğursuzluk gibi çok değişik konulardan bahsetmektedir. Eserin büyük ölçüde, Câhiz’e nisbet edilen ed-Delâʾil ve’l-iʿtibâr adlı kitaptan iktibas edildiği iddiası (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 169) araştırılmaya muhtaçtır. 8. Şifâʾü’l-ʿalîl fî mesâʾili’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader ve’l-ḥikme ve’t-taʿlîl (Kahire 1323, 1975, 1994; Tâif 1970; Beyrut 1409/1988). 9. Hidâyetü’l-ḥayârâ* fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ (Kahire 1322 [el-Fârıḳ beyne’l-maḫlûḳ ve’l-ḫâliḳ’ın kenarında], 1333; Mekke 1387 [el-Câmiʿu’l-ferîd içinde]; Medine 1396/1976; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, Beyrut 1980; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1398, 1399, 1402, 1407; nşr. Mustafa Ebü’n-Nasr eş-Şelebî, Cidde 1988; nşr. Muhammed Ali Ebü’l-Abbas, Kahire 1990). Muhammed eş-Şeyh Ahmed Mahmûd el-Hâc eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (1406, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 10. Şerḥu es-mâʾi’llâhi’l-ḥüsnâ. İbn Receb bu isimde bir eseri İbn Kayyim’e nisbet etmiş (ez-Zeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, II, 450), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Kayyim’in esmâ-i hüsnâ konusundaki görüşlerini bir araya getirerek et-Taḳrîb li-ʿulûmi İbni’l-Ḳayyim adlı kitabına dercetmiştir. 11. el-Kebâʾir. Abdullah b. Cârullah’ın el-Beyânü’l-maṭlûb li-kebâʾiri’ẕ-ẕünûb adıyla neşrettiği eser (Mekke 1408/1988; Riyad 1414/1994) Zehebî ve İbn Kayyim’in bu isimdeki risâlelerinin özeti ve derlemesi niteliğindedir.

B) Ahlâk ve Tasavvuf. 1. Medâricü’s-sâlikîn (beyne menâzili “iyyâke naʿbüdü ve iyyâke nesteʿîn”). Birçok baskısı bulunan (Mısır 1334, 1375; nşr. M. Kemâl Ca‘fer, Kahire 1980; Kahire 1983; Cidde 1989) ve Henri Laoust’un Hanbelî mezhebinde mistik literatürün şaheseri olarak nitelendirdiği eser Hâce Abdullah-ı Herevî’nin Menâzilü’s-sâʾirîn adlı kitabının şerhidir (bk. MENÂZİLÜ’s-SÂİRÎN). 2. İġās̱etü’l-lehfân min meṣâyidi’ş-şeyṭân (Kahire 1320; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1357; nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1961; nşr. Muhammed Afîfî, Beyrut-Riyad 1407/1987; nşr. Beşîr Mahmûd Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). el-İġās̱etü’l-kübrâ adıyla da bilinen eserde, İbn Kayyim’in toplumsal ıslahat projesinin ana mesajlarını hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde özetlediği, şeytanın tuzağı olarak adlandırılabilecek her türlü inanış ve davranış bozukluğundan kurtulabilmek için Selefî anlayışı, Kur’an’ın ruhuna ve Hz. Peygamber’in sünnetine dönüşü önerdiği görülür. Müellifin önemli eserlerinden biri kabul edilen İġās̱etü’l-lehfân, bu çizgide yer alan ileri dönem literatürü için de sıkça başvurulan bir kaynak olmuş,

eserin bazı bölümleri risâleler halinde ayrıca neşredilmiştir. İġās̱etü'l-lehfân'da yaklaşık elli sayfalık bir bölümün Semev'el el-Mağribî'nin Bez̠lü'l-mechûd fî ifhâmi'l-yehûd adlı eserinden aynen iktibas edildiği iddia edilmektedir (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 170; eserin önemine ilişkin bir değerlendirme için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 2-5). Eseri Şeyh Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn Muḫtaṣaru İġās̱eti'l-lehfân (Riyad 1392/1972, 1409/1989), Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî Meṣâyidü'ş-şeyṭân ve z̠emmü'l-hevâ' (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemel, Kahire 1983) adıyla ihtisar etmiş, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Eserî Mevâridü'l-emân (Riyad 1415/1995) ve Nûr Saîd Sübülü'l-ḫalâṣ min vesvâsi'l-ḫannâs (Beyrut 1992) adıyla birer seçme yapmışlardır. 3. Ṭarîḳu'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn (Kahire 1320,

İġās̱etü'l-lehfân kenarında, 1357; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1394; Beyrut 1982; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Katar, ts.; nşr. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Demmâm 1988; Kahire 1988; nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî, Beyrut 1993). Seferü'l-hicreteyn ve ṭarîḳu's-sa'âdeteyn adıyla da anılan eserde (Safedî, II, 271) Allah'a ve Hz. Peygamber'e hicretin mânası ve çeşitli yönleri, havf ve recâ, zevk ve muhabbet gibi konular ele alınır. Müellif bu eserinin anlam ve tür bakımından alışılmışın dışında, amacı bakımından ise hayli dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir (s. 25). Eserin İnnî Muhâcirün ilâ rabbî adıyla bir muhtasarı da neşredilmiştir (Kahire 1987). 4. Ravżatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâḳīn (Kahire 1357; nşr. Ahmed Ubeyd, Kahire 1375; nşr. Sâbir Yûsuf, Beyrut 1982; Halep 1397/1977; Mekke 1397/1977; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1988; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1410/1990; Riyad 1417/1996). Sevgiye dair olup bu alanda yazılmış eserlerin bir özeti gibidir. İbn Hazm'dan nakilde bulunmasından ve onun bazı görüşlerini tartışmasından hareketle İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'sini gördüğü ve ondan etkilendiği sonucu çıkarılmaktadır. Tâhir Ahmed Mekkî'ye göre İbn Kayyim, İbn Hazm'ın sevgiye dair görüşlerini dinî bir biçim vererek âdeta bir vâiz üslûbuyla nakletmiştir (Dirâsât 'an İbn Ḥazm ve Kitâbihî Ṭavḳı'l-ḥamâme, s. 336-341; eserle ilgili değerlendirme için ayrıca bk. Abdul Karim Germanus, IC, XXVI [1952], s. 91-112). Bu eserden seçmeler ve bazı bölümler değişik isimler altında küçük risâleler halinde yayımlanmıştır (Allah yetecellâ ḍâḥiken, nşr. Ahmed İbrâhim Hızır, Cidde 1415/1995; Z̠emmü'l-hevâ' ve'ttibâ'uhû, nşr. Ali Hasan Abdülhamîd, Amman 1988). 5.

el-Kelimü’ṭ-ṭayyib ve’l-ʿamelü’ṣ-ṣâliḥ. Müstakil bir eser mi yoksa İbn Teymiyye’nin el-Kelimü’ṭ-ṭayyib’inin şerhi mi olduğu tartışılan eserin el-Vâbilü’ṣ-ṣayyib mine’l-kelimi’ṭ-ṭayyib adıyla birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1343, Mecmûʿatü’l-ḥadîs̱i’n-Necdiyye içerisinde; nşr. Abdülkādir el-Arnaût - İbrâhim el-Arnaût, Tâif 1393; nşr. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad 1399/1979; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1401/1980; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1985; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Tâif 1406; nşr. Muhammed Abdurrahman İvaz, Beyrut 1407/1987; nşr. İyâd Abdüllatîf, Bağdad 1987; nşr. Muhammed Ali Ebü’l-Abbas, Kahire 1989; nşr. İbrâhim Acûz, Beyrut, ts.; Demmâm 1409/1989). 6. er-Risâletü’t-Tebûkiyye. “İyilik ve takvâ üzerine yardımlaşın” (el-Mâide 5/2) âyetinin tefsiri mahiyetindeki eser, er-Risâletü’t-Tebûkiyye (Kahire 1347; nşr. Eşref Abdülmaksûd Abdürrahîm, İsmâiliye 1408/1987; nşr. Hammâd Selâme, Zerkā 1410/1989), Tuḥfetü’l-aḥbâb fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ “ve teʿâvenû ʿale’l-birri ve’t-taḳvâ...” (Kahire 1376; Riyad 1404/1984) ve Zâdü’l-muhâcir ilâ rabbihî (Kahire, ts.; nşr. Muhammed Cemîl Gāzî, Cidde 1406/1986) adlarıyla basılmıştır. 7. ed-Dâʾ ve’d-devâʾ (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1377; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1988; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1411/1991; nşr. Seyyid el-Arabî, Mansûre 1415/1994; nşr. Âmir b. Âlü Yâsin, Riyad 1417/1997). el-Cevâbü’l-kâfî limen seʾele ʿani’d-devâʾi’ş-şâfî adıyla da birçok baskısı yapılan eser (Kahire 1904, 1346; nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid, Kahire 1968; Cidde 1403/1983; Beyrut 1985; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986; nşr. Abdüllatîf Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1986; nşr. Muhammed Abdürrezzâk er-Ruûd, Amman 1413/1992; nşr. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Riyad-Beyrut 1407/1987; nşr. İsâmüddin es-Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Murad b. Abdullah, Kahire 1996; Riyad 1417/1996) her hastalığın bir devasının olduğunu bildiren hadisin şerhi mahiyetindedir. Eserde müellif, şifaya yardım eden şeylerin başında ihlâsla yapılan dua, âhiretin dünyaya tercih edilmesi ve mâsiyetlerden uzaklaşılması gibi hususları sayar. 8. el-Fevâʾid. Kaynaklarda yer almayan bu eserin İbn Kayyim’e aidiyetinin şüpheli olduğu iddia edilmekle birlikte Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, kitapta İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye ve el-Meʿâlim (İʿlâm) adlı eserlere atıf bulunduğundan hareketle bunun İbn Kayyim’e ait olduğunu belirtmiştir (İbn Ḳayyim el-Cevziyye, s. 284). Ahlâk, vaaz ve irşad konularını içeren eser birçok defa basılmıştır (Kahire 1344; nşr. Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1399/1979; Kahire 1400/1980; nşr.

Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut 1983; Beyrut 1406/1986; Kahire 1407/1987; Riyad 1417/1996). el-Fevâʾidü'l-Mekkiyye adıyla müellife nisbet edilen eserin bununla aynı olup olmadığı ise şüphelidir. 9. ʿUddetü'ṣ-ṣâbirîn ve ẕahîretü'ş-şâkirîn (Kahire 1341, 1349; nşr. Nuaym Zerzûr, Beyrut 1983; nşr. Muhammed Ali Ebü'l-Abbas, Kahire 1988; nşr. İbrâhim Süleyman es-Sâih, Tanta 1410/1990; nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Mansûre 1415/1995).

C) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn* ʿan rabbi'l-ʿâlemîn. Mezhepler üstü veya Selefî nitelikte bir metodoloji denemesi mahiyetindeki eserde bu metodolojinin Hz. Peygamber'den itibaren gelişim seyri ve genel esasları ele alınmıştır (Delhi 1313-1314; Kahire 1325, Ḥâdi'l-ervâḥ ile birlikte; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1374/1955, 1968; nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1389/1969; nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Garbâvî, Kahire 1970; nşr. M. Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut 1991, 1993; nşr. İsâmüddin es-Sabâbatî, Kahire 1414/1993). 2. eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye (el-Firâsetü'l-marżiyye fi [aḥkâmi]'s-siyâseti'ş-şerʿiyye). Müellifin en tanınmış eserlerinden biri olup yargılama hukuku alanında önemli bir kaynak sayılır. Eserde müellif, İbn Teymiyye'nin beyyine anlayışını geliştirerek hakkı gösteren her şeyin yargılama hukukunda beyyine sayılacağı, bunun için de şeklî ve zâhirî ispat vasıtalarının yanı sıra ferâset ve sezginin de devreye sokularak halin delâleti, karîne ve emârelerden hareketle hüküm verilebileceği tezi üzerinde durur. Eserin el-Firâse adıyla anılması da bu konuya özel bir önem verildiğini gösterir. İbn Kayyim, Hz. Peygamber döneminden itibaren yargılamada ferâsetle hüküm vermenin, yardımcı ve takdirî delillere itibar etmenin değişik örneklerini vererek beyyine kavramına getirdiği geniş yorumu temellendirmeye çalışır. Eserde dolaylı şekilde de olsa yargılama hukukuyla ilgisi bulunan fıkhî konular ayrıntılı biçimde ele alınır (Kahire 1317, 1371, 1381; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1372/1953; nşr. Behic Gazâvî, Beyrut, ts.; nşr. M. Cemîl Ahmed, Kahire 1961; nşr. Muhammed Cemîl Gāzî, Kahire 1978; Cidde 1405/1985). 3. Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme. İslâm ülkesinde gayri müslimlerin hukukuna dair yazılmış en kapsamlı eserdir. Kitapta zimmî hukuku, Hanbelî fıkhı ağırlıklı olmak üzere müellifin dönemine kadar oluşan rivayet ve hukuk doktrini açısından mukayeseli bir şekilde ele alınmış, yer yer de ilk yüzyıllardaki uygulamalara temas edilmiştir (nşr. Subhî es-Sâlih, I-II, Dımaşk 1381/1961; Beyrut 1401/1981, 1983). 4. Tuḥfetü'l-mevdûd bi-aḥkâmi'l-mevlûd.

Çocuğa ilişkin hükümleri derleyen bir eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin el-Hindî, Lahor 1962; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1391/1971; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1987; nşr. Abdülmün‘im el-Ânî, Beyrut 1403/1983;

nşr. Abdüllatîf Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1408/1988; nşr. Muhammed Ali Ebü'l-Abbas, Riyad 1408/1988; nşr. Kemâl Ali Cemîl, Mansûre 1414/1993). 5. el-Fürûsiyye. Hz. Peygamber'in koşu müsabakası yapması, güreşmesi, ata binmesi, kılıç kuşanması, ok ve mızrak atışı yarışmalarına katılması gibi konulardan, yarışmayla ilgili genel hükümlerden bahseden ve özellikle yarışmanın sonucuna dair bahse girmenin hükmünü ele alan bir eserdir (nşr. İzzet Osman el-Huşt, Kahire 1360, 1414/1994; Kahire 1360, 1411; Bağdat 1987; nşr. Muhammed Nizâmeddin el-Fetîh, Medine 1410/1990; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1411/1991; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Hâil 1414/1993, 1417/1996). Kaynaklarda el-Fürûsiyyetü'l-Muḥammediyye olarak zikredilen, müellifin el-Fürûsiyyetü'ş-şerʿiyye adıyla atıfta bulunduğu (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 22) eser de bu kitap olmalıdır (krş. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 280-281). 6. İġās̱etü'l-lehfân fî ḥükmi ṭalâḳı'l-ġażbân (el-İġās̱etü'ṣ-ṣuġrâ). Bu risâlede öfke halinde söylenen talâk sözlerinin hukukî sonuç doğurmayacağı savunulur (nşr. Muhammed Cemâleddin Kāsımî, Kahire 1396; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1988). 7. Ḥurmetü's-semâʿ. Müellifin 740 (1340) yılında büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin el-İstiḳāme'sine dayanarak yazdığı, def ve şebbâbe eşliğinde müziğin câiz olmadığını ileri sürdüğü bir eserdir. Kaynaklarda Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan ḥükmi semâʿi'l-ġınâʾ adıyla da geçen eser (nşr. Rebî‘ b. Ahmed Halef, Kahire 1411/1991; Beyrut 1412/1992) başka isimler altında da birçok defa basılmıştır (Ḥükmü'l-İslâm fi'l-ġınâʾ, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Tanta 1406/1986; Risâle fî aḥkâmi'l-ġınâʾ, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Riyad 1403/1983; el-Kelâm ʿalâ mesʾeleti's-semâʿ, nşr. Râşid b. Abdülazîz elHamed [doktora tezi], Riyad 1409/1989; Ḥükmü'l-ġınâ, Medine 1410/1990). 8. Ḥükmü târiki'ṣ-ṣalât. Ahmed b. Hanbel'in "Kitâbü'ş-Ṣalât"ı ile birlikte eṣ-Ṣalât ve aḥkâmü târikihâ (Kahire 1342, 1347), eṣ-Ṣalât ve ḥükmü târikihâ (nşr. Seyyid b. İbrâhim Sâdık, Kahire 1992; Beyrut, ts.; Medine 1409/1989) adıyla yayımlanmıştır. 9. Cilâʾü'l-efhâm fî fażli'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿalâ ḫayri'l-enâm (Kahire 1357, 1375, 1392; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhîn, Kahire 1968; nşr. Şuayb el-Arnaût -

Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1399/1979, II. bs., Küveyt 1987; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû, Medine 1408/1988; nşr. Muhammed Beyyûmî, Mansûre 1415/1995, Beyrut 1996; Mekke 1417/1996). Eser Cilâʾü'l-efhâm fî ẕikri aḥkâmi'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿalâ ḫayri'l-enâm ve Taʿẓîmü şeʾni's-selâm ʿalâ ḫayri'l-enâm şeklinde de anılmaktadır. 10. Menâsikü'l-ḥac ve'l-ʿumre (nşr. Muhammed Afîfî, Riyad 1400/1980).

D) Tefsir. 1. et-Tibyân fî aḳsâmi'l-Ḳurʾân* (Eymânü'l-Ḳurʾân) (Mekke 1321; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1352, 1388; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhin, Kahire 1388/1968, Beyrut 1402/1982; nşr. M. Zührî en-Neccâr, Riyad 1399/1979; nşr. Şeyh Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1988; nşr. İsâm Fâris el-Harestânî, Beyrut 1414/1994). 2. Ems̱âlü'l-Ḳurʾân. İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn'in içinde aynı muhtevada bir bölümün bulunması bunun müstakil bir eser olmadığını akla getirmekle birlikte bazı kaynaklarda bu isimle müellife nisbet edilmesi ayrı bir eser olduğunu ve sonradan İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn'e dercedildiğini düşündürmektedir. İʿlâm'ın içindeki bölüm Necidli bir âlim tarafından Dürerü'l-beyân fî tefsîri ems̱âli'l-Ḳurʾân adıyla yayımlanırken (Kahire, ts.) el-Ems̱âl'in de birçok neşri yapılmıştır (nşr. Nâsır b. Sa‘d er-Reşîd, Mekke 1400/1980; Beyrut 1981; nşr. Saîd Muhammed en-Nemr el-Hatîb, Beyrut 1981, 1403/1983; nşr. Mûsâ Ulvân el-Alîlî, Bağdat 1987). 3. Bedâʾiʿu'l-fevâʾid. Kur'an'ın Arap dili ve edebiyatı yönünden taşıdığı inceliklerin ve üstünlüklerin tanıtımını yapan, kısmen Kur'an lugatı ve grameri niteliğinde, yer yer çeşitli âyetlerin ve bazı sûrelerin tefsirini ve dinî ilimlerin çeşitli konularına ait geniş açıklamaları ve tartışmaları içeren orijinal bir eserdir (I-IV, Kahire, ts., 1392/1972; nşr. Ma‘rûf Mustafa Zürayk - Muhammed Vehbî Süleyman - Ali Abdülhamîd Baltacî, I-IV, Beyrut-Dımaşk 1414/1994). Müellif eserinin bu yönüyle bir örneğinin bulunmadığını belirtir. Bu eserin de bazı bölümleri müstakil risâleler halinde neşredilmiştir. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, eserin Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin Netâʾicü'l-fiker'inden intihal olduğunu iddia etmekte, Yüsrî es-Seyyid Muhammed ise bu iddiayı haksız bulmaktadır (Bedâʾiʿu't-tefsîr, I, 45-48; ayrıca kitaba ilişkin bir değerlendirme yazısı için bk. Fuâd Ali Muhaymir, XX/2 [1405/1985], s. 65-117). 4. Tefsîrü'l-Fâtiḥa (Kahire 1375). Safedî'nin büyük bir cilt olduğunu söylediği eserin (el-Vâfî, II, 272) müstakil bir kitap olmayıp Medâricü's-sâlikîn'den çıkarıldığı da öne sürülmektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 232). 5. Tefsîrü'l-Muʿavvizeteyn. Bunun da müstakil bir eser olup

olmadığı bilinmemekle birlikte Safedî'nin er-Risâletü'ş-şâfiye fî esrâri'l-Muʿavvizeteyn adıyla andığı (el-Vâfî, II, 272) çalışma olması muhtemeldir (nşr. Mustafa b. Adevî, Tâif 1408/1988; Kahire 1409/1989). Eser Tefsîru süveri'l-Kâfirûn ve'l-Muʿavvizeteyn adıyla (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Beyrut 1949) ve ayrıca Muhammed Üveys en-Nedvî tarafından İbn Kayyim'in diğer eserlerinde yer alan âyet ve kavram tefsirlerinin derlendiği et-Tefsîrü'l-ḳayyim li'l-İmâm İbni'l-Ḳayyim içinde (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire, ts.) neşredilmiştir. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, daha titiz bir çalışma yaparak İbn Kayyim'in eserlerinde yer alan tefsirle ilgili bilgileri toplayıp Kur'ân-ı Kerîm'in tertibine göre düzenlemiştir (Bedâʾiʿu't-tefsîri'l-câmiʿ li-tefsîri'l-İmâm İbn Ḳayyim el-Cevziyye, I-V, Demmâm 1414/1993). el-Fevâʾidü'l-müşevvıḳ ilâ ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve ʿilmi'l-beyân adlı bir eser İbn Kayyim'e nisbet edilerek basılmışsa da (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1327; Beyrut 1982; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1994) bunun İbnü'n-Nakīb el-Makdisî tarafından et-Taḥrîr ve't-taḥbîr adlı tefsirine mukaddime mahiyetinde yazıldığı tesbit edilmiş (bk. İBNÜ'n-NAKœB el-MAKDİSÎ) ve Zekeriyyâ Saîd Ali tarafından yayımlanmıştır (Muḳaddimetü Tefsîri İbni'n-Naḳīb, Kahire 1415/1995).

E) Hadis. 1. Tehẕîbü muḫtaṣari Süneni Ebî Dâvûd. Müellifin 732 (1332) yılında kaleme aldığı eser, Münzirî'nin Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd'u ve Hattâbî'nin Meʿâlimü's-Sünen'i ile birlikte basılmıştır (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-VIII, Kahire 1367-1369/1948-1950). 2. el-Menârü'l-münîf fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ż-żaʿîf. Senedi incelenmeksizin bir hadisin mevzû olduğunun anlaşılıp anlaşılmayacağına dair olup Abdülfettâh Ebû Gudde, bu eserin İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ının muhtasarı olduğunu ileri sürmektedir. İbn Kayyim, İbnü'l-Cevzî'nin değişik bablar altında zikrettiği hadislerden hareketle bu bablarda kaydedilen hadislerin mevzû olup olmadığına delâlet eden birtakım genel kurallara ulaşmaya çalışmıştır (Menârü'l-münîf, neşredenin girişi, s. 12). İlk önce Muhammed Hâmid el-Fıkī tarafından Mecelletü'l-Hedyi'n-nebevî'nin (1376) 2-7. sayılarında, daha sonra el-Menâr adıyla müstakil olarak neşredilen eser (Kahire, ts.), Naḳdü'l-menḳūl ev el-Menâr fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ż-żaʿîf

ismiyle de basılmış (Mansûre 1383; nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân, Beyrut 1411/1990), ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (Halep 1390/1970, 1403/1983; Riyad 1403/1984) ve Ahmed Abdüşşâfî'nin (Beyrut 1408/1988) tahkikiyle yayımlanmıştır.

F) Diğer Eserleri. 1. Zâdü'l-meʿâd* fî hedyi ḫayri'l-ʿibâd. Hz. Peygamber'in hayatı, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dinî, ahlâkî, hukukî vb. hükümlerin yer aldığı ansiklopedik mahiyette bir eserdir (Kanpûr 1298; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1347; Kahire 1369, 1379, 1963; Beyrut 1987; nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût, I-V, Riyad 1979, Beyrut 1983; T trc. Şükrü Özen - Mehmet Erdoğan v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990). 2. Esmâʾü müʾellefâti İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, MMİADm., XXVIII [1372/1953], s. 371-395; Beyrut 1981, 1983). 3. Mekâʾidü'ş-şeyâṭîn fi'l-vesvese ve ẕemmi'l-müvesvisîn. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Ẕemmü'l-müvesvisîn adlı eserinin şerhidir (Bağdad, ts.; Beyrut 1989). 4. el-Ġurbe ve'l-iġtirâb (Kahire, ts.; Kahire 1351). 5. eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî. Sahasında meşhur bir eser olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (Halep 1347; nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Kahire 1377/1957, Mekke 1398/1978; nşr. Abdullah b. Müsfir el-Bişr, Riyad 1392/1972; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1978, Halep 1404; nşr. Âdil el-Ezherî - Ahmed Ali el-Cârim, Kahire 1980; nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût, Beyrut 1406; nşr. Abdülmün'im el-Ânî, Beyrut 1407; nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire 1409/1989; nşr. Muhammed Bekir Ali, İskenderiye 1410/1989). 6. Meʿâni'l-edevât ve'l-ḥurûf. Arap dilindeki harf ve edatların İslâm hukukuyla ilişkilendirilerek ve örneklendirilerek incelendiği eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3499) bir nüshası mevcuttur (ayrıca bk. H. Avni Çelik, AÜİFD, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164; İbn Kayyim'in eserleri için ayrıca bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 199-312).

Literatür. Yaşadığı dönemden itibaren Hanbelî mezhebiyle diğer mezheplerde ve tasavvuf muhitlerinde yoğun bir ilgi uyandıran İbn Kayyim'in hayatı, görüşleri ve eserleri tabakat literatürü yanında müstakil çalışmalara da konu olmuştur. Bunun yanında özellikle günümüzde onunla ilgili olarak çeşitli ilmî araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bunda şüphesiz, XX. yüzyılda Hanbelî mezhebinin tarihî mirasını gün ışığına çıkarmaya yönelik resmî politikaların ve özellikle İbn Teymiyye ile İbn

Kayyim’e gösterilen ihtimamın önemli payı vardır.

Kitaplar ve Tezler. 1. Takıyyüddin es-Sübkî, er-Resâʾilü’s-Sübkiyye fi’r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Beyrut 1983). 2. a.mlf., es-Seyfü’ṣ-ṣaḳīl fi’r-red ʿalâ İbn Zefîl (nşr. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1356/1937). 3. Muhammed b. Azûz et-Tûnisî, el-Ḳavlü’l-ḳayyim fî ḥâli İbn Teymiyye ve İbni’l-Ḳayyim (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 251). 4. Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî, Ṣulḥu’l-iḫvân min ehli’l-îmân ve beyânü’d-dîni’l-ḳayyim fî tebriʾeti İbn Teymiyye ve İbni’l-Ḳayyim (Bombay 1306). 5. Abdülazîm Şerefeddin, İbn Ḳayyim el-Cevziyye ʿaṣruhû ve menhecühû ve ârâʾühû fi’l-fıḳh ve’l-ʿaḳāʾid ve’t-taṣavvuf (Kahire 1376/1956, 1387/1967; Küveyt 1405/1984). 6. Muhammed Müslim el-Ganimî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Dımaşk 1397; Beyrut 1401/1981). 7. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, ḥayâtühû âs̱âruhû mevâridüh (Riyad 1412). Müellifin İbn Ḳayyim el-Cevziyye, ḥayâtühû ve âs̱âruh (Riyad 1400/1980, 1403/1983, 1405/1985) ve Mevâridü İbni’l-Ḳayyim fî kütübihî (Riyad 1400) adlarıyla neşrettiği iki eserin birleştirilmiş şeklidir. 8. a.mlf., et-Taḳrîb li-ʿulûmi İbni’l-Ḳayyim. Yazar, İbn Kayyim’in hayatını ve fıkhî görüşlerini, Haccâvî’nin Zâdü’l-müstaḳniʿ adlı kitabının tertibine göre düzenleyip önce et-Taḳrîb li-fıḳhi İbni’l-Ḳayyim adıyla yayımlamış, daha sonra İbn Kayyim’in hayat hikâyesinin yer aldığı birinci bölüm yerine onun diğer dinî ilimlerdeki görüşlerini ilâve ederek et-Taḳrîb li-ʿulûmi İbni’l-Ḳayyim adıyla yeniden neşretmiştir (Riyad 1416/1996). Ansiklopedik bir hüviyet taşıyan eserde, İbn Kayyim’in fıkıh ağırlıklı olmak üzere dinî ilimlerin çeşitli konularındaki görüşleri özetlenmiştir. 9. a.mlf., el-Ḥudûd ve’t-taʿẕîrât ʿinde İbn Ḳayyim (Riyad 1403/1983, 1415/1995 [yüksek lisans tezi]). 10. a.mlf., Aḥkâmü’l-cinâye ʿale’n-nefs ve mâ dûnehâ ʿinde İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Beyrut 1416/1996 [doktora tezi]). 11. Ahmed Mâhir Mahmûd el-Bakarî, İbnü’l-Ḳayyim min âs̱ârihi’l-ʿilmiyye (Beyrut 1404/1984; İskenderiye 1407/1987). 12. a.mlf., İbnü’l-Ḳayyim el-luġavî (İskenderiye 1989). 13. İvazullah Câd el-Hicâzî, İbnü’l-Ḳayyim ve mevḳıfühû mine’t-tefkîri’l-İslâmî (Kahire 1380/1960, 1392/1972). 14. Abdurrahman b. Abdülazîz es-Sahmân, el-Maʿârifü’s-seniyye min kütübi Şemsiddîn İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Riyad 1391/1971). 15. Muhammed Ahmed es-Sünbâtî, Menhecü İbni’l-Ḳayyim fi’t-tefsîr (Kahire 1973; Devha 1982). 16. Abdülfettâh Lâşîn, İbnü’l-Ḳayyim ve ḥissühü’l-belâġī fî tefsîri’l-Ḳurʾân (Beyrut 1982). 17. Ahmed Hasan el-Bâkūrî, Maʿa İbni’l-Ḳayyim fî

ʿâlemi’r-rûḥ (Kahire 1983). 18. Abdülazîm Islâhî, Economic Thought of Ibn al-Qayyim (1292-1350 A. D.) (Jeddah 1984). 19. Ahmed Ferîd, Tezkiyetü’n-nüfûs ve terbiyetühâ kemâ yuḳarriruhâ ʿulemâʾü’s-selef: İbn Receb el-Ḥanbelî, İbnü’l-Ḳayyim, Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî (Beyrut 1405/1985). 20. Sabrî el-Mütevellî, Menhecü Ehli’s-sünne fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm: Dirâse mevḍuʿiyye li-cühûdi İbni’l-Ḳayyim et-tefsîriyye (Kahire 1986). 21. Ebû Bekir Hâmid el-Mihdâr, el-Ḳavlü’l-ḳayyim mimmâ yervîhi İbn Teymiyye ve İbnü’l-Ḳayyim (Cidde 1406/1986). İki âlimin Ehl-i beyt hakkındaki görüşlerini derleyen bir eserdir. 22. Muhammed Enver es-Senhûtî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye sîretühû menhecühû ve ârâʾühû fi’l-ilâhiyyât (Riyad 1407/1987). 23. Muhammed Süleyman el-Alît, el-Mecmûʿu’l-ḳayyim min kelâmi Şeyẖi’l-İslâm ve İbni’l-Ḳayyim (Büreyde 1407/1987). 24. Ali Abbûd es-Sâhî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Bağdat 1408/1988). 25. Hasan b. Ali el-Haccâcî, el-Fikrü’t-terbevî ʿinde İbni’l-Ḳayyim (Cidde 1988). 26. Muhammed el-Müsnid, Aḳvâl fî terbiyeti’l-evlâd, İbnü’l-Ḳayyim, el-Ġazzâlî, İbn Ḫaldûn (Riyad 1409/1989). 27. Ali b. Ali Câbir el-Harbî, Keşfü’l-estâr li-İbṭâli iddiʿâʾi fenâʾi’n-nâr el-mensûb li-Şeyẖi’l-İslâm İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbni’l-Ḳayyim el-Cevziyye (Mekke-Riyad 1410/1990). 28. Yûsuf Mahmûd Muhammed, en-Nefs ve’r-rûḥ fi’l-fikri’l-insânî ve mevḳıfü İbni’l-Ḳayyim minh (Devha 1414/1993). 29. Kâmil Muhammed Uveyda, el-İmâmü’l-ḥâfıẓ Şemsüddîn İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Beyrut 1414/1994). 30. Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ, el-İmâm İbnü’l-Ḳayyim ve ârâʾühü’n-naḥviyye (Dımaşk 1416/1995). 31. Abdülilâh b. Osman eş-Şâyi‘, Ârâʾü İbni’l-Ḳayyim ḥavle’l-iʿâḳa (Riyad 1416/1996). 32. Abdülazîz Mustafa, Şerḥu’l-esbâbi’l-ʿaşerâti’l-mûcibeti li-maḥabbetillâh kemâ ʿaddehe’l-İmâm İbnü’l-Ḳayyim (Riyad 1417/1996). 33. Abdülazîz b. Muhammed el-Gāmidî, İḫtiyârâtü İbni’l-Ḳayyim el-fıḳhiyye fi’l-mesâʾili’l-ḫilâfiyye fi’l-ʿibâdât (1413, yüksek lisans tezi, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]).

34. Kāsım b. Ahmed b. Abdullah, İbnü’l-Ḳayyim ve âs̱âruhû fi’t-tefsîr (1403, yüksek lisans tezi, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 35. Abdullah Muhammed Cârunnebî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fi’d-difâʿ ʿan ʿaḳīdeti’s-Selef (1404-1405, doktora tezi, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]). 36. Cemâl Muhammed es-Seyyid Abdülhamîd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye ve cühûdühû fî ḫidmeti’s-sünneti’n-nebeviyye ve ʿulûmihâ (1407, doktora tezi, Câmiatü’l-İslâmiyye [Medine]).

37. İbrâhim b. Ahmed el-Kindî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye ve mevâḳıfühü'l-uṣûliyye (1407, doktora tezi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 38. Ahmed b. Abdülazîz el-Halef, Menhecü İbni'l-Ḳayyim fi'd-daʿveti ila'llāhi teʿâlâ (1412/1992, doktora tezi, Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]). 39. Ali b. İbrâhim el-Gāmidî, İḫtiyârâtü İbni'l-Ḳayyim el-fıḳhiyye fi'l-muʿâmelâti ve'l-enkiḥa (1415/1994, doktora tezi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 40. Mehmet Özkan, İbn Kayyim'in Eserlerinde Muhakeme Hukuku (1994, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Makaleler. F. T. Cooke, "Ibn al-Qaiyyim's Kitāb al-Rūḥ", (MW, 25 [1935], s. 129-144); Subhi Mahmesânî, "İbn Ḳayyim el-Cevziyye ve nevâḥi't-teceddüd fî ictihâdih" (MMİAr., XXIII [Dımaşk 1948], s. 363-381); Moshe Perlman, "Ibn Qayyim and the Devil" (Studi Orientalistici in unore di Giorgio Levi Della Vida, II [Roma 1956], s. 330-337); Hajji Abdul Karim Germanus, "Unknown Masterpieces of Arabic Literature; An Analysis of the Tract Rawdat al-muhibbīn (on Love) by Muhammad b. Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawzīyah and its Relation to Ibn Hazm's Tawq al-hamāmah" (IC, 26 [January 1952], s. 91-112); John W. Livingston, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah: A Four Teenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemicial Transmutation" (JAOS, XCI/1 [1971], s. 96-103); a.mlf., "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyye" (JAOS, CXII/4 [1992], s. 598-610); Ursula Weisser, "Ibn Qaiyim al-Gauziza über die Methoden der Embryologie" (Medizinhist J., 16 [1981], s. 227-239); Tevfîk Muhammed Şâhîn, "İbn Ḳayyim el-Cevziyye ʿâlimen ve imâmen" (el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXVIII/8 [Leknev 1984], s. 22-43); Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcîhâtü'n-naḥviyye li'bn Ḳayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâʾiʿi'l-fevâʾid" (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XX/2 [1985], s. 65-117). Hüseyin Avni Çelik, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve Me'âni el-Edevât ve'l-Huruf Adlı Eseri" (EAÜİFD, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf), Kahire, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., İġās̱etü'l-lehfân min meṣâyidi'ş-şeyṭân (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357, I-II, tür.yer.; a.mlf., el-Menârü'l-münîf fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ż-żaʿîf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; a.mlf., Ḥâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991; a.mlf., Miftâḥu dâri's-saʿâde (nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî - İsâm Fâris el-Harestânî), Beyrut 1414/1994, I-II; a.mlf., Ṭarîḳu'l-hicreteyn ve bâbü's-saʿâdeteyn (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1993; a.mlf., Zâdü'l-meʿâd, IV, 18, 162; V, 576-577; a.mlf., eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye); a.mlf., İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, Beyrut 1984; a.mlf., el-Fürûsiyye (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Hâil 1414/1993; a.mlf., Bedâʾiʿu't-tefsîri'l-câmiʿ li-tefsîri'l-İmâm İbn Ḳayyim el-Cevziyye (der. Yüsrî es-Seyyid Muhammed), Demmâm 1414/1993, derleyenin girişi, I, 9-102; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 152; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 269; Safedî, el-Vâfî, II, 270-272; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 234-235; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1953, II, 447-452; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), IV, 21-23; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 384-385; İbnü'l-Mibred, el-Cevherü'l-münaḍḍad (nşr. Abdurrahman b. Süleyman), Kahire 1987, s. 29, 114; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 62-63; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaûd v.dğr.), Beyrut 1997, V, 92-97; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I, 302; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye, Kahire 1970, s. 114-117; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 251; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, VI, 168-170; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 143-146; M. Zâhid Kevserî, Ṣafeʿâtü'l-burhân ʿalâ ṣafaḥâti'l-ʿudvân, Dımaşk 1348, s. 32; a.mlf., Tebdîdü'ẓ-ẓalâmi'l-muḥayyim min Nûniyyeti İbni'l-Ḳayyim, Kahire 1356, s. 192; a.mlf., Maḳālât, Humus 1388, s. 399; a.mlf., el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi'ṭ-ṭalâḳ, Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 72-75; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 302-306; Abdülazîm Şerefeddin, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Kahire 1387/1967; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Ġāyetü'l-emâlî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî, Riyad 1390, s. 2-5; Sarton, Introduction, III, 901; Amnon Shiloah, The Theory of

Music in Arabic Writings, München 1979, s. 185; Subhî Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi’l-ḥaḳ, Beyrut 1979, s. 163-192; a.mlf., “İbnü’l-Ḳayyim el-Cevziyye ve nevâḥi’t-teceddüd fî ictihâdih”, MMİADm., XXIII (1948), s. 363-381; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve Kitâbihî Ṭavḳı’l-ḥamâme, Kahire 1401/1981, s. 336-341; Muhammed Müslim el-Ganîmî, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Beyrut 1401/1981; Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü’l-maṣlaḥa, Beyrut 1982, s. 295, 301-303, 321; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü’s̱-s̱eḳāfeti’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 417-420; Ahmed Mâhir el-Bakarî, İbnü’l-Ḳayyim min âs̱ârihi’l-ʿilmiyye, Beyrut 1404/1984; Ahmed Bükeyr Mahmûd, İshâm fî târîḫi’l-mez̠hebi’l-Ḥanbelî, Beyrut 1990, s. 73-76; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Riyad 1416; Fuâd Ali Muhaymir, “et-Tevcîhâtü’n-naḥviyye li’bn Ḳayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâʾiʿi’l-fevâʾid”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XX/2, İslâmâbâd 1405/1985, s. 65-117; H. Laoust, “Ibn Ḳayyim al-D̲jawziyya”, EI² (İng.), III; 821-822; Necîb Mâyil-i Herevî, “İbn Ḳayyim Cevziyye”, DMBİ, IV, 498-504.

H. Yunus Apaydın

İtikadî Görüşleri.

İbn Kayyim el-Cevziyye, itikadî konulara ilişkin eserlerinde akaid meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelâmcıları aşırı derecede eleştiren âlimlerdendir. İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, el-Kâfiyetü’ş-Şâfiye fi’l-intişâr li’l-fırḳati’n-nâciye (el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye), eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-mürsele ʿale’l-Cehmiyye ve’l-Muʿaṭṭıla, Şifâʾü’l-ʿalîl fî mesâʾili’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader ve’l-ḥikme ve’t-taʿlîl, er-Rûḥ, Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ, Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Hidâyetü’l-ḥayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-naṣârâ adlı eserlerinde itikad konularını Kur’an ve sahih hadisler ışığında ortaya koyup kanıtladığını ileri süren İbn Kayyim, genel çerçeve itibariyle hocası İbn Teymiyye’nin güçlü bir takipçisidir. Ona göre kulda İslâm anlayışının kök salabilmesi için dinin ve hidayetin tamamen Allah’a ait olduğuna, Hz. Peygamber’in de O’nun dinini açıklayıp uyguladığına bütün kalbiyle inandıktan sonra sûfîler, kelâmcılar ve filozoflarca İslâm adına ileri sürülen görüşleri naslara arzetmesi gerekir. Bu görüşlerden Kur’an ve Sünnet’e uyanların doğru, uymayanların yanlış olduğunu kabul edip inancını düzeltmedikçe kişinin gerçek müslüman olması mümkün

değildir. Bu kuralı hakkıyla uygulayanlar Selefiyye âlimleridir. Bundan dolayı Selefiyye'ye ait görüşler Hz. Peygamber ile ashabının gittiği yolu gerçek anlamda temsil eder. Diğer mezhepler ise Kur'an ve Sünnet'i felsefî veya kelâmî görüşlerine arzedip telakkilerine uymayan kısımlarını "te'vil" adını verdikleri bir yöntemle tahrif etmişler ve kendi kanaatlerinin mutlak doğruluğuna inanmışlardır. Onlar bunu yaparken nasların benimsedikleri akıl ilkeleriyle çeliştiğini ve bu sebeple nasları oluşturan lafızlara dilde vazedildikleri gerçek anlamların dışında zorlama bazı anlamlar verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Aslında naslara

vazedildiklerinin dışında bir anlam yüklemek isabetli olmadığı gibi onları te'vile tâbi tutmanın gerekçesi de tutarlı değildir. Âlimlerle filozofların aynı konuda ileri sürdükleri fikirler zaman zaman birbiriyle çelişmesine rağmen her görüş sahibi kendi düşüncesinin mâkul, muhalif düşüncelerin ise gayri mâkul olduğunu iddia etmiştir. Gerek sahih akîdelerin gerekse sarih akıl ilkelerinin Kur'an'da anlaşılır bir üslûpla açıklanmış olması da naslara dönmeyi gerekli kılmaktadır (İġās̱etü'l-lehfân, I, 44-45, 131-133; İbnü'l-Mevsılî, s. 38; Muhammed Halîl Herrâs, I, 245, 285-302, 305-308, 330-331, 345-346).

İbn Kayyim, metot açısından kelâmcılarla İslâm filozoflarına yönelttiği tenkitlerin benzerini sûfîlere de yöneltmiştir. Ona göre sûfîlerce ileri sürülen görüşler de Kur'an ve Sünnet'le karşılaştırılmalı, onlarla uyum halinde olmayanlar reddedilmelidir. Bu yapıldığı takdirde tasavvufun merkezine yerleştirilen ve sûfîlerce benimsenen vahdeti vücûd, ilm-i ledünnî, zevk-i sûfî, keşf gibi kavramlarla bunlara bağlı olarak geliştirilen nazariyelerin ve yaşama tarzının naslarla uyuşmadığı açıkça görülecektir. Vahdeti vücûd nazariyesi, zarûrât-ı dîniyye arasında yer alan Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını ortadan kaldıran veya zayıflatan bir görünüm arzetmektedir. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını zedeleyen bir inanış İslâmî değildir. Sûfîlerin keşf veya ilm-i ledünnî diye adlandırdıkları bilgilerin de İslâmî bir temeli yoktur. Zira İslâmî anlayışa göre gerçek bilgi delile dayanır. Sûfîlerin ilm-i ledünnî dedikleri şey ise istidlâl sonucu üretilmiş bir bilgi olmayıp yegâne kaynağı onu Allah'tan aldığını söyleyen sûfînin kendisidir. İnsan tarafından ortaya konan bir bilgi olduğu dikkate alınarak ilm-i ledünnîye "ilm-i indî" demek daha uygundur (Medâricü's-sâlikîn, III, 450). Ayrıca sûfîler şer'î olmayan birtakım

ibadetleri yerine getirmeyi insanlara şart koşmuşlardır, halbuki ibadet şeklini ve sayısını tayin eden sadece Allah'tır (Abdülazîm Şerefeddin, s. 490). İbn Kayyim, bu tenkitlerini özellikle müteahhir dönem sûfîlerine yönelttikten sonra gerçek tasavvufun Hz. Peygamber'i örnek alarak onun sünnetine uygun bir tarzda yaşamaktan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre bunu gerçekleştirebilmek için bilgi sahibi, cömert ve sabırlı olmanın yanı sıra her zaman mârifeti muhabbetin önüne geçirmek gerekir. Zühd ve takvâya ulaşabilmek için dinin mubah kıldığı hususları terketmek şart değildir. Temeli dinin öngördüğü şekilde yaşamaktan ibaret olan bir tasavvuf anlayışı insanın hiçbir zaman ayrılmaması gereken yoldur. Bu yolda başarılı olmayı mümkün kılan hususlardan biri de nefsi arındırıp güzel ahlâka ulaşmaktır. Zira dinin tamamı güzel ahlâktan ibarettir. Güzel ahlâk ise ilim, cömertlik, sabır, iffet, şecaat ve adalet ilkelerine dayanır. Kötü ahlâkın menşei de cehâlet, zulüm, şehvet ve gazaptır. Bu hususları dikkate alıp uygulayan kişi gerçek tasavvufî hayatı benimsemiş olur (Medâricü's-sâlikîn, II, 320-322; Abdülazîm Şerefeddin, s. 465, 477, 490). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilginin kaynakları haber, akıl ve akılla desteklenen duyulardan ibarettir. Bilgi zarurî ve nazarî veya ilmî ve zannî (vehmî) kısımlarına ayrılır. Çünkü akıl verdiği her hükümde daima isabetli olmayabilir. Aynı şey duyular için de geçerlidir. Ancak duyular akılla ortaklaşa faaliyette bulunursa insanı bu yanlışlardan kurtarabilir. Aklın kontrolünden geçen mütevâtir haber de kesin bilgi ifade eder. Tek başına duyu verileri ve tek başına aklî hükümler kesinlik arzetmemesine karşılık her ikisinin iştirakiyle oluşan bilgiler kesindir. Doğrulukları aklî delillerle ve duyu verileriyle sabit olan peygamberlerin verdiği haberler de kesinlik arzeder (Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 131; İbnü'l-Mevsılî, s. 109-111). Düşünme ve akıl yürütmenin her türlü hayrın anahtarı ve kalbî amellerin en değerlisi olduğu şüphesizdir. Ancak düşünürlerin farklı ekollere mensup bulunduğu ve her birinin fikirlerini aklın temel ilkelerine dayandırdığını ısrarla savunduğu da bilinmektedir. Bundan dolayı akıl yürütmekle üretilen bilgileri, doğruluğu kesin aklî delillerle sabit olan peygamberlerin getirdiği dinî bilgilerin önüne geçirmemek gerekir, aksine aklî bilginin doğruluğunu belirlemek için şer'î bilgilere başvurmalıdır, çünkü bu bilgileri ihtiva eden Kur'an'da aklın temel ilkelerine ve akıl yürütme yöntemlerine işaret edilmiştir (İbnü'l-Mevsılî, s.

96-97).

Kâniatta bulunan bütün varlıklar belli özelliklere sahip kılınarak yaratılmış ve maddî âlem aynı sebepler aynı sonuçları meydana getirecek şekilde düzenlenmiştir. Belli sonuçları doğuran sebepler belli özelliklere kendiliklerinden değil Allah'ın yaratmasıyla sahip olmuşlardır. Maddelerin özelliklerden soyutlanmış olarak birbirine benzer bir şekilde yaratıldığını öne süren "cevâhir ve a'râz" nazariyesi akıl ve duyu verilerine olduğu gibi naslara da aykırıdır. Zira tabiatta meydana gelen varlıkların belli sebeplere bağlı olarak vücut bulduğu tecrübe yoluyla bilinmektedir. Kur'an ve hadiste de her şeyin bir sebebinin bulunduğu açıkça belirtilmiştir. Zannedildiği gibi sebepleri ispat etmek tevhide aykırı değil aksine tevhidin açık bir delilidir; çünkü değişik sebeplerin değişik neticeleri doğurması ilâhî kudret, ilim ve iradeyi gösterir (Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 189-190; Medâricü's-sâlikîn, III, 519-523; Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 199-200). Nesnelerin vücut ve mahiyet diye iki ayrı hâricî varlığı yoktur, zihnen böyle bir ayırım yapılsa bile zihinde de vücutla mahiyet birbirinin aynıdır (Medâricü's-sâlikîn, III, 431).

Ulûhiyyet. Allah'ın varlığı hissî, fıtrî ve aklî delillerle bilinir. Peygamberlerce gösterilen mûcizeler Allah'ın varlığını en güçlü şekilde kanıtlayan hissî delillerdir. Zira mûcizeler bir nesneyi yaratmayı ve mahiyetini değiştirmeyi mümkün kılan hayat, ilim, kudret ve irade sıfatlarının mevcudiyetini gerektirir. Bu sıfatlara sahip bulunan varlık ise ancak ilâhtır. İlâhî birer fiil olan mûcizeler insanlarca müşahede edildiğine göre Allah'ın varlığı duyular yoluyla kanıtlanmış demektir (İbnü'l-Mevsılî, s. 194-195). İkinci delil ise insanın doğuştan Allah'a yönelme, O'na inanma, boyun eğme ve O'nu sevme duygularını taşımasıdır. Eğer insan aksi yönde eğitilmezse bu eğilimi tabii olarak ortaya çıkar. Yaratılışında böyle bir kabiliyet ve duygu bulunmasaydı insanın Allah'a inanması mümkün olmazdı. Bazı insanların inkâra saplanması ise temiz yaratılışlarının bozulmasından kaynaklanmaktadır (Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 283-305). Allah'ın varlığına dair diğer bir önemli delil de kâinatın incelenmesinden çıkan hikmet delilidir. Canlı ve cansız varlıkların her birinde derin hikmetlerin, ince bir sanatın bulunduğu açıkça gözlenmektedir. İnsanlara ve hayvanlara ait organların sayısı, bunların bedendeki konumu, şekil ve fonksiyonları, oluşturdukları canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için ne kadar önem taşıdıklarını ve ne

büyük bir hikmetle düzenlendiklerini görmemek mümkün değildir. Nesne ve olaylarda gözlenen hikmetleri tabiata yüklemek de Allah'ın varlığını ortadan kaldırmaz, aksine tabiat da O'nun mevcudiyetini gerektirir. Çünkü tabiat, cismi oluşturan özellikleri taşıyan nesnelerden ibaret olup bu özellikleri ona tevdi eden şuurlu ve bilgili bir varlığın bulunmasını zaruri kılar

(Medâricü's-sâlikîn, III, 416; Miftâḥu dâri's-saʿâde, I, 245-267; İbnü'l-Mevsılî, s. 226).

Peygamberlerin insanlara getirip sunduğu tevhid iki türlüdür. Allah'ın bilinmesine yönelik olan birincisi O'nun zâtını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini, yaratıklarından ayrı olduğunu, kullarından dilediğiyle konuştuğunu ve iradesinin her şeye hükmettiğini kabul etmekle gerçekleşir. İkinci nevi tevhid ise sadece Allah'a ibadet edip O'nun dışında başka hiçbir şeye tapmamaktır. Buna iradî-talebî tevhid de denir. İlâhî buyruklara uymak bu tür tevhide dahildir (Medâricü's-sâlikîn, III, 468-469).

İlâhî sıfatlar konusunda iki ana ilkeyi esas almak gerekir: Allah'ı yaratıklara benzetmeden sıfatlarını ispat etmek, sıfatları iptal etmeden (ta'tîl) tenzihte bulunmak. Allah'ı yaratıklara benzetmek de kendini nitelediği sıfatları inkâr etmek de küfre düşmeye sebep teşkil eder. İnsan aklı ilâhî sıfatların mahiyetini idrak etmekten âciz olduğundan nasların bildirdiği sıfatlara iman etmek, yaratıklardan hareketle akıl yürüterek onları inkâr etmekten daha isabetlidir, zira sıfatları inkâr etmek sonuçta Allah'ı inkâr etmeye götürür. Alîm, kavî, mürîd, mütekellim, semî', basîr gibi ilâhî isimlerin kök anlamları Allah'a nisbet edilmediği takdirde bu isimler anlamı bulunmayan lafızlardan ibaret kalır. Naslarda Allah'a atfedilen sıfatlardan biri de nurdur, fakat bu Allah'a ait bir nur olup yaratıklarına hulûl etmez. İslâm, iman ve ihsan mertebelerini yaşayan müminin kalbinde hâsıl olan nur Allah'ın zâtına ait olan nur değildir (a.g.e., III, 117). Allah iradesiyle konuşan bir varlıktır, O'nun konuşması harf ve seslerledir. Kelâm sıfatı peygamberlere indirdiği vahiylerden ibaret değildir. Zira âyette vahiy ile kelâm sıfatı birbirinden ayırt edilmiştir. Buhârî gibi âlimler de bu görüşü savunmuştur (a.g.e., III, 370; İbnü'l-Mevsılî, s. 515, 544, 546; Muhammed Halîl Herrâs, I, 129). İlâhî sıfatlar içinde bilinip tasdik edilmesi gereken bir sıfat da ulüvdür. Ulüv, Allah'ın zihnin dışında mevcut ve zâtıyla arşın üzerinde

bulunan bir varlık olduğunu ifade eder. Arş ise yaratılmış varlıkların en değerlisi, en yükseği ve en şereflisi olup yedinci kat göğün üzerindedir. En yakınında firdevs cenneti bulunur. Allah’ın arşın üzerinde bulunmasının keyfiyeti bilinemez, yani Allah’ın arşla münasebeti bir nesnenin diğer bir nesne ile ilişkisi gibi değildir; çünkü nesneler “vücûdî bir mekân”da bulunur, halbuki arşın üzerinde “ademî bir mekân” vardır. Ulüv sıfatını inkâr etmek, ya Allah’ın sadece zihnî bir varlık olmasını veya kâinatın içinde bulunmasını kabul etmeye götürür ki her ikisi de İslâm akaidine ters düşer. Allah’ın zâtıyla kâinatın içinde değil üstünde olduğu naslar, ashabın icmâı ve değişik dinî zümrelere mensup âlimlerin inancına dayanılarak kanıtlanabilir (Şifâʾü’l-ʿalîl, s. 306-307; İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, s. 53-83, 115-116, 135-138; Muhammed Halîl Herrâs, I, 11, 68-69, 190-216; II, 165-166, 339). Ulüv sıfatının yanı sıra naslarda Allah’a atfedilen “nefs, yed, vech, ityân, mecî’” gibi diğer sıfatların aynen ispat edilmesi gerekir. Teşbihe düşmekten kurtulmak amacıyla te’vile başvurmak onları iptal etmek anlamına gelir. Hayat, ilim, kudret, irade, sem‘ ve basar gibi sıfatları ispat etmenin teşbihe yol açmadığı nasıl kabul ediliyorsa bunların da teşbihe götürmediği kabul edilmelidir. Önemli olan, Allah’ın hiçbir bakımdan yaratıklara benzemediğine kesinlikle hükmetmektir (İbnü’l-Mevsılî, s. 20-21, 36).

Nasların ve sarih aklın Allah Teâlâ’ya izâfe ettiği fiilî sıfatlar tür olarak kadîmdir, fakat fiillerin her biri hâdis olup ezelden ebede kadar devam eder, zira Allah her zaman bir fiil yapmaktadır (er-Rahmân 55/29). O’nun fiillerinin tür olarak kadîm, fert olarak hâdis olması akla aykırı değildir. Bütün ilâhî fiiller tam bir hikmete göre vuku bulur. Bu fiilleri insanların fiilleriyle kıyaslamak suretiyle bazılarının hikmetsiz veya şer olduğu ileri sürülebilirse de bu isabetli değildir. Çünkü öncelikle naslar mutlak şerrin Allah’a nisbet edilemeyeceğini ve bütün ilâhî fiillerin sonuç itibariyle güzel olduğunu haber vermektedir. Bazı fiiller bir yönüyle şer gibi görünse de mutlak şerrin yokluktan ibaret olduğu kabul edildiği takdirde bütün varlıkları hayır olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple hakîm olan bir varlığın hiçbir faydalı ve hikmetli yönü bulunmayan bir fiil gerçekleştirdiği tasavvur edilemez (Medâricü’s-sâlikîn, II, 204-208).

Kulların fiilleri de dahil olmak üzere bütün varlık ve olaylar ilâhî ilim, irade ve yaratmanın kapsamı içindedir. Allah kâinatı yaratmadan önce onu

yaratacağını bilip yazmış ve dileyip yaratmıştır; kazâ ve kadere iman da bundan ibarettir. Ancak kulların fiilleriyle irtibatını kurarken çok defa müslümanlar hataya düşmüşlerdir. Bu konuda naslara ve akla uygun olan görüş şudur: Kulların fiilleri kazâ ve kader planına dahil olmakla birlikte Allah insanları, fiillerinin meydana gelişinde müessir bir sebep olan irade hürriyetine ve gücüne sahip kılmış, yani onları fâil bir varlık olarak yaratmıştır. Bu şu demektir: İnsan hem fâil, hem münfaildir. Fâildir, çünkü irade ve gücüyle fiil yapabilmektedir; münfaildir, zira iradeli ve kudretli bir varlık olarak Allah tarafından yaratılmış, yani fâil kılınmıştır. Buna göre kullara ait fiiller doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratılmış demektir. Bu durumda fiilin sebebi olan fâilin yaratıcısı fiilin de yaratıcısı demektir. Bu durumu naslardan hareketle tesbit etmek mümkündür. Şöyle ki: Kullara ait fiiller naslarda bir taraftan hem kula hem Allah'a nisbet edilmekte, diğer taraftan kulun isteyerek fiil yaptığı anlatılmaktadır. Ancak ilerlemiş müzmin bir hastalığın iyileşmesi imkânsız olduğu gibi küfrü bir karakter halini alan kâfirin iman etmesi de nerede ise imkânsızdır. Bununla birlikte kâfir iman etmek isterse kalbi mühürlenmiş olsa bile dilediğini yapan bir varlık olan Allah levh-i mahfûzdaki yazısını değiştirip onu mümin diye yazabilir. Çünkü levh-i mahfûz O'nun yanındadır, dilediğini siler, dilediğini bırakır (Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 6-28, 86-94, 121-137, 146-147; Medâricü's-sâlikîn, III, 418-419). Hidâyet ve dalâlet konusunda da durum aynıdır. Allah'ın hidâyet veya dalâleti yaratması kulun yönelişine bağlı olup hiç kimseyi başlangıçta hidâyete erdirilmiş veya dalâlete sevkedilmiş bir şekilde yaratmamıştır (Şifâʾü'l-ʿalîl, s. 78-85; İġās̱etü'l-lehfân, II, 170-172).

Nübüvvet. Ulûhiyyetle beşer fıtratı arasında bir irtibat bulunduğu gibi nübüvvetle insanın yaratılışı arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu sayede insanlar peygamberlerin getirdiği vahye inanma imkânı bulur. Şöyle ki: Peygamberlerin getirdiği vahiyler insanları Allah'tan başka ilâh bulunmadığına iman etmeye, iyilik yapıp kötülükten kaçınmaya çağırmış, faydalı ve temiz şeyleri helâl, zararlı ve pis şeyleri haram kılmıştır. Bütün bunlar insanların fıtraten benimsediği şeylerdir. Fıtratı bozulmamış her insan bunlara sahip çıkar. Peygamberler, aklın benimseyeceği bu bilgilerin dışında hiçbir şekilde bilemeyeceği gayb âlemine ait haberler de getirerek kişileri âhiret hakkında aydınlatmış ve oraya nasıl hazırlanacaklarını öğretmiş, böylece hayat ve ölüm gerçeklerine mâkul açıklamalar

getirmişlerdir. Peygamberlere inanmamak Allah'ı inkâr etmeye götürür; çünkü insanların yaratılış amacını, Allah'a karşı olan görevlerini ve

ebedî hayatı öğretenler sadece peygamberlerdir. Bu ana unsurlar insan hayatından çıkarıldığı takdirde dünyaya gelişin anlamlı bir açıklaması kalmaz. Peygamberlerin getirdiği bilgilerden yoksun olarak yaşayan toplumların dünyevî ilimler alanında ileri gitseler bile üstün ahlâka sahip olmak, nefis terbiyesini gerçekleştirmek, iyilik yapmak, adaletli davranmak gibi konularda geri kalacakları, hatta insanî değerlerini kaybedecekleri şüphesizdir. Bu sebeple peygamberlere inanmak aklın ve fıtratın bir gereğidir. Peygamberleri insan üstü varlıklar olarak görmek sapıklığın başlangıcıdır.

Âhiret, İman-Küfür. Âhiret âlemini kavramak dünya hayatının hikmetini ve işleyişini iyi anlamaya bağlıdır. İlâhî hikmet dünyanın yaratılmasını gerektirdiği gibi bu hayatın sona erdirilip yerine âhiret âleminin getirilmesini de gerektirebilir. Bunun mâkul olmadığını gösteren hiçbir delil yoktur. Aksine bu dünyada gözlemlenebilen temel gerçeklerden biri de varlıklardaki değişikliktir. Bu değişikliğin ileri bir dereceye varıp bütün kâinatı kapsaması ve böylece yerin başka bir yer, göğün başka bir gök haline dönüşmesi mümkündür. Aklen buna itiraz etmek isabetli değildir. Ancak bazı filozoflarca ölümden sonra dirilişe yapılan itirazlar daha çok kelâmcıların telakkisine yöneliktir. Kelâmcılar kâinatın tamamen yok olacağını ve "ma'dûmun iadesi"nin imkân dahilinde bulunduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki Kur'an ve Sünnet'te bunu ifade eden herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Naslar, ölümden sonraki hayatın değişime uğrayan insan bedeninin yeniden yaratılmasıyla gerçekleşeceğini bildirmektedir ki bunun ma'dûmun iadesi nazariyesiyle bir ilgisi olmayıp değişime uğrayan mevcudun iadesinden ibarettir (Miftâḥu dâri's-saʿ âde, II, 34-35).

Naslardan anlaşıldığına göre "nefs" diye de adlandırılan ve mahiyeti itibariyle duyuların algılayamadığı nûrânî-hafif bir cisim olup bedenin anne rahminde teşekkül ettiği sırada yaratılan insan ruhu ölüm anında bedenden ayrılarak berzah âlemine intikal eder. Ölümden sonra hiçbir zaman yok olmayan müminlerin ve kâfirlerin ruhları farklı yerlerde varlıklarını sürdürürler. Ölenlere ait ruhlar Allah'a arzedilir ve haklarında ilâhî hüküm

verilir. Dünya şartlarıyla bilinemeyecek bir şekilde kabirde bedenleriyle irtibat kurulup sorgulandıktan sonra müminlerin ruhları yedinci kat göğün üzerinde bulunan “illiyyîn”e, kâfirlerin ruhları ise yedinci kat yerin altında bulunan “siccîn”e gönderilir. Müminlerin ruhları illiyyînde nimet içinde olup kabirleriyle irtibat kurarlar, kâfirlerin ruhları ise göklere yükselemez ve bulundukları yerde hapsedilip azaba mâruz kalırlar. Yapılacak dua ve verilecek sadakalar sayesinde asî müminlerin kabir azabı geçici bir süre için hafifler. Berzah âleminde yaşayan ruhların durumlarını kavramak imkânsızdır. Akıl yürütmek suretiyle bu hususları kanıtlamak veya eleştirilerde bulunmak mümkün değildir (er-Rûḥ, s. 53-104, 141-186, 279-290).

Kıyamet koptuktan ve dağılan bedenler diriltilip diğer âhiret safhaları tamamlandıktan sonra içinde ebedî olarak kalmak üzere müminler cennete girerler; kâfirler ise hem ceza yeri hem de bir anlamda mânevî hastalıklarının tedavi mahalli olan cehenneme atılırlar. Süresi tam olarak bilinmeyen uzun devirler boyunca cehennemde cezalarını çekip hastalıkları tedavi edildikten sonra oradan çıkarılırlar. Zira bedenî hastalıklar iyileştikten sonra tedaviyi devam ettirmek uygun olmadığı gibi kâfirlerin ruhlarındaki inkâr ve isyan hastalığını iyileştirdikten sonra onların azabını sürdürmenin de bir hikmeti yoktur. Aksi takdirde hakîm olan ve rahmeti gazabını aşmış bulunan Allah’ın kullarını hiçbir fayda sağlamayan ebedî azaba mâruz bırakması gerekir ki bu akla da naslara da ters düşmektedir. Nitekim naslar, cehennem azabının ilâhî iradeye bağlı olarak sona ereceğine işaret etmiş, ashap ve tâbiînin ileri gelenleri de buna inanmışlardır. Kâfirlere verilecek en büyük ceza Allah’ı görmekten mahrum bırakılmaktır (Şifâʾü’l-ʿalîl, s. 253-264; Miftâḥu dâri’s-saʿâde, II, 122-124; Ḥâdi’l-ervâḥ, s. 480-503; el-Fevâʾid, s. 13-14).

Gerçek iman, Hz. Peygamber’in getirdiği vahyi kesinlikle tasdik edip dille ifade etmek ve severek ilâhî buyruklara göre yaşamaktan ibarettir. İmanın ileri seviyeye ulaşabilmesi için kişinin sevgi potansiyelini ve malî imkânlarını Allah rızâsı çerçevesinde tutması gerekir. Hz. Peygamber’e bütünüyle uyan kişi böyle bir imana sahip olabilir. Günahın sebebi ise yeterli Allah sevgisinden yoksun olmaktır. Günah işleyenin imanı azalır, itaat edenin imanı artar. Küfrün ve tekfirin temeli Resûl-i Ekrem’in getirdiği vahyin doğruluğunu kabul etmemeye dayanır, bunun te’vil yoluna

başvurularak yapılması sonucu değiştirmez. Mânası açık bulunan nassın hükmünü reddeden kişi kâfir olur. Küfrün kibir, hased, gazap ve şehvetten ibaret olan dört sebebi vardır (İġās̱etü'l-lehfân, I, 123; el-Fevâʾid, s. 140, 206; Muhammed Halîl Herrâs, I, 149; II, 238, 263).

İbn Teymiyye'nin samimi bir takipçisi ve ünlü bir savunucusu olan İbn Kayyim el-Cevziyye aklî ilkelerin naslardan hareketle belirlenmesi gerektiğini vurgulamış, kelâmcıların atomculuğa dayanan tabiat felsefesini reddedip yerine illiyyet ve hikmeti esas alan tabiat görüşünü benimsemiş, Allah'ın özellikle ulüv, nüzûl gibi haberî sıfatlarını ispat etmekte aşırı giderek muhalif düşünenlere karşı tekfire kadar varan tenkitlerde bulunmuştur. Fiilî sıfatların tür olarak kadîm, fakat tek tek her birinin hâdis olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın zâtında hâdislerin bulunabileceğini kabul etmiş, kullara ait fiillerin doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir. Nübüvvetin kanıtlanmasında hissî mûcizelere değil peygamberlerin insanlığa getirdiği bilgilere ve değerlere önem vermiş, insanlara ait ruhların bedenlerden önce değil bedenlerle birlikte yaratıldığına inanan âlimlerin görüşüne katılmıştır. Ölümden sonra bedenlerin misliyle değil aynıyla diriltileceğini benimseyen görüşü isabetli bulmuş ve cennetin ebedî olmasına karşılık ilâhî adaletin gereği olarak cehennem hayatının sona ereceğini savunup kâfirlerin cennete gireceklerini, fakat rablerini göremeyeceklerini ileri sürmüştür. Eş'ariyye kelâmcılarını ve sûfîleri aşırı biçimde tenkit etmiş, buna karşılık aynı gruplara mensup âlimler de kendisini eleştirmiştir. Bunların arasında Tâceddin es-Sübkî ile Zâhid Kevserî'nin eleştirileri dikkat çekicidir. Bu âlimlere göre İbn Kayyim, haberî sıfatlar konusunda sahih olmayan rivayetlere dayandığı gibi bu rivayetlerde bile yer almayan ve kendi te'villeri sonunda ortaya çıkan bazı lafızları Allah'a nisbet ederek teşbih ve tecsîme düşmüş, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kaim olduğuna hükmederek Selef âlimlerine muhalefet etmiş, tevhid ve kıble ehli olan Sünnî kelâmcıları haksız yere tekfir etmiştir. Ayrıca er-Rûḥ adlı eserinde el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'sindeki görüşlere aykırı inançları savunarak çelişkiye düşmüştür (Sübkî, s. 18-30, 76, 91, 128, 145-146, 171, 176; Muhammed Halîl Herrâs, II, 21, 242). M. Reşîd Rızâ da kabir ziyareti ve ölü için Kur'an okuma hususunda İbn Kayyim'i eleştirmiştir (Tefsîrü'l-menâr, VII, 145; VIII, 257-258).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşleri ve eleştirisi üzerinde çeşitli

çalışmalar yapılmıştır. Sübkî'nin es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl ile (Kahire 1356) er-Resâʾilü's-Sübkiyye

fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Beyrut 1983), Muhammed Enver es-Senhûtî'nin İbn Ḳayyim el-Cevziyye sîretühû menhecühû ve arâʾühû fi'l-ilâhiyyât (Riyad 1407/1987), Abdülazîm Şerefeddin'in İbn Ḳayyim el-Cevziyye ʿaṣruhû ve menhecühû ve arâʾühû fi'l-fıḳh ve'l-ʿaḳāʾid ve't-taṣavvuf (Kahire 1967), Yûsuf Mahmûd Muhammed'in en-Nefs ve'r-rûḥ fi'l-fikri'l-insânî ve mevḳıfü İbni'l-Ḳayyim minhü (Devha 1414/1993), Ahmed Hasan el-Bâkûrî'nin Maʿa İbni'l-Ḳayyim fî ʿâlemi'r-rûḥ (Kahire 1983), M. Halîl Herrâs'ın Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye (Beyrut 1986), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd'in et-Taḳrîb li-ʿulûmi İbn Ḳayyim (Riyad 1416/1996), Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî'nin Ṣulḥu'l-iḫvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-ḳayyim fî tebriʾeti İbn Teymiyye ve İbni'l-Ḳayyim (Bombay 1306) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 6-28, 35, 78-94, 109, 121-138, 146-147, 179-199, 200-204, 253-307; a.mlf., İġās̱etü'l-lehfân (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1395/1975, I, 44-45, 90, 119-123, 131-133, 159, 202; II, 138, 170-172, 268-269; a.mlf., Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 10, 204-208, 320-322, 401, 419; III, 117, 268, 364-376, 416, 418-419, 431, 450, 463-469, 512, 519-523; a.mlf., Miftâḥu dâri's-saʿâde, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 131, 182-187, 245-267-268, 284-285; II, 22, 34-35, 55, 113, 118-124, 131, 199-200; a.mlf., er-Rûḥ (nşr. M. Enîs İyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 8-9, 29, 53-104, 141-186, 279-290; a.mlf., Ḥâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991, s. 480-503; a.mlf., el-Fevâʾid, Beyrut 1986, s. 12, 13-14, 39, 40, 140, 206, 241, 266; a.mlf., İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 8, 15-17, 53-83, 115-116, 135-139, 210-230; a.mlf., Hidâyetü'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûd ve'n-naṣârâ, Kahire 1407/1987, s.

275, 279-280, 287, 288; İbnü’l-Mevsılî, Muḫtaṣaru’ṣ-Ṣavâʾiḳı’l-mürsele ʿale’l-Cehmiyye ve’l-Muʿaṭṭıla, Kahire 1981, s. 20-22, 36-38, 96-97, 109-113, 150, 194-195, 208, 226, 263-265, 544-546, 579, 598, 636; Sübkî, es-Seyfü’ṣ-ṣaḳīl (nşr. Abdülhafîz Sa‘d Atıyye), Kahire 1356/1937, s. 18-30, 55-56, 62-63, 76, 88, 91, 128, 136, 145-146, 171-176; Îżâḥu’l-meknûn, II, 70; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 145; VIII, 257-258; Abdülazîm Şerefeddin, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Kahire 1387/1967, s. 331-332, 339, 342, 350-351, 388, 413-415, 443-449, 454, 465, 477, 490; Muhammed Halîl Herrâs, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye, Beyrut 1406/1986, I, 10-11, 40, 68-69, 129, 149, 161, 190-216, 222-226, 245, 285-302, 305-308, 330-338, 345-346; II, 4, 5, 21, 31, 41, 84-85, 165-166, 210-212, 237-246, 249, 263, 287-288, 291, 303, 326, 339, 359, 420.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN KEMAL

(bk. KEMALPAŞAZÂDE).

İBN KEMMÛNE

(ابن كمّونة)

İzzüddevle Sa‘d b. Mansûr b. Sa‘d el-İsrâîlî el-Bağdâdî (ö. 683/1284)

Tabip-filozof.

612 (1215) yılında doğdu. Aslen yahudi olup Bağdat’ta yaşamıştır. Mantık, felsefe, tıp ve kimya ile meşgul olmuştur. Daha ziyade felsefî eserleri ve bu alandaki bazı önemli kitaplara yazdığı şerhlerle tanınır. İbn Sînâ’nın felsefesi ve eserleri yanında İşrâkī felsefeye ilgi duymuş, İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl’ün tanınmış şârihleri arasında yer almıştır. Tanrı’nın birliği konusundaki tartışmalarından dolayı bu hususta şüpheci bir filozof olarak tanınmış olan İbn Kemmûne’nin bilhassa kelâm çevrelerinde adından sıkça söz edilmiştir. Hz. Muhammed hakkındaki bazı övücü ifadelerinden dolayı (Tenḳīḥu’l-ebḥâs̱ li’l-mileli’s̱-s̱elâs̱, s. 98-108) ihtidâ ettiği ileri sürülmüşse de (Sarton, II, 875) bu konuda kesin bilgi bulunmamaktadır. İlâhî dinlerin peygamberlik anlayışını sorgulaması, hatta yer yer tenkidî bir üslûp kullanması yüzünden 683 (1284) yılında Bağdat halkının şiddetli tepkisiyle karşılaşmış, çıkan olaylar karşısında Mecdüddin İbnü’l-Esîr ve ileri gelen bazı şahsiyetler tarafından koruma altına alınarak şehirden kaçırılmış, ömrünün geri kalan kısmını oğlu Necmüddevle’nin kâtiplik yaptığı Bağdat yakınlarındaki Hille’de geçirmiştir (İbnü’l-Füvatî, IV, 159-161). Ölümüyle ilgili olarak bazı kaynaklarda verilen 676 (1277-78) tarihi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 685; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 385; Sarton, II, 875) yanlıştır.

İbn Kemmûne, üç büyük kitâbî dinin yanı sıra yahudi düşünürü İbn Meymûn ile İbn Sînâ, Gazzâlî, Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî ve özellikle Fahreddin er-Râzî gibi müslüman âlim ve düşünürleri iyi incelemiş, bu düşünürlerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkındaki düşünceleri yanında kitâbî dinlerin peygamberlikle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemesi, bu husustaki farklı anlayışları ve eleştirileri sistematik olarak sunması, felsefî eserlere yazdığı şerhler, dil

ve mantıkla ilgili tahlilleri bu alanlarda iyi bir formasyona sahip olduğunu göstermektedir. Felsefî görüşlerinde olduğu gibi özellikle üç büyük din hakkında uzlaştırıcı bir yaklaşım ortaya koyan İbn Kemmûne, muhtemelen Bağdat'ın farklı inanç, düşünce ve kültürleri içinde barındıran yapısının da etkisiyle dinler arasındaki ilişki üzerinde durarak dinî mahiyetteki çatışmaları açıkça eleştirmiştir (Niewöhner, el-İctihâd, VII/28 [1416/1995], s. 163-178; ER, XI, 400-401).

İbn Sînâ'yı takip ederek kozmolojik deliller arasında özellikle imkân deliline ağırlık veren İbn Kemmûne, ayrıca illiyet prensibinden ve teselsülün imkânsızlığı öncülünden hareket edip Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır (el-Cedîd fi'l-ḥikme, s. 527-533). Düşünüre göre âlem mümkün varlıktır ve mevcudiyetini Allah'a borçludur. Allah ise vâcibü'l-vücûd olup mahiyeti gereği var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. O basit (mürekkeb olmayan) bir varlıktır; hakkında çokluktan veya bir ortağının bulunduğundan söz etmek imkânsızdır. Cisim olmadığı gibi her türlü eksiklikten de münezzehtir; rahmet, celâl, kerem ve inâyet sahibidir (a.g.e., s. 527). Birden fazla vâcibü'l-vücûd olup olamayacağı konusundaki müzakeresi sebebiyle kendisine Tanrı'nın birliği hakkında bir şüphe isnat edilmişse de içinde yetiştiği İslâmî kültürün etkisiyle Hıristiyanlık'taki teslîs inancını ve Mecûsîlik'teki düalist tanrı anlayışını bile tevhid inancı doğrultusunda te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir (Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱ bi'l-mileli's̱-s̱elâs̱, s. 101). Tanrı'nın birliği konusunda tartışmaya girişmesindeki asıl amacı ise daha önce İbn Sînâ'nın yaptığı gibi tevhid inancını aklî temeller üzerine kurma arzusudur. Nitekim bu tartışmanın sonunda Tanrı'nın çokluğundan veya bir ortağının bulunmasından söz edilemeyeceği, O'nun eşi ve benzerinin olamayacağı, niteliklerinin de sadece kendisine özgü olduğu sonucuna varmıştır.

Akla ve Tanrı'nın akılla bilinmesine büyük önem vermekle birlikte İbn Kemmûne dinin ve peygamberlik müessesesinin lüzumunu da kabul etmiştir. Konuya bilgi problemine dair kısa bir incelemeyle giren düşünüre göre insanın özü (cevher) yaratıldığı sırada tamamen boş olup onda ilk olarak beş duyu meydana gelmekte, bunlarla insan çevresindeki nesneleri ve olguları idrak etmektedir. Daha sonra dış duyularla algılanması mümkün olmayan şeyleri idrak eden temyiz gücü, son

olarak da zorunluluk, imkân, imkânsızlık gibi anlamları kavrayan akıl gücü ortaya çıkar. Ancak aklın ötesinde bir bilgi gücü daha bulunmaktadır ki gaybı gören, geçmişte olanları ve gelecekte vuku bulacakları bilen bu güç de nübüvvettir (a.g.e., s. 2).

İbn Kemmûne, bazı insanların peygamber tarafından ortaya konan bilgileri reddettiklerini hatırlattıktan sonra Gazzâlî gibi kendisi de bu davranışı, söz konusu kimselerin peygamberin ulaştığı bilgi kapasitesinden yoksun olmalarıyla izah eder. Halbuki bu durumda yapılacak şey, inkârcı bir tavır takınmak yerine gözleri görmeyen bir insanın renkler hakkında anlatılanları kabul etmesinde olduğu gibi peygambere inanıp tasdik etmektir. İbn Kemmûne ulûhiyyet, nübüvvet ve âhirete dair inanç konularıyla ibadet ve ahlâk alanlarında, fert, aile ve toplum hayatının düzene sokulmasında peygamberlik müessesesinin aydınlatıcı ve yasa koyucu rolünü önemle vurgulamaktadır (a.g.e., s. 17-18).

Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱ adlı eserinde Fahreddin er-Râzî'den (Meʿâlimü uṣûli'd-din, s. 72-73) yaptığı bir alıntıyla onun nübüvvetin ispatına dair bazı görüşlerini aktarıp tenkit eden İbn Kemmûne aynı düşünürün Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîliğin tevhid ilkesine aykırı bulduğu ulûhiyyet telakkisiyle Câhiliye Arapları'ndaki putperestlik inancına yönelttiği eleştirileri de abartılı bulmuştur. Kendisi yahudi olmasına rağmen öteki dinlere de oldukça tarafsız ve hoşgörülü yaklaştığı görülmektedir (Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱, s. 98-100). İslâm dini ve inançlarıyla Hz. Peygamber'e yöneltilen tenkitlerin bir kısmını müslümanların ağzından cevaplandırmakla yetinirken bir kısmına verilen cevapların yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte müslümanların dinî telakkisine tenkitler yöneltirken İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkında saygılı bir üslûp kullanmaya özen gösteren İbn Kemmûne'nin gerek Yahudilik gerekse diğer dinler üzerine yaptığı değerlendirmelerde içinde yetiştiği İslâm kültürünün tesirleri açıkça hissedilmektedir.

Eserleri. 1. el-Cedîd fi'l-ḥikme (el-Cedîd, el-Ḥikmetü ve'l-ilâhiyyât, el-Ḥikmetü'l-cedîde). Mantık, felsefî kavramlar, tabiat, nefis, akıl ve Tanrı konularına dair yedi bölümden oluşan eser Hâmid Mer'îd el-Kübeysî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Bağdad 1986). Eserin asıl metni ve muhtasarlarının çeşitli el yazmaları el-Kâşif, Kitâb fi'l-ḥikme ve

Telḫîṣü'l-ḥikme başlıklarıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2446/1, 2447; Esad Efendi, nr. 1930, 1933). 2. Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱ li(ʿani)'l-mileli's̱-s̱elâs̱. İbn Kemmûne'nin 679 (1280) yılında kaleme aldığı ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığı incelediği için bu adı verdiğini belirttiği eser din felsefesi, dinler tarihi ve kelâm ilmini ilgilendiren önemli bir çalışmadır. Karşılaştırmalı bir dinler tarihi çalışması da denilebilecek olan eser dört bölümden oluşmaktadır. Müellif birinci bölümde din ve peygamberlikle ilgili genel bilgilere, ikinci bölümde Yahudiliğin peygamberlik anlayışına yer vermiş, yahudi iken ihtidâ ettiğini bildirdiği Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin İfhâmü'l-Yehûd adlı eserindeki itirazları ele alarak bunlara Yehuda Halevi ve İbn Meymûn'dan esinlenen cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu bölümdeki konular arasında Tevrat metninin muhafazası ve hükümlerinde değişiklik, bozulma veya neshin olup olmadığı, Tevrat'ın âyetleri arasında Allah hakkında teşbih ve tecsîmi andıran niteliklerle aklın kabul etmeyeceği hikâyelerin bulunup bulunmadığı Tevrat'ta geçmiş peygamberlerle ilgili rivayetlerin doğruluk derecesi, âhiret hayatıyla ilgili haberlerin yer almamasının sebebi gibi problemler bulunmaktadır. Eserin üçüncü bölümünde Hıristiyanlığın peygamberlik anlayışı incelenmiş, Hz. Îsâ ve İnciller'le ilgili bilgi verilmiştir. Dördüncü bölüm İslâm dinine ayrılmış ve burada Hz. Muhammed'in risâleti üzerinde durulmuş, İslâm inancına göre Hz. Peygamber'in önemi, şahsiyeti, fesahati, dindeki konumu ve mûcizeleri anlatılmış, kelâmcıların konuyla ilgili kanaatleri verilmiş ve bunların tenkidi yapılmıştır. Aynı bölümde Kur'an'ın nüzûlü, i'câzı, sûre ve âyetlerinin tertibi, anlaşılıp yorumlanması gibi konular işlenmiş, bu husustaki ihtilâflara temas edilmiştir. Bu bölümde Kur'ân-ı Kerîm'den âyetlere de yer verilerek İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Meymûn ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerden konuyla ilgili alıntılar yapılmıştır. Kaynaklar, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) muhtemelen bu esere karşı ed-Dürrü'l-menḍûd fi'r-red ʿale'l-feylesûf el-yehûd adıyla bir reddiye kaleme aldığını zikretmektedir (İbn Tağrîberdî, I, 421; Temîmî, I, 401). Yine Zeynüddin Sarıca b. Muhammed el-Malatî de esere Nühûḍu ḥas̱î s̱i'n-nühûd ilâ ḫavżı ḫabîs̱i'l-yehûd adıyla bir reddiye yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 495). Moshe Perlmann,

Tenḳīḥu'l-ebḥâs̱'ı İstanbul ve Tahran'da bulunan yazma nüshalarına dayanarak neşretmiş, daha sonra İngilizce'ye çevirerek Sa'd b. Mansūr Ibn

Kammūna’s Examination of the Inquiries into the Three Faiths başlığıyla yayımlamıştır (Berkeley-Los Angeles 1967). 3. Şerḥu’l-İşârât (Şerḥu’l-Uṣûl ve’l-cümel min mühimmâti’l-ʿilm ve’l-ʿamel). İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât’ının adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2516). 4. Şerḥu’t-Telvîḥât. Sühreverdî el-Maktûl’ün et-Telvîḥât’ının şerhidir. 669 (1270) yılında tamamlanan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde değişik yazmaları bulunmaktadır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 854; Damad İbrâhim Paşa, nr. 820; Lâleli, nr. 2525; Yenicami, nr. 766). Aynı kütüphanedeki diğer iki nüshasında Şerḥu’t-Telvîḥâti’s-Sühreverdî (Şehid Ali Paşa, nr. 1740) ve Şerḥu’t-Telvîḥât fi’l-ḥikme (Ayasofya, nr. 2423) adlarıyla da geçen eser, et-Telvîḥât’a yapılan dört şerhin birincisi olması sebebiyle işrak felsefesi açısından büyük önem arzetmektedir. 5. Cevâb ʿan suʾâli Faḫriddîn el-Kâşî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3641-3642). 6. Taʿlîḳa ʿalâ Risâleti Necmiddîn el-Kâtibî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4862). 7. Risâle fi’l-Mübâḥaṣ̱ât vaḳaʿat beyne İbn Kemmûne ve’l-Kâtibî (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 617). 8. Risâle fî enne is̱bâte’l-imkân lâ yelzemü minhü imkânü’ṣ-ṣübût (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4862). 9. Taʿlîḳa ʿale’s-suʾâlâti’l-murâde ʿale’l-uṣûleyn min Kitâbi’l-Meʿâlim. Fahreddin er-Râzî’nin Meʿâlimü uṣûli’d-dîn adlı eseri hakkında bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1932). 10. Kitâb fi’l-ḥikme (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1933; Ayasofya, nr. 2447). Müellifin el-Cedîd fi’l-ḥikme adlı eserinde ele aldığı mantık, tabiat ve metafizikle ilgili görüşlerinin özetidir. 11. et-Taʿrîfât (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3642). 12. Teẕkire fi’l-Kîmiyâ. 13. Risâle fî ezeliyyeti’r-rûḥ. Mantıkî açıdan ruhun ölümsüzlüğünün ispatlanmaya çalışıldığı bu eseri Leon Nemoy, Ibn Kammūna’s Treatise on The Immortality of The Soul adıyla İngilizce’ye çevirmiş ve yayımlamıştır (bk. bibl.). 14. el-Kâfi’l-kebîr. Tıpla ilgili bir çalışmadır. 15. Mülteḳaṭu Telḫîṣi’l-Muḥaṣṣal. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Telḫîṣü’l-Muḥaṣṣal adlı çalışması üzerine notlardan ibarettir. 16. el-Farḳ beyne’r-Rabbâniyyîn ve’l-Ḳaraʾiyyîn. Yahudi toplumunun iki büyük grubu arasındaki farklılıklara temas eden bir çalışmadır (eser hakkında geniş bilgi için bk. Nemoy, Tarbiz, XXIV, 343-354).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemmûne, el-Cedîd fi’l-ḥikme (nşr. Hamîd Mer‘îd el-Kübeysî), Bağdad 1403/1982; a.mlf., Tenḳīḥu’l-ebḥâs̱ li’l-mileli’s̱-s̱elâs̱ (nşr. M. Perlmann), Los Angeles 1967, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XII; a.mlf., Ibn Kammūna’s Treatise on The Immortality of The Soul (trc. Leon Nemoy, Ignaca Goldziher Memorial Volume içinde, ed. S. Löwinger v.dğr.), Jerusalem 1958, II, 83-99; Fahreddin er-Râzî, Meʿâlimü uṣûli’d-dîn, Beyrut 1992, s. 72-73; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Şerḥu Ḥikmetü’l-işrâḳ (nşr. Hüseyin Ziyâî), Tahran 1372 hş./1993, neşredenin girişi, s. V-XVIII; İbnü’l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi’l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, IV/1, s. 159-161; a.mlf., el-Havâdis̱ü’l-câmiʿa, Beyrut 1407/1987, s. 210; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 421; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 401; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 95, 482, 495, 685; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 385; Brockelmann, GAL Suppl., I, 431, 437, 454, 507, 768-769; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 139; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 214; S. W. Baron, A Social and Religious History of The Jews, New York 1957, V, 90, 274; Sarton, Introduction, II, 875; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul 1983, s. 188-212; Friedrich Niewöhner, “Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit Ibn Kammūna’s historischkritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280”, Religionsgespräche im Mittelalter (ed. Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner), Wiesbaden 1992, s. 357-369; a.mlf., “el-Ḥaḳīḳa bintü zamânihâ: Muḳārenetü’l-edyân ʿinde İbn Kemmûne”, el-İctihâd, VII/28, Beyrut 1416/1995, s. 163-178; Colette Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge 1993, s. 208-209; Hossein Ziai, “The Illuminationist Tradition”, History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, s. 465, 496; Leon Nemoy, “Remarks on Ibn Kammūna’s-Treatise on the Differences Between the Rabbanites and the Karaites” [Hebrew], Tarbiz, XXIV, 343-354; M. Perlmann, “Ibn Kammūna”, EI² (İng.), III, 815; a.mlf., “Ibn Kammūna, Saʿd Ibn Manṣūr”, EJd., VIII, 1186-1187; a.mlf., “Muslim-Jewish Polemics”, ER, XI, 400-401; Seyyid Ca‘fer Seccâdî, “İbn Kemmûne”, DMBİ, IV, 524-526.

Aydın Topaloğlu

İBN KENNÂN

(ابن كنّان)

Muhammed b. Îsâ b. Mahmûd b. Muhammed b. Kennân ed-Dımaşkī es-Sâlihî el-Halvetî (ö. 1153/1740)

Halvetî şeyhi, tarihçi, edip ve şair.

1074 (1663) yılında Dımaşk'ın Sâlihiye semtinde doğdu; varlıklı bir tüccar ailesine mensuptur. Büyük dedesine nisbetle İbn Kennân (İbnü'l-Kennânî) diye şöhret bulmuştur. İlk eğitimine Halvetî şeyhi olan babasından tasavvufa dair bilgiler öğrenerek başladı. Birçok âlimden Kur'an, tefsir, hadis, tarih, fıkıh, sarf, nahiv, aruz, ziraatçılık ve bahçecilik dersleri aldı; astronomi, tıp, tarih ve edebiyatla ilgili kitapları, bu arada çeşitli şairlerin divanlarını okudu. Hocaları arasında Abdullah el-Makdisî, Halîl el-Mevsılî, Yahyâ Çelebi eş-Şâfiî, Muhammed es-Sâlihî el-Hilâlî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ali el-Hâik, İbnü'l-İmâd, Osman el-Kattân, Abdülganî en-Nablusî, Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî, Ahmed b. Abdülkerîm el-Gazzî, Abdurrahman es-Sülemî ve Burhâneddin İbrâhim el-Fettâl'in adları sayılabilir. İbn Kennân Dımaşk'a bir âlim geldiği zaman onunla görüşmeye çalışırdı; Belhli el-Hâc Muhammed en-Nakşibendî ve Bursalı Hakkı Efendi bunlardan bazılarıdır. Hacca gidince Mekke ve Medine'de de birçok âlimle görüştü ve Medine'de İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'den hadis aldı. Hadis, tefsir, tarih, fıkıh, lugat, tıp, astronomi gibi ilimlerin yanında tasavvufa da yönelen İbn Kennân, XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaygın olan Halvetiyye tarikatına mensuptu. Babasının ölümünün (ö. 1093/1682) ardından yerine geçerek ömrünün sonuna kadar Dımaşk'taki Muallak Camii'nde (Câmiu Bürdebek) bu tarikatın şeyhliğini yaptı; kendisinden sonra da postuna oğlu Muhammed Saîd oturdu (Murâdî, IV, 85-86).

İbn Kennân ilk dersini, 13 Rebîülâhir 1121'de (22 Haziran 1709) Sâlihiye'deki el-Mürşidiyyetü'l-Hanefiyye Medresesi'nde birçok âlimin huzurunda verdi. Bu medresede Hanefî fıkhı, tıp ve mantık okuttu, daha sonra evinde vermeye başladığı hadis derslerine Muhammed b. Şems,

Abdülganî en-Nablusî ve Ma‘tûk Çelebi el-Ekremî gibi dönemin âlimleri de katılarak kendisiyle ilmî tartışmalarda bulundu. Çok sayıda öğrenci yetiştirdi; Abdurrahman el-Ulemî, fakih ve dil âlimi Muhammed el-Küncî, Ahmed el-Ba‘lî, Abdurrahman el-Ba‘lî, Ali es-Sülemî, Yûsuf es-Sekbânî, Muhammed b. Muhsin es-Sâlihî ve Zeynüddin el-Habbâl bunların önde gelenleridir. Kaynaklar onun ailesinin Hanbelî olduğunu belirtirse de kendisinin Hanbelî veya Hanefî olduğu hususu tartışmalıdır. İbn Kennân Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn dağı eteklerine defnedildi. Çevresiyle iyi ilişkiler kuran İbn Kennân saygı duyulan bir ilim adamıydı. İnsanlarla yakından ilgilenir, sıkıntılarını gidermeye çalışır, ihtilâfları çözmede, zulüm ve haksızlıkları ortadan kaldırmada orta yolu seçerdi. Dönemindeki âlimler kendisinden övgüyle söz ederler

Eserleri. 1. el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-meḥâsini'ş-Şâmiyye. Elliyi aşkın kaynaktan faydalanılarak kaleme alınan ve Suriye'nin tarihine, tarihî eserlerine ve tabii güzelliklerine dair olan kitabın özellikle müellifin kendi dönemini anlattığı bölümü önemlidir. Bir mukaddime ve yedi fasıldan oluşan eser Hikmet İsmâil tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1992-1993). 2. Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn fî ẕikri ḳavânîni'l-ḫulefâʾ ve's-selâṭîn. İbn Kennân'ın, döneminde kullanılan daha önceki halife ve sultanların idareleriyle ilgili terimlerle hükümdarların ve bir kısım idarecilerin giydikleri el-biselere, kullandıkları eşyaya verilen isimlerin anlamlarını açıklayan bir nevi sözlük olup Abbas Sabbâğ tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1412/1991). Bazı kaynaklarda, Zeynü (zehrü)'l-besâtîn fî ẕikri ḳavânîni'l-ḫulefâʾ ve's-selâṭîn adıyla geçen eserin de bu kitap olduğu ve isim değişikliğinin bizzat müellif tarafından yapıldığı ifade edilmektedir (Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn, neşredenin girişi, s. 20). 3. el-Mürûcü's-sündüsiyyetü'l-fesîḥa fî telḫîṣi Târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye. İbnü'l-Mibred'in eserinin telhisi olup müellifin eksik gördüğü bazı hususlar için yaptığı ilâveleri de ihtiva eder. Eser Muhammed Ahmed Dehmân tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1366/1947). 4. el-Ḥavâdiṯü'l-yevmiyye min târîḫi iḥdâ ʿaşer ve elf ve miʾe. 1111 Muharreminden (Temmuz 1699) 1153 Rebîülâhirine (Temmuz 1740) kadar Suriye'de cereyan eden olaylarla sultan, paşa ve kadıların isimleri, ölüm tarihleri hakkında bilgi veren bu iki ciltlik çalışmanın yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 9479, 9480). 5. er-Risâletü'l-müfrede fî erbaʿîne ḥadîṯen müsnede. İbn Kennân'ın, 1092 (1681) yılında hocası Ebü'l-Vakt el-Kûrânî'den kıraat

yoluyla aldığı kırk hadisi bir araya getirdiği risâlesidir. Yazma nüshaları Berlin'de Staatsbibliothek'te (nr. 1531) ve Dublin'deki Chester Beatty Library'de (nr. 3548) bulunmaktadır. 6. Mekârimü'l-ḫallâḳ li-ehli mekârimi'l-aḫlâḳ. Cemâleddin el-Makdisî'nin tasavvufî risâlesinin şerhidir. 1152 Şâbanında (Kasım 1739) telif edilen eserin yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 3315; Brockelmann, GAL, II, 386'da nr. 3515; krş. Ahlwardt, III, 204). 7. el-İktifâʾ fî (ẕikri) muṣṭalaḥi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ. Müellifin Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn adlı eserinin muhtasarı olup Berlin Staatsbibliothek'te nüshası bulunmaktadır (nr. 5632). 8. Târîḫu meʿâhidi'l-ʿilm fî Dımaşḳ (Beyân ve Târîḫu'l-meʿâhidi'l-ʿilmiyyeti'd-Dımaşḳıyye). Sâlihiye ve Cebelikāsiyûn'daki medreselerin tarihi hakkındadır. Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlı bulunan (nr. 6089) müellifi meçhul eser de muhtemelen bu kitaptır (el-Mevâkibü'l-İslâmiyye, neşredenin girişi, s. 150). 9. Zehrü'l-bân fî nuʿûti'l-ḥayevân (Muḫtaṣaru Ḥayâti'l-ḥayevân). Demîrî'nin eserinin muhtasarı olup yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6174). 10. el-İlmâm fîmâ yeteʿallaḳu fi'l-ḥayevân mine'l-aḥkâm. 1149'da (1736) tamamlanan eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 6177). 11. Risâletü'l-İşbâh bi-refʿi'l-iştibâh. Nahiv ilmi hakkında olan eserin 1151'de (1738) istinsah edilen üç varaklık bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6853). 12. Risâletü'l-müştemile ʿalâ envâʿi'l-bedîʿ fi'l-besmele. Berlin Staatsbibliothek ile (nr. 7283) el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (Tefsir, nr. 355) iki yazması bulunmaktadır. 13. ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed. Bir nüshası Halep'teki Ahmediyye Kütüphanesi'ndedir (nr. 246; mikrofilm, Ma'hedü'l-mahtûtât, Târih, nr. 652). 14. ez-Zühûrü'l-behiyye fî şerḥi risâleti'l-uṣûli'l-fıḳhiyye. İbnü'l-Mibred'in Maḳbûlü'l-menḳūl min ʿilmeyi'l-cedel ve'l-uṣûl adlı eserinin muhtasarıdır. ez-Zühûrü'l-behiyye fi'l-ḥadîḳati'l-verdiyye adıyla da zikredilen eserde (Arberry, III, 22) fıkıh usulüne dair kaideler bir araya getirilmiştir. Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 4420) ve Chester Beatty Library'de (nr. 3548) nüshaları mevcuttur. 15. el-Meʿâni'l-marżiyye ʿale'ş-şemʿati'l-muḍıyye. Nahiv ilmiyle ilgili olan bu çalışmanın bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6770, 6771). 16. el-Meḥâsinü'l-marżiyye fî şerḥi manẓûmeti'l-bedîʿiyye. 1136'da (1724) istinsah edilen müellif nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 7366). 17. Zeynü'r-rebîʿ fî ʿilmi'l-meʿâni ve'l-beyân ve'l-bedîʿ (Berlin Staatsbibliothek, nr. 2761). 18. el-Envârü'l-mübtehice (münbelice) ʿalâ manẓûmeti'l-Münferice (Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Münferice). Gazzâlî'nin el-

Münferice adlı eserinin manzum şerhi olup yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 7648) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Ahlwardt, VI, 606-607). 19. el-Beyân ve'ṣ-ṣarâḥa bi-telḫîṣi (fî muḫtaṣari) Kitâbi'l-Melâḥa fî ʿilmi'l-felâḥa. Radıyyüddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Gazzî'nin eserinin muhtasarı olup 1141'de (1728) istinsah edilen bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6211). 20. Ḳaṣâʾidü Ġarâmiyye. İbn Kennân'ın aşka dair şiirlerinden ibarettir (Berlin Staatsbibliothek, nr. 8033/1, 2).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd, et-Tenbîh ʿalâ ġalaṭi'l-câhil ve'n-nebîh, Risâle ʿani'l-ḥiṣân ve ḫaṣâʾiṣih, Lisânü'n-niẓâm fî şerḥi manẓûmeti İbni'ş-Şıḥne el-İmâm, el-Meḥâsinü'l-mertebe fi'l-edviyeti'l-mecrebe, Nüzhetü'n-nüfûs ve defterü'l-ʿilm ve ravżatü'l-ʿarûs (el-Mevâkibü'l-İslâmiyye, neşredenin girişi, I, 147-152; Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn, neşredenin girişi, s. 18-20). Bazı kaynaklarda ona Kevkebü'l-mülk ve devletü't-Türk adlı bir eser daha nisbet ediliyorsa da (meselâ bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 325) bunun İbn Kennân'a ait olmadığı ileri sürülmektedir (Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn, neşredenin girişi, s. 20).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kennân, el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-meḥâsini'ş-Şâmiyye (nşr. Hikmet İsmâil), Dımaşk 1992, neşredenin girişi, I, 118-152; a.mlf., Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn fî ẕikri ḳavânîni'l-ḫulefâʾ ve's-selâṭîn (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, s. 15-20; İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâʾ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1383/1964, s. 265-301; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. n; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 85-86; Babinger, GOW, s. 283-284; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 238-239; III, 204; IV, 36; V, 125-127, 400-401, 465-467, 488-489; VI, 163-165, 199, 403, 416-417, 453, 605-607; VII, 157; IX, 86, 88, 285-286; Brockelmann, GAL, II, 130, 172, 386; Suppl., II, 410-411; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 325; Îżâḥu'l-meknûn, I, 217; II, 507, 549; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, I, 97-121; III, 259; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 216; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 108; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-

muṣavvere: et-Târîḫ, Kahire 1957, II, 57; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, III, 22-23; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-Arabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 756-757; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966, s. 320-321; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 343-345, 454; Muhammed Edîb Âlü Takıyyüddin el-Hüsnî, Münteḫabâtü't-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 639; C. Zeydân, Âdâb, II, 318; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1388; J. Voll, "The Madhhab of Ibn Kannān, The Damascene Historian", Al-Abhath, XXIV/1-4, Beyrut 1971, s. 83-85; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "İbn Kennân", DMBİ, IV, 527-528.

Osman Çetin

İBN KERRÂM

(bk. MUHAMMED b. KERRÂM).

İBN KERRÂME

(bk. HÂKİM el-CÜŞEMÎ).

İBN KESÎR, Ebû Ma‘bed

(أبو معبد ابن كثير)

Ebû Ma‘bed Abdullāh b. Kesîr b. Amr ed-Dârî (ö. 120/738)

Yedi kıraat imamından biri, tâbiî.

45 (665) veya 48 (668) yılında Mekke’de doğdu. Dârî nisbesini Abdüddâroğulları’na mensubiyeti sebebiyle aldığını ileri sürenler olmuşsa da Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş’e göre Kisrâ tarafından Yemen’in San‘a şehrine gönderilen İsfahanlı Farslar’dandır; hayatının ilk dönemlerinde aktarlık yaptığı ve Bahreyn’in güzel kokularıyla tanınan Dârîn Limanı’na nisbetle Hicaz bölgesinde aktarlara Dârî dendiği için bu nisbe ile anılmıştır. Zehebî ve İbnü’l-Cezerî de bu görüşü tercih etmektedir. Ayrıca Amr b. Alkame el-Kinânî’nin mevlâsı olduğundan Kinânî ve Mekkî nisbeleriyle de zikredilmiştir. Künyesi Ebû Bekir, Ebû Abbâd ve Ebû Muhammed olarak kaydedilmişse de doğrusu Ebû Ma‘bed’dir. Sahâbî neslinden Abdullah b. Zübeyr, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Enes b. Mâlik’le görüşen ve bir müddet Irak’ta ikamet edip Mekke’ye dönen İbn Kesîr (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 200; İbnü’l-Kāsıh, s. 9; Kastallânî, I, 95), Kur’an derslerini Mücâhid b. Cebr’den ve Abdullah b. Abbas’ın mevlâsı Dirbâs’tan aldı. Abdullah b. Sâib’den de okuduğu ileri sürülmüştür, ancak Zehebî bunun doğru olmadığını ve Kur’an’dan bir bölüm okumuş olabileceğini söyler (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 133). İbn Kesîr Mücâhid b. Cebr, Dirbâs, İkrime el-Berberî, Ebü’l-Minhâl Abdurrahman b. Mut‘im, Muhammed b. Kays b. Mahreme’den hadis rivayet etti. Ma‘rûf b. Müşkân, Şibl b. Abbâd, İsmâil b. Abdullah el-Kıst, Halîl b. Ahmed Kur’an ve kıraat talebeleri arasında yer alırken Ebû Amr b. Alâ ondan bir hatim indirmiş; İbn Cüreyc, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzim, Abdullah b. Ebû Necîh gibi âlimler kendisinden hadis rivayet etmiştir. Hammâd b. Zeyd’in de ondan bazı kıraat vecihleri naklettiği belirtilmektedir.

İbn Kesîr 120 (738) yılında Mekke’de vefat etti. Bu tarihin Abdullah b. Kesîr b. Abdülmuttalib es-Sehmî’nin ölüm tarihiyle karıştırıldığı ve onun

122’de (740) öldüğü ileri sürülmüşse de Zehebî gerek Târîẖu’l-İslâm’da gerekse el-ʿİber’de biyografisini 120 yılı vefeyâtı arasında kaydetmiş, İbnü’l-Cezerî de bu tarihin kesin olarak 120 olduğunu zikretmiştir (en-Neşr, I, 120).

Cerîr b. Hâzim, İbn Kesîr’in düzgün bir tilâveti olduğunu, Süfyân b. Uyeyne, Mekke’de Humeyd b. Kays ve İbn Kesîr’den daha güzel Kur’an okuyan bir kimse bulunmadığını söylemiştir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm da Mekke’de İbn Kesîr, Humeyd b. Kays ve İbn Muhaysın’ın kıraat konusundaki önemine işaret ettikten sonra İbn Kesîr’in önde olduğunu belirterek Mekkeliler’in kıraatinin onda birleştiğini ifade etmiştir (Ebû Şâme, s. 164). İbn Mücâhid, İbn Kesîr’i Kitâbü’s-Sebʿa’sındaki yedili sistemine alırken kendi dönemine kadar Mekkeliler arasında onun kıraati üzerinde icmâ hâsıl olduğuna dair tesbitini (Kitâbü’s-Sebʿa, s. 65-66) göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Enderâbî’ye göre de İbn Kesîr hem Mekke’nin kāriidir, hem Mescidi Harâm’ın mukrîidir; Mekkeliler onun kıraatinde birleşmiş, Enderâbî’ye kadar bu tercihlerini korumuşlardır (Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-maʿrûfîn, s. 65). Zehebî’nin belirttiğine göre İbn Kesîr aynı zamanda bir vâizdi; talebelerine ders okutacağı zaman onlara önce vaaz ediyor, Kur’an tilâvetine mânen hazır halde başlamaları için bu yolu seçtiğini söylüyordu (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 201).

Safedî, İbn Kesîr’in kıraatinin kendi tercihleriyle meydana geldiği veya aynen Mücâhid b. Cebr’in ya da Abdullah b. Abbas’ın yahut Übey b. Kâ‘b’ın okuyuşlarıyla sınırlı olduğu şeklinde âlimlerin farklı görüşleri bulunduğunu söylüyorsa da onun kıraatinin Mücâhid’in okuyuşlarıyla sınırlı olmadığı kesindir. Zira pek çok yerde Mücâhid’in okuyuşunu tercih etmemiştir. Meselâ Bakara sûresinin 20. âyetinde Mücâhid يخطِف okurken (İbn Hâleveyh, s. 11) İbn Kesîr bu kelimeyi diğer kurrâ gibi يخطَف, aynı sûrenin 85. âyetinde Mücâhid يَظَّهَّرون okurken (a.g.e., s. 15) İbn Kesîr يَظَاهَرون (İbn Mücâhid, s. 163) diye okumaktadır. Aynı şekilde yine bu sûrenin 184. âyetinde Mücâhid يُطوَّقونه okumakta (İbn Hâleveyh, s. 19), İbn Kesîr diğer kurrâ gibi يُطيقونه diye kıraat etmektedir. Buna göre onun kıraatinin Abdullah b. Abbas veya Übey b. Kâ‘b’ın kıraatiyle sınırlı olduğunu düşünmenin bir dayanağı yoktur. Ancak Enderâbî’nin değerlendirmesine göre İbn Kesîr’in kıraatinde esas olan, kendi re’yi ile ve kıyas yoluyla tesbitler yapmadan rivayet ve isnaddır (Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-

maʿrûfîn, s. 65). Bu esas göz önünde bulundurulmak şartıyla hocalarından aldığı farklı okuyuşlar arasında tercihler yaparak kıraatini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İbn Ebû Dâvûd'un tesbitleri doğru ise İbn Kesîr'in kıraatinde Mekke mushafı ile uyuşmayan noktalar da vardır. Nisâ sûresinin 171. âyetinde yer alan رُسُلِه kelimesi adı geçen mushafta رَسُولِه şeklinde yazılmış olduğu halde İbn Kesîr diğer kurrâ gibi bu kelimeyi رُسُلِه okumuş, Muhammed sûresinin 18. âyetindeki أن تَأْتِيَهم ibaresi de yine Mekke mushafında أن تَأْتِهم şeklinde yazılı olmasına rağmen Basra ve Medine mushaflarına uyarak أن تَأْتِيَهم diye okumayı tercih etmiştir (İbn Ebû Dâvûd, s. 47-49).

Kaynaklar, İbn Kesîr kıraatinin tesbitinde genellikle Bezzî ve Kunbül'ün rivayetlerini esas almışlarsa da bu rivayetlerin temellerini oluşturmaları açısından Şibl b. Abbâd ve Ma'rûf b. Müşkân ile İsmâil b. Abdullah el-Kıst'ın onun talebeleri arasında farklı yerleri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kesîr kıraatinin bazı özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen صراط ve الصراط kelimelerini Kunbül'ün rivayetinde سراط ve السراط diye okur. 2. كم، هم gibi cemi zamirlerin "mîm"lerine zamme verir ve önlerine uzatan vav takdir eder (sıla yapar): كمو، همو gibi. 3. Sâkin bir harften sonra gelen müfred müzekker gāib zamirlerini harekeleri doğrultusunda uzatarak (önlerine med harfi takdir ederek) okur: منهو، فيهى gibi. 4. Kur'an'da geçtikleri her yerde هزوا kelimesini هزءا، القدسkelimesini القدس ("dâl"i sükûnla) أرنا'yı أرنا ("râ"yı sükûnla), خُطُوات'ı خُطْوات ("tâ"yı sükûnla), الأكُل، أكُل، أكُله، أكُلها kelimelerindeki "kâf"ı sükûnla الأكْل، أكْل، أكْله، أكْلها şeklinde okur. 5. القُرْآن kelimesindeki hemzeyi hazfeder: القُرَان.

Zehebî'ye göre az hadis rivayet etmiş olan İbn Kesîr'i İbn Sa'd, Ali b. Medînî ve Nesâî sika bir râvi olarak değerlendirmiş olup Kütüb-i Sitte'de ve diğer bazı kaynaklarda yer alan "selem" hadisinin (tahrîci için bk. Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 202) onun tarafından mı rivayet edildiği, yoksa bu hadisin senedindeki Abdullah b. Kesîr'in Sehmî nisbesiyle anılan ve dedesinin ismi Muttalib olan râviye mi ait olduğu hususu ihtilâflıdır. Zehebî, bu ihtilâfa da işaret ederek İbn Kesîr'in Kütüb-i Sitte'de bundan başka hadisi bulunmadığını söylemiş (a.g.e., II, 202-203), Mîzânü'l-iʿtidâl'de ise Abdullah b. Kesîr es-Sehmî'nin biyografisini incelerken mukrî olan İbn Kesîr'in kaynaklarda herhangi

bir rivayetinin yer almadığını belirtmiştir (II, 474).

İbnü'n-Nedîm, İbn Şenebûz'ün (ö. 328/939) Kitâbü Mâ ḫâlefe İbn Kes̱îr Ebâ ʿAmr adında bir eseri olduğunu kaydetmiştir. Yedi, sekiz, on kıraatle ilgili hemen bütün eserlerde İbn Kesîr'in kıraatine yer verilmiş, ayrıca bu kıraati inceleyen müstakil kitaplar da yazılmıştır (bunlardan bazılarının yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 443; II, 468 [Nâfiʿ ve Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatiyle birlikte], 491, 520-522, 633, 671, 672, 682, 691).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 484; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 282; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 181; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1406/1986, I, 339, 341; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 47-49; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 65-66, 92-94, 163; İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1934, s. 11, 15, 19; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 142-143, 157; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 65-73; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 77-92; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, s. 164; Nevevî, Tehẕîb, Kahire, ts. (et-Tıbâatü'l-münîriyye), I, 283; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 245; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XV, 468-471; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 133, 197-203; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 318-322; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 101-120, s. 403-404; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 473-474; a.mlf., el-ʿİber, I, 152; Safedî, el-Vâfî, XVII, 409-410; İbnü'l-Kāsıh, Sirâcü'l-ḳāriʾi'l-mübtedî, Kahire 1315, s. 9; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṯ-ṯemîn, V, 236-238; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 443-445; a.mlf., en-Neşr, I, 115-121; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 367-368; Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 94-95; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿulûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 443; II, 468, 491, 520-522, 633, 671, 672, 682, 691; C. Brockelmann, "İbn Kesîr", İA, V/2, s. 761; J. C. Vadet, "Ibn

Kat͟hīr”, EI² (İng.), III, 817; Ahmed Pâketçî, “İbn Keşîr”, DMBİ, IV, 509-511.

Tayyar Altıkulaç

İBN KESÎR, Ebü’l-Fidâ

(أبو الفداء ابن كثير)

Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (ö. 774/1373)

Tarihçi, müfessir, muhaddis ve Şâfiî fakihi.

701’de (1301-1302) Busrâ’nın Müceydilülkarye köyünde dünyaya geldi (el-Bidâye, XIV, 21). 700 (1300-1301) yılında doğduğu da rivayet edilir (İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, I, 45; İbnü’l-İmâd, VIII, 397-398). Kendisi fakih, hatip, şair ve edip olan babası öldüğünde (Cemâziyelevvel 703/Aralık 1303) üç yaşlarında olduğunu söyler (el-Bidâye, XIV, 32). İbn Kesîr 707 (1307-1308) yılında ailesiyle birlikte Dımaşk’a göç etti. Ağabeyi Kemâleddin Abdülvehhâb onun öğrenimiyle yakından ilgilendi; ilk fıkıh derslerini de ondan aldı ve 711’de (1311-12) Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Daha sonra Burhâneddin İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî ve Kemâleddin İbn Kādî Şühbe’den fıkıh okudu. Genç yaşta yazdığı Aḥkâmü’t-tenbîh adlı eserini hocası Burhâneddin el-Fezârî’ye arzedip onun takdirini kazandı. Usûl-i fıkha dair Muḫtaṣaru İbni’l-Ḥâcib’i Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’ye okuyup icâzet aldı. Ayrıca Şerefeddin Îsâ el-Makdisî, Bahâeddin İbn Asâkir, Şemseddin Muhammed b. Muhammed eş-Şîrâzî, İshak b. Yahyâ el-Âmidî, Muhammed b. Ahmed b. Zerrâd, İbnü’ş-Şıhne el-Haccâr, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Makdisî ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’den hadis, Alemüddin el-Birzâlî ve Zehebî’den hadis ve tarih, Muhammed b. Şerefeddin el-Ba‘lebekkî’den kıraat, Takıyyüddin İbn Teymiyye’den kelâm ve fıkıh dersleri aldı. Bu hocaları arasında daha çok Burhâneddin el-Fezârî, kayınpederi Yûsuf el-Mizzî, Zehebî ve İbn Teymiyye’den etkilendi. Bunların dışında Şemseddin el-İsfahânî, Ebü’l-Feth ed-Debûsî, Ali b. Ömer el-Vanî, Yûsuf el-Hutenî, Ebû Mûsâ el-Karâfî ve İbnü’d-Devâlibî el-Bağdâdî icâzet aldığı hocalarından bazılarıdır.

İbn Kesîr öğrenimini tamamladıktan sonra hatip, müderris, kıraat âlimi,

müftü ve mahkeme heyeti üyesi olarak çeşitli görevlerde bulundu. 11 Cemâziyelevvel 736'da (27 Aralık 1335) Dımaşk'ta Şâfiîler'e tahsis edilmiş olan Necîbiyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 16 Muharrem 746'da (19 Mayıs 1345) Bahâeddin Mercânî'nin yaptırdığı Mizze Camii'nde hutbe okumak üzere görevlendirildi. Zehebî'nin 16 Zilkade 748'de (17 Şubat 1348) ölümü üzerine Dımaşk'taki Sâlihiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bu medresede verdiği ilk derse ulemâ, kadılar ve kalabalık bir halk topluluğu katıldı. Takıyyüddin es-Sübkî'nin 756'da (1355) vefatından sonra kısa bir süre Dımaşk'ta Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'nin reisliğini yaptı. Ayrıca Dârü'l-Kur'ân ve Dârü'l-hadîsi't-Tenkıziyye'de ders verdi. 28 Şevval 767'de (8 Temmuz 1366) Emeviyye Camii'nde Fâtiha sûresinin tefsirini yaptığı derse melikü'l-ümerâ ve nâibü'ssaltana Seyfeddin Mengliboğa, kadılar ve ileri gelen devlet adamları da katıldı.

Yönetim aleyhindeki her türlü isyana karşı olan İbn Kesîr, Memlük Devleti ile olduğu kadar ulemâ ve halkla da iyi ilişkiler içindeydi ve hemen her konuda ılımlı bir politika takip edilmesinden yanaydı. 752'de (1351) Emîr Bayboğa Urûs'un başarısızlıkla sonuçlanan isyanından sonra Memlük Sultanı el-Melikü's-Sâlih ile birlikte Dımaşk'a gelen Halife Mu'tazıd-Billâh, onu devlete bağlılığının bir mükâfatı olarak Demmâgıyye Medresesi'nde huzuruna kabul etti. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki bazı hadisleri güzel yorumlamasından dolayı kendisini kutladı (a.g.e., XIV, 245).

Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a küfür ettiği ve Emeviyye Camii'nde Sünnîler'le birlikte namaz kılmayı reddettiği için Mâlikî kadısı tarafından kırbaç cezasına çarptırılan Hilleli bir Şiî, daha sonra Dârüssaâde'de toplanan mahkeme heyeti tarafından idam cezasına mahkûm edildi (Cemâziyelâhir 755 / Haziran-Temmuz 1354). Bu mahkeme heyetinin üyeleri arasında İbn Kesîr de bulunuyordu. İbn Kesîr, 741 Şevvali sonunda (Nisan 1341) ulûhiyyet iddiasında bulunan Osman ed-Dekākī'nin yargılandığı Dârüssaâde'deki Dârüladl'de de üye olarak görev yaptı. Rebîülevvel 756'da (Mart-Nisan 1355) Kādılkudât Takıyyüddin es-Sübkî'nin, Altunboğa en-Nâsırî ve Kutluboğa el-Fahrî'nin yetimlerin mallarına el uzatmalarına göz yummakla itham edilmesi üzerine kurulan mahkemede görev aldı ve kadıyı savundu. 26 Rebîülevvel 766'da (21

Aralık 1364) Emîr Mengliboğa tarafından teşkil edilen ve Dârüssaâde'de toplanan mahkeme heyetinde de bulundu. Kanuna aykırı icraat yapmakla suçlanan Kadı Tâceddin b. Takıyyüddin es-Sübkî lehinde oy kullanarak Mengliboğa'nın takdirini kazandı (a.g.e., XIV, 316-317).

762'de (1360-61) isyan ettiği için azledilen Dımaşk Valisi Baytemür Şâban 766'da (Nisan-Mayıs 1365) Dımaşk'a gelince onun şerefine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin ezbere okunması işini organize etme görevi İbn Kesîr'e verildi. Kıbrıs Frankları'nın İslâm ülkelerine karşı başlattıkları saldırıyı sürdürmeleri üzerine gerekli askerî tedbirleri alan Dımaşk Valisi Emîr Mencek 770'te (1368-69) halkın cihada katılması gerektiği konusunda ondan fetva istedi.

Bunun üzerine İbn Kesîr el-İctihâd fî ṭalebi'l-cihâd adıyla bir eser yazdı. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn Kesîr 26 Şâban 774'te (20 Şubat 1373) Dımaşk'ta vefat etti (İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 123). 15 Şâban'da (9 Şubat) öldüğü de rivayet edilir (İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 400). Vasiyeti uyarınca Dımaşk'ta Bâbünnasr dışındaki Sûfiye Mezarlığı'na hocası İbn Teymiyye'nin yanına defnedildi.

"el-Hâfızü'l-muhaddis" unvanı verilen İbn Kesîr'i Zehebî Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ın sonunda çağdaşı olan muhaddisler arasında zikretmiş ve hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler dolayısıyla kendisinden övgü ile söz etmiş, ayrıca ona "el-fakîhü'l-müftî" lakabını vermiştir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1508). İbn Kesîr'den, camilerde verdiği umumi derslere ve dârü'l-hadîslerdeki derslerine katılan çok sayıda talebe rivayette bulunmuştur. İbn Hiccî, Saʿdeddin en-Nevevî, İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, Bedreddin ez-Zerkeşî bunların en meşhur olanlarıdır.

Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olmakla beraber İbn Kesîr diğer mezheplerin görüşlerine de açıktı. İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak Hanbelî kelâmını benimsemiş, hilâfetin Kureyşîliğini savunması dışında diğer dinî-siyasî konularda onun görüşlerine bağlı kalmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi ilk sûfîlerden saygıyla bahsetmiş, ancak tarikatları reddetmiştir. Şîîliğe karşı sert bir tavır takınmış, eserlerinde İsrâiliyat'a yer vermemiştir.

İbn Kesîr hükümdarlar, emîrler, ulemâ ve halk nezdinde güvenilir bir şahsiyetti. Önemli dinî ve siyasî meselelerde onun fetvasına başvurulmuş ve verdiği kararlara uyulmuştur. Meselâ 22 Muharrem 767'de (9 Ekim 1365) Franklar'ın İskenderiye'yi yakıp yıkarak müslümanları öldürmeleri üzerine Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân, yayımladığı bir menşurla Suriye'deki hıristiyanların mallarının dörtte birinin müsadere edilmesini istemiş, Mısırlı fakihlerin fetvasına rağmen İbn Kesîr bunun şer'an câiz olmadığını söylemiş (el-Bidâye, XIV, 314-315), sultan da onun görüşüne uymuştu.

Eserleri. A) Tarih ve Tabakat. 1. el-Bidâye ve'n-nihâye*. İbn Kesîr'in büyük tarihçiler arasında yer almasını sağlayan eser, başlangıçtan 767 (1365-66) yılına kadar gelen olayları kronolojik sırayla anlatan on dört ciltlik umumi bir İslâm tarihidir. Tamamı basılan ve bazı bölümleri çeşitli başlıklar altında ayrıca neşredilen eser Mehmet Keskin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-XIV, İstanbul 1994-1995). 2. el-Fuṣûl fî sîreti'r-Resûl. İlk defa el-Fuṣûl fî iḫtiṣâri sîreti'r-Resûl adıyla neşredilen eser (Kahire 1357), daha sonra Muhammed Îdü'l-Hatrâvî ile Muhyiddin Mestû (Beyrut-Dımaşk 1400; Mekke-Beyrut 1405/1985; Medine-Beyrut-Dımaşk 1413/1992) ve Seyyid b. Abbas el-Cüleymî (Kahire 1410/1990; Beyrut 1413/1993) tarafından yayımlanmıştır. 3. Sîretü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (el-Bidâye, VII, 18). 4. Sîretü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (a.g.e., VII, 18). 5. Sîretü Mengliboġa (Mâ yünteḳā ve yübteġā min sîreti Mengliboġa). el-Melikü'n-Nâsır Hasan'ın memlüklerinden, onun Halep ve Dımaşk nâibi olan Emîr Mengliboğa'nın hayatına dairdir (Sehâvî, s. 554). 6. Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn). Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Ali Zeynühüm tarafından Abâdî'nin zeyliyle birlikte üç cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1413/1993). İbn Kesîr bu eserinde Sübkî ile olan fikrî ihtilâflarını da ortaya koymuştur. 7. et-Tekmîl fî maʿrifeti'ṡ-ṡiḳāt ve'ż-żuʿafâʾ ve'l-mecâhîl. Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl ve Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl adlı eserlerinin bazı ilâvelerle ihtisarından ibarettir (el-Bidâye, IX, 97; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 471).

B) Tefsir. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîm*. Rivayet tefsirleri arasında önemli bir yeri olan ve birçok defa basılan eser (Kahire 1342/1923, 1390/1971; Beyrut 1980, 1416/1996; İstanbul 1984; Riyad 1418/1997) Hacı Bekir

Karlığa ve Bedreddin Çetiner tarafından Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (I-XVI, İstanbul 1983-1988, 1993-1994). Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlî tefsirde geçen hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve Fihrisü eḥâdîs̱-i Tefsîri İbn Kes̱îr adıyla neşretmiştir (Beyrut 1986). 2. Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (Kahire 1343, 1348/1929; Beyrut 1407/1987; nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Cidde-Beyrut-Dımaşk 1408/1988). Ahmed Hamdî İmâm bu eserden yaptığı seçmeleri Muḫtârât min Feżâʾili'l-Ḳurʾân adıyla yayımlamış (Kahire 1981), Mehmet Sofuoğlu da eseri Kur'an'ın Faziletleri adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1978).

C) Hadis. 1. Câmiʿu'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-aḳvâmi's-senen (el-Hedy ve's-senen fî eḥâdîs̱i'l-mesânîd ve's-sünen). Eserde, Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Amr el-Bezzâr'ın müsnedleriyle Taberânî'nin iki mu'ceminde mevcut hadisler ele alınmış, bu eserlerde rivayeti bulunan sahâbeler alfabetik olarak sıralanıp bütün rivayetleri bir araya getirilmiş, sahâbî ve diğer hadis râvilerinin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Câmiʿu'l-mesânîd Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke 1411/1990) ve Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (I-XXXVII, Beyrut 1415/1994) tarafından neşredilmiştir. 2. İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin Muḳaddimetü İbni's-Salâh* diye tanınan ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ adlı eserinin özeti olmakla birlikte İbn Kesîr esere önemli ilâvelerde bulunmuş, ihtilâflı konularda kendi tercihini belirtmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir tarafından el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ şerḥu İḫtiṣâri ʿulûmi'l-ḥadîs̱ adıyla şerhedilerek yayımlanan eser (Kahire 1355, 1370, 1377/1958; Beyrut 1387; Riyad-Dımaşk 1414/1994, 1417/1996) daha çok el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ adıyla meşhur olmuştur. 3. Müsnedü'l-Fârûḳ emîri'l-müʾminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. Ḫaṭṭâb ve aḳvâlühû ʿalâ ebvâbi'l-ʿilm. Hz. Ömer'in Resûl-i Ekrem'den doğrudan rivayet ettiği hadisleri

ihtiva eden eser, müellifin Müsnedü'ş-Şeyḫayn adlı kitabının Hz. Ömer'in rivayetlerini içine alan kısmı olmalıdır (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Dımaşk-Kahire 1411/1991; Mansûre 1412/1992). 4. Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib bi-maʿrifeti eḥâdîs̱i Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib. İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣarü'l-münteḳā adlı eserindeki hadislerin tahrîci olup Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî tarafından neşredilmiştir (Mekke 1406/1986). 5. Taḫrîcü eḥâdîs̱i edilleti't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair muhtasar eserindeki hadislerin tahrîcine dair olan kitabın Muhammed

İbrâhim es-Sâmerrâî tarafından tahkik edildiği belirtilmektedir (Muhammed ez-Zuhaylî, s. 159). 6. Aḥkâmü’ṣ-ṣuġrâ (ṣaġīr) fi’l-ḥadîs̱. Müellif bu adla bir eser yazdığını bizzat ifade etmektedir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 202). 7. el-Aḥkâmü’l-kebîr. Hadis, tefsir ve hac bahsine kadar fıkhî konulardan bahseden bir eser olup (el-Bidâye, III, 524) İbn Kesîr çeşitli kitaplarında buna atıfta bulunmuştur (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 35, 202). 8. Muḫtaṣarü’l-Medḫal ilâ Kitâbi’s-Sünen li’l-Beyhaḳī. Müellif, İbnü’s-Salâh’ın ʿUlûmü’l-ḥadîs̱’ini ihtisar ettiği metotla Beyhakī’nin el-Medḫal’ini de ihtisar ettiğini belirtmiştir (a.g.e., s. 17-19). 9. el-Muḳaddimât. Hadis ilimlerine dair olup müellif bu eserine de atıflarda bulunmuştur (a.g.e., s. 17-18, 97, 102). 10. Şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (el-Bidâye, III, 3; XI, 33).

D) Fıkıh. 1. el-İctihâd fî ṭalebi’l-cihâd. Memlükler’in Dımaşk nâibi Seyfeddin Mencek’in isteği üzerine Haçlılar’a karşı müslümanları cihada teşvik amacıyla yazılan eserde İbn Teymiyye’nin es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye’sinden istifade edilmiştir. İlk defa 1347’de (1928) yayımlanan eser daha sonra Abdullah Abdürrahîm Useylân (Riyad 1401/1981, 1402/1982, 1412/1992) ve Muhammed Zeynühüm (Kahire 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. 2. İrşâdü’l-faḳīh ilâ maʿrifeti edilleti’t-Tenbîh (nşr. Behcet Yûsuf Hamed Ebü’t-Tayyib, Beyrut 1416/1996). 3. Aḥkâmü’t-Tenbîh. İbn Kesîr’in ilk eseri olup Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’ine şerh mahiyetinde yazılmıştır. Müellif, bu eserinin hocası Burhâneddin el-Fezârî’nin takdirini kazandığını belirtir (a.g.e., XII, 125). 4. Kitâbü’s-Semâʿ. Mûsikinin hükmüne dairdir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1002; İbn Kesîr’in diğer eserleri için bk. Tuḥfetü’ṭ-ṭâlib, neşredenin girişi, s. 35-37; Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, s. 199-216; Muhammed ez-Zuhaylî, s. 150-183).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 3, 524; VII, 18; IX, 97; XI, 33; XII, 124-125; XIII, 155, 164; XIV, 21, 25, 26, 31-34, 46, 120, 126, 127, 131-132, 134, 150, 158, 179, 183, 189-192, 204, 216, 245, 263, 281, 295-296, 312, 314-318, 321; a.mlf., el-İctihâd fî ṭalebi’l-cihâd (nşr. Abdullah Abdürrahîm Useylân), Riyad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 9-34; a.mlf., el-Fuṣûl fî sîreti’r-Resûl

(nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, s. 9-71; a.mlf., Câmiʿu'l-mesânîd ve's-sünen (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1411/1990, neşredenin girişi, I, 20-34; a.mlf., Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib bi-maʿrifeti eḥâdîs̱i Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib (nşr. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî), Mekke 1406/1986, neşredenin girişi, s. 21-52; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1508; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 85-86; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 373-374; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 45-47, 400; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 123-124; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 414; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 554; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 523-524; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1368/1948, I, 36-37; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 111-113; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10, 19, 228, 280, 439, 471, 550, 573; II, 1001, 1002, 1005, 1162, 1521, 1840; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 397-398; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 153; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 339-340; Brockelmann, GAL, II, 60-61; Suppl., II, 48-49; a.mlf., "İbn Kesîr", İA, V/2, s. 762; Îżâḥu'l-meknûn, II, 194; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 196-200; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 17-19, 35, 97, 102, 202; Donald Presgrave Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 69-73; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 203-207; C. Zeydân, Âdâb, III, 203; Maʿa'l-Mektebe, s. 205-206; J. D. McAuliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr", Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān (ed. Andrew Rippin), New York 1988, s. 46-62; Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Muḳaddimetü'l-Câmiʿi'l-mesânîd, Beyrut 1415/1994; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 83-85; Muhammed ez-Zühaylî, İbn Kes̱îr ed-Dımaşḳī, Dımaşk 1415/1995; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 196-198; Henry Laoust, "Ibn Kas̲h̲īr Historien", Arabica, II, Leiden 1955, s. 42-88; a.mlf., "Ibn Kat̲h̲īr", EI² (İng.), III, 817-818; Muhammed Râşid, "İbn Keşîr: ḥayâtühû ve müʾellefâtüh", Mecelletü'l-mecmaʿi'l-ʿilmî el-Hindî, V/1-2, India 1980, s. 241-244; İsmail Cerrahoğlu, "İbn Kesir ve Tefsir", AÜİFD, XXV (1982), s. 45-69; Ali Eroğlu, "Meâlimü't-tenzil ve Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese", EAÜİFD, IX (1990), s. 280-303; Hûlû Cevdet Ferec, "Dirâse

muḳārene li-mażmûni sene 615 h./1218 m. fî küllin mine’l-kitâbeyni’t-tâliyeyn”, Târîẖu’l-ʿArab ve’l-ʿâlem, sy. 150, Beyrut 1415/1994, s. 65-79; Yûsuf Rahîmlû, “İbn Keşîr”, DMBİ, IV, 511-514.

Abdülkerim Özaydın

İBN KEYSÂN

(ابن كيسان)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932 [?])

Dil, edebiyat, tefsir ve hadis âlimi.

Bağdat'ta doğdu ve orada yaşadı. Bazı lehçelerde "hile, ihanet" anlamına gelen Keysân kelimesi kendisinin, babasının veya dedesinin adı ya da lakabıdır. İbnü'n-Nedîm bu kişinin nahiv âlimi olduğunu, ancak dalgınlığından dolayı rivayetlerine pek güvenilmediğini söyler. Aynı vasıf Halîl b. Ahmed, Ebû Ubeyde et-Teymî ve Halef el-Ahmer'in öğrencisi olan ve Keysân en-Nahvî diye bilinen Horasan asıllı Ebû Süleyman Muarref b. Dehsem (Dehşem / Dirhem) el-Hüceymî için de geçmektedir. İbn Keysân'ın soyunun bu şahsa dayanması, dolayısıyla aslen Horasanlı olması kuvvetle muhtemeldir.

Keskin bir zekâya, güçlü bir muhakeme ve hâfızaya sahip olan İbn Keysân, değişik kültürlere olan merakı sebebiyle önce Kûfe dil mektebinin öncüsü Sa'leb'in derslerine devam etti. Ondan Kûfe nahvini öğrendikten sonra Basra dil

mektebi lideri Müberred'in derslerini takip ederek iki mektebin görüşlerini ve aralarındaki ihtilâflı meseleleri öğrenme imkânı buldu. Bu mekteplerin görüşlerini uzlaştıran şiir râvisi, dil, lugat ve ahbâr âlimi Ebû Amr Bendâr b. Abdülhamîd el-Kerhî el-İsfahânî'den istifade etti (Süyûtî, I, 476).

Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı müellifler İbn Keysân'ın vefat tarihini 10 Zilkade 299 (28 Haziran 912) olarak kaydetmişlerdir. Ebû Gālib el-Mağribî ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile (ö. 414/1023) Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/994) onun derslerine devam etmelerini ve ondan nakillerde bulunmalarını dikkate alarak 320 (932) yılında öldüğünü söyler. Yâkūt er-Rûmî de bu görüşü desteklemektedir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 141).

Eserlerinde nahiv kavramlarının tanımı üzerinde duran, ayrıca hem nahivcilerin hem mantıkçıların tanımlarına yer veren İbn Keysân'ın iyi bir mantık bilgisine sahip olduğu ve kelâm âlimlerinin yöntemlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. İbn Keysân, Sa'leb'in Kûfe ve Basra dil mektepleri arasındaki ihtilâflı meselelere dair İḫtilâfü'n-naḥviyyîn'inden sonra yazılan ilk eser olan Kitâbü'l-Mesâʾil ʿalâ meẕhebi'n-naḥviyyîn mimma'ḫtelefe fîhi'l-Baṣriyyûn ve'l-Kûfiyyûn adlı eserini kaleme almış, bir mektep anlamında Kûfiyyûn tabiri ilk defa onun tarafından kullanılmıştır. Kıraat âlimi Ebû Bekir İbn Mücâhid, İbn Keysân'ın nahiv ilmini Basra ve Kûfe mektebinin önderleri olan Müberred ve Sa'leb'den daha iyi bildiğini söyler (Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, s. 235). İbn Keysân, Basra mektebinin en büyük ürünü olan Kitâbü Sîbeveyhi'yi takdir etmekle birlikte kendi zamanına göre dil ve terminoloji bakımından onu yetersiz bulur. Derslerinde her iki mektebin görüşlerine de yer veriyor ve büyük bir dinleyici kitlesi tarafından takip ediliyordu. Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin belirttiğine göre mühim ve müşkil meselelerin ele alındığı bu derslerden daha faydalı bir ders olamazdı. Başta Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî olmak üzere Ebû Bekir el-Askerî, Ebû Bekir eş-Şeybânî gibi birçok talebe yetiştiren İbn Keysân'ın nahiv üzerine çağdaşlarıyla tartışmalar yaptığı bilinmektedir. Müberred ve Sa'leb ile yapmış olduğu tartışmalar öğrencisi Zeccâcî'nin Mecâlisü'l-ʿulemâʾı ile Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Teẕkiretü'n-nüḥât'ı gibi eserlerde yer almaktadır.

İbn Keysân'ın görüşleri, Basra ve Kûfe mektepleri arasında orta bir yol tuttuğu için Bağdat uzlaştırmacı ve seçmeci dil mektebinin ilk temsilcisi sayılan Ahfeş el-Evsat'ın görüşleriyle benzerlik arzeder. Çoğunlukla Kûfe dil mektebinin, bazan da Basralılar'ın görüşlerini takip etmekle birlikte şâz kıraat ve rivayetlere dayanan şâz kıyasa da yer vererek kendine has bir kıyas yöntemi kullanmıştır.

Biyografi yazarları, Ebû Bekir Muhammed İbn Şukayr ve Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât (ö. 320/932) gibi İbn Keysân'ın da nahivde hangi mektebe mensup olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Zeccâcî, bu dil âlimlerinden "iki dil mektebini birleştirenler" diye söz ederken (el-Îżâḥ, s. 79) Sîrâfî onları "iki mektebi birbirine katanlar" olarak nitelemiş, ancak İbn Keysân'ı Basrî saymıştır (Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn, s. 113-114). Brockelmann da

bu kanaattedir. Ebû Bekir ez-Zübeydî, İbn Keysân'ı hem Basrî hem Kûfî nisbeleriyle anmakla birlikte ona Kûfe nahivcilerinin altıncı tabakasında yer vermiştir. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî de Zübeydî'ye uyarak İbn Keysân'dan yaptığı rivayetlere, "Kûfiyyûn'dan İbn Keysân der ki" ifadesiyle başlamıştır.

İbn Keysân'ın lugata dair görüşleri başta Ebû Ali el-Kālî'nin el-Bâriʿı, Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı, Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı, İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî'nin el-Efʿâl'i, Radıyyüddin es-Sâġānî'nin et-Tekmile'si ile İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ı olmak üzere başlıca lugat kitaplarında yer alır. Bunlar arasında iʻrab, nahiv, taʻlîl ve sarfla ilgili açıklamaların belli bir ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Eserleri. İbn Keysân'ın nahiv, lugat, şiir ve edebiyat, kıraat, tefsir, Kur'an ve hadis ilimlerine dair çok sayıda eser kaleme aldığı belirtilmektedir; ancak bunların pek azı zamanımıza ulaşabilmiştir. 1. el-Muvaffaḳī fi'n-naḥv. Abbâsî Emîri Muvaffak-Billâh için kaleme alınan eser nahiv ve sarfa dair olup Abdülhüseyin el-Fetlî ile Hâşim Tâhâ Şilâş tarafından neşredilmiştir (el-Mevrid, IV/2 [Bağdad 1975], s. 103-124). 2. el-Mesâʾil ʿalâ meẕhebi'n-naḥviyyîn mimma'ḫtelefe fîhi'l-Baṣriyyûn ve'l-Kûfiyyûn (İbnü'n-Nedîm, s. 370; Yâkūt, XVII, 139). Kitâbü İḫtilâfi'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (İbnü'l-Kıftî, III, 59), Kitâbü Ma'ḫtelefe'l-Baṣriyyûn ve'l-Kûfiyyûn fîh (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1455) adlarıyla da kaydedilen eserin bazı bölümleri zamanımıza ulaşmıştır ("Mesʾele fi'l-ʿaṭf ʿalâ ʿâmileyn, Mesʾeletü 'cevârin' ve 'ġavâşin'", [Köprülü Ktp., nr. 1393/7, vr. 58b-63b]; "Mesʾele mine'l-fıḳh taḥtâcü ile'n-naḥv" [Köprülü Ktp., nr. 1393/8, vr. 67b-68b]). 3. Şerḥu(s-Sebʿı)'ṭ-ṭıvâl(i'l-câhiliyyât). Berlin Staatsbibliothek'te bulunan nüshada İmruülkays, Tarafe, Amr b. Külsûm, Antere ve Züheyr'e ait beş muallakanın şerhi mevcuttur. Bunlar kısmen eksik olduğu gibi Lebîd ile Hâris b. Hillize'nin muallakaları bu nüshada mevcut değildir. Ayrıca Antere ve Züheyr'in muallakalarının İbn Keysân tarafından değil Müberred'in öğrencisi ve Saʻleb'in hocası Ebû Ahmed el-Cerîrî tarafından 280'de (893) şerhedilmiş olduğu yazılıdır. Ebû Caʻfer Muhammed b. Nasr b. Gālib el-Gālibî'nin bizzat İbn Keysân'dan dinlediği şerh tarihî konuları da ele almakla birlikte dil ağırlıklıdır (Ahlwardt, VI, 513, nr. 7440). Amr b. Külsûm muallakasının şerhi Ibn Kaisān's Kommentar zur Moʿallaqa des ʿAmr Ibn Kulṭūm adıyla Max Schlössinger

(München 1902, ayrıca bk. ZA, sy. 16 [1902], s. 15-64) ve Şerḥu Muʿallaḳat ʿAmr b. Külṡûm adıyla Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1980), Muʿallaḳātü İmruʾülḳays şerhi de “Des Ibn Kaisān Kommentar zur Muʿallaḳa des Imruʾulḳais” adıyla Fritz Leon Bernstein tarafından (Strasburg 1913, ayrıca ZA, sy. 29 [1914-1915], s. 1-77) yayımlanmıştır. 4. Telḳībü’l-ḳavâfî ve telḳībü ḥarekâtihâ. Cürẕetü’l-ḥâṭib ve tuḥfetü’ṭ-ṭâlib’de (nşr. W. Wright, Leiden 1852), Opuscula Arabica (Leiden 1859) ve Mecelletü’l-Câmiʿati’l-Müstanṣıriyye (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, sy. 2, Bağdad 1971) dergilerinde neşredilmiştir. 5. (Kitâbü)’l-Meṣâbîḥ fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (Kitâbü Meṣâbîḥi’l-Kitâb). Dublin (İrlanda) Chester Beatty Library’de bir nüshası bulunan eserin (GAS, I, 48; EI² [Fr.] Suppl., s. 390) dil ağırlıklı olmayıp âyetlerin fıkhî yönden

tefsiri mahiyetinde olması İbn Keysân’a nisbeti konusunda şüphe uyandırmıştır (Arberry, III, 19, nr. 3538). Pellat, bu eserin Şiî Vezir Ebü’l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî’ye (ö. 418/1027) ait olabileceğini ileri sürmektedir (EI2 (Fr.) Suppl., s. 390). Eser üzerinde U. Y. İsmâil tarafından A Critical Edition of al-Maṣābīḥ fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm Attributed to Ibn Kaysān en-Naḥvī adıyla doktora tezi hazırlanmıştır (1979, Manchester). 6. (Kitâbü) Meṣâbîḥu’l-küttâb (İbnü’n-Nedîm, s. 370). İbn Kuteybe’nin Edebü’l-kâtib’i gibi kompozisyon kurallarına dairdir. Eseri Meṣâbîḥu’l-Kitâb olarak kaydetmek suretiyle Kitâbü Sîbeveyhi ile veya Kur’an’la (kıraat ve tefsir) ilgili görenler de vardır. 7. el-Farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (Koğuşlar, nr. 1096/41, vr. 256b-257b) Fevâʾid ġarîbe mülaḫḫaṣa min Kitâbi’l-Farḳ beyne’s-sîn ve’ṣ-ṣâd başlıklı risâle bu eserden bir parça olmalıdır. 8. Ġalaṭu Edebi’l-kâtib. İbn Kuteybe’nin Edebü’l-kâtib’inin eleştirisine dairdir. 9. el-Müheẕẕeb fi’n-naḥv. Bir nüshası Kahire’de Muhammed Atıyye el-Kehrebâî özel kütüphanesinde bulunmaktadır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. GAS, IX, 159-160).

İbn Keysân’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Emâlî (Zeccâcî’nin İştiḳāḳu esmâʾillâh adlı eserinin kaynaklarındandır); el-Burhân; Ḥaddü (Kitâbü)’l-Fâʿil ve’l-mefʿûli bih; el-Ḥaḳāʾiḳ; (Kitâbü)’ş-Şâẕânî fi’n-naḥv; el-Kâfî fi’n-naḥv; (Kitâbü)’l-Muḫtâr (fî ʿileli’n-naḥv) [(Kitâbü)ʿİleli’n-naḥv] (üç cilt olduğu kaydedilen eser, müellifin Kûfe dil mektebinin görüşlerinin hüccet ve illetlerini beyan ettiği kitabı olmalıdır);

Muḫtaṣarü'n-naḥv (el-Muḫtaṣar fi'n-naḥv); Kitâbü'l-Hicâ (ve'l-ḫaṭ); (Kitâbü)'l-Lâmât; (Kitâbü)'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd; (Kitâbü)'l-Müẕekker ve'l-müʾennes̱; (Kitâbü)'t-Taṣârîf; Meʿâni'l-Ḳurʾân (el-ʿAşerât); (Kitâbü)'l-Ḳırâʾât; (Kitâbü)'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ; Ġarîbü'l-ḥadîs̱. İbrâhim el-Bennâ İbn Keysân en-Naḥvî: ḥayâtühû, âs̱âruhû, ârâʾüh (Kahire 1395/1975), Ali Mezher el-Yâsirî, Ebü'l-Ḥasan b. Keysân: ârâʾühü'n-naḥviyye (Bağdad 1399) adıyla birer eser yazmış, Muhammed b. Hammûd ed-Daʻcânî de İbn Keysân en-Naḥvî adıyla yüksek lisans çalışması hazırlamıştır (1398/1978, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 50, 79, 132; a.mlf., Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Küveyt 1962, tür.yer.; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 87-88; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 113-114; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 173, 227, 369-370, 374; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1373/1953, III, 6; İbn Misʻar et-Tenûhî, Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, s. 51-52; Kemâleddin el-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389, tür.yer.; a.mlf., Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 64, 69, 235; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 137-141; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 57-59; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'l-Kâfiye, İstanbul 1305, tür.yer.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; a.mlf., İrtişâfü'ḍ-ḍarab min lisâni'l-ʿArab (nşr. Mustafa Ahmed en-Nemmâs), Kahire 1417/1997, tür.yer.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 136, 329-330; Safedî, el-Vâfî, II, 31-32; Süyûtî, Hemʿu'l-hevâmiʿ şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ, Kahire 1949, tür.yer.; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, I, 18-19; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1455; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, tür.yer.;

Ahlwardt, Verzeichnis, VI, 513, nr. 7440; Brockelmann, GAL, I, 110; Suppl., I, 171; Hâlid el-Ezherî, et-Taṣrîḥ ʿale’t-Tavżîḥ, Kahire1954, tür.yer.; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library A Hand List of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, III, 19, nr. 3538; Sezgin, GAS, I, 48; IX, 158-160; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 246-251; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 153; Saîd el-Efgānî, Min Târîḫi’n-naḥv, Beyrut 1398/1978, s. 91, 94; Ali Mezher el-Yâsirî, Ebü’l-Ḥasan b. Keysân: ârâʾühü’n-naḥviyye, Bağdad 1399, tür.yer.; Abdülkerîm Cevâd Kâzım ez-Zebîdî, Dirâse naḥviyye, Cidde 1403/1983, s. 176; Mahmûd Hüseynî, el-Medresetü’l-Baġdâdiyye, Beyrut 1407/1986, tür.yer.; Muhtâr Ahmed Deyre, Dirâse fi’n-naḥvi’l-Kûfî, Beyrut 1411/1991, tür.yer.; H. Fleisch, “Ibn Kaysān”, EI² (Fr.), III, 844; Ch. Pellat, “Ibn Kaysān”, a.e. Suppl., s. 389-390.

İsmail Durmuş

İBN KİLLİS

(ابن كلّس)

Ebü’l-Ferec Ya‘kūb b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Hârûn b. Dâvûd b. Killis (ö. 380/991)

Yahudi asıllı Fâtımî veziri.

318’de (930) Bağdat’ta doğdu. Kaynaklarda Hz. Hârûn’un soyundan geldiğini iddia ettiği, bir rivayette ise ünlü şair Samuel b. Âdiyâ’nın neslinden olduğunu söylediği nakledilmektedir (İbn Hallikân, VII, 27). Bağdat’ta iyi bir öğrenim gören İbn Killis gençliğinde babasıyla birlikte Suriye’ye gitti. Remle’de yerleşip tüccarlara hesap işlerinde yardımcı olmaya başladı. Fakat bir süre sonra tüccarlardan aldığı malların parasını ödemeyip Mısır’a kaçtı (349/960). Mısır’da bulunduğu sırada İhşîdî Hükümdarı Kâfûr’un (966-968) ileri gelen adamlarıyla tanıştı. Hükümdar onu sarayın imar işleriyle görevlendirdi, ardından Dîvân-ı Hâss’ın başına getirdi. Malî ve idarî konulardaki yeteneği sayesinde Kâfûr’un nezdinde itibarı her geçen gün biraz daha artan İbn Killis’e hâcibler, eşraf ve ileri gelen devlet adamları da saygı göstermeye başladılar. Bir süre sonra diğer divanların idaresi de ona tevdi edildi.

İbn Killis, Kâfûr’un devlet erkânına kendisinden övgüyle söz ettiğini ve, “Müslüman olsaydı onu vezir yapardım” dediğini duyunca müslüman oldu (18 Şâban 356/29 Temmuz 967); bir âlimi de kendine ders vermekle görevlendirdi. Bu durum, Vezir Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Furât’ın (İbn Hinzâbe) İbn Killis’i kıskanmasına sebep oldu. Kâfûr’un ölümü üzerine Vezir Ebü’l-Fazl, bütün kâtipler ve divan başkanlarıyla birlikte İbn Killis’i de tevkif etti. Ancak İbn Killis çeşitli hediyeler vererek hapisten kurtulmayı başardı ve ardından gizlice Mağrib’e kaçtı. Burada Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh’ın kumandanı Cevher es-Sıkıllî ile görüşerek Muizz’in hizmetine girdi ve onu Mısır’ı ele geçirmeye teşvik etti. Muiz’den büyük itibar gören İbn Killis devlet işlerini yeniden düzenledi ve divan teşkilâtında görev aldı. Muiz-Lidînillâh, Kahire’ye gelip Cevher’i görevden aldıktan sonra İbn Killis’i

çağırıp devlet idaresini yeniden tanzim etmesini istedi; İbn Killis de Mısır'da merkezî bir sistem kurdu (DİA, XII, 233). Muiz, Aslûc b. Hasan'la iş birliği yaparak Mısır'da yeni bir vergi sistemi kurmasını da emretti. Bunun üzerine haraç, gümrük, cizye ve vakıf kaynaklarını gözden geçirip malî alanda ıslahat yaptılar. Bu sayede devletin gelirlerinde büyük bir artış sağlandı.

Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirmesi sırasında (358/969) İbn Killis'in Muiz-Lidînillâh tarafından vezir tayin edildiği ve onun Mısır'daki ilk Fâtımî veziri olduğu rivayet edilir (İbn Hallikân, VII, 29). Nüfuzu Halife Azîz-Billâh döneminde zirveye ulaşan İbn Killis'in yıllık geliri 100.000 dinardı. Bu dönemde kendisine "vezîrü'l-ecell" unvanı verilen İbn Killis bütün askerî, malî ve idarî divanları kontrolü altına aldı.

373'te (983) gözden düşüp azledildiyse de birkaç ay sonra serbest bırakılıp görevine iade edildi (374/984). Halife Azîz-Billâh, İbn Killis'i ölüm döşeğinde iken ziyarete gitmiş ve kendisine iltifatlarda bulunarak bir isteği olup olmadığını sormuş, İbn Killis de Bizans İmparatorluğu ve Hamdânîler'le barış içinde olmasını, ancak Cerrâhîler'den Müferric b. Dağfel'i ilk fırsatta bertaraf etmesini tavsiye etmiştir (Rûzrâverî, s. 185; Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, s. 51-52). İslâm tarihinde ilk mühtedi vezir olarak kabul edilen İbn Killis, 5 Zilhicce 380'de (23 Şubat 991) Kahire'de Bâbünnasr içindeki Dârü'l-vizâre'de öldü (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 7). Cenaze namazını bizzat Halife Azîz-Billâh kıldırdı ve devlet dairelerini birkaç gün tatil ettirdi. Kendisinin yaptırdığı türbede toprağa verilen İbn Killis için 100 kadar şair mersiye yazmıştır.

Âlim, şair ve edipler İbn Killis'in sarayında toplanır, kendisi de yazmış olduğu eserleri bu meclislerde okurdu. Kadıların, fakihlerin, hadisçilerin, nahivcilerin ve devlet adamlarının da katıldığı bu toplantıların sonunda şairler onu öven şiirler söylerlerdi. Kitâbü Envâʿi'l-escâʿ müellifi Hüseyin b. Abdürrahim (İbn Ebi'z-Zelâzil) onun yakın dostları arasında bulunuyordu. Sarayını ve gulâmlarının evlerini korumak için "tâifetü'l-vezîriyye" diye meşhur olan askerî birlik teşkil eden İbn Killis'in (Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, s. 52) büyük bir servete, 4000 köleye, ayrıca 400.000 dinar değerinde mücevherata sahip olduğu rivayet edilir.

İbn Killis Fâtımî Devleti’ne sadakatle hizmet etmiş, Suriye ve Filistin’deki Fâtımî nüfuzunu güçlendirmek için Dımaşk’ı Alp Tegin’den (Alf Tegin) geri almış, onun halefi Kassâm’ın Suriye ve Filistin’de çıkardığı karışıklıklara son vermiştir. Ezher Camii’ni medreseye dönüştürüp âlimlerin burada ders vermelerini sağlayan ilk devlet adamının İbn Killis olduğu rivayet edilir. Müslüman olduktan sonra özellikle İsmâilî fıkhıyla yakından ilgilenen İbn Killis, 371 (981) yılında Fâtımî hânedanının Hz. Ali ve Hz. Fâtıma’nın soyundan geldiğini gösteren yeni bir şecere hazırlamıştır.

Eserleri. 1. er-Risâletü’l-müẕhibe. Dört bölümden oluşan eserin yazma nüshasının kapağında İbn Killis’in adı yazılmışsa da ilk üç bölümü muhtemelen İsmâilî fakihi Kādî Nu‘mân’a aittir; son bölüm ise İbn Killis tarafından kaleme alınmıştır. Eserin ilk üç bölümünü Ârif Tâmir Ḫamsü Resâʾil İsmâʿîliyye adıyla yayımlamış (Selemiye 1956), tamamı daha sonra neşredilmiştir (Beyrut 1988). 2. Kitâb fi’l-fıḳh (Muṣannefü’l-vezîr, er-Risâletü’l-Vezîriyye, er-Risâletü’l-ʿAzîziyye). İbn Killis’in tahâret, namaz, oruç, hac, zekât, cihad gibi konular hakkında Kādî Nu‘mân’ın görüşlerini esas alarak hazırladığı bir eser olup Muḫtaṣarü’l-Muṣannef adıyla özetlenmiştir. İbn Killis, 369 Ramazanında (Mart-Nisan 980) Vezir İbnü’l-Furât’ın da hazır bulunduğu bir mecliste bu eserini okumuş, bazı âlimler daha sonra bunu esas alarak fetva vermişlerdir (İbn Hallikân, VII, 30; Poonawala, s. 79). İbn Killis’e nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Kitâb fî ʿilmi’l-ebdân ve ṣalâḥihâ, Kitâb fî âdâbi Resûlillâh, Kitâb fi’l-ḳırâʾât, Mensekü’l-ḥacci’l-kebîr (Ivanow, s. 41; Poonawala, s. 79).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫu’l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 181-182, 199, 202, 203, 218, 219, 221, 240; Rûzrâverî, Ẕeylü Kitâbi Tecâribi’l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Kahire 1334/1916, s. 185; Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni’r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 47-50, 54; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 29, 37, 39, 43, 50-52, 54-58; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 173; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve

sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakara - Abdülhalîm Üveysi), Riyad-Kahire 1401/1980, s. 94; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 657, 661; IX, 18, 58, 77, 86, 110, 117; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 100-101; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 27-35; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VI, 13-14, 159, 173-175, 178, 189, 192, 225-227, 230, 593; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 5-8; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 144, 146-147, 216, 225, 229, 242; ayrıca bk. İndeks; a.e. (nşr. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed), Kahire 1390/1971, II, 4, 45-47, 51, 175; Aynî, es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müʾeyyed (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Kahire 1387/1967, s. 155; İbn Zahîre, el-Feżâʾilü'l-bâhire fî meḥâsini Mıṣr ve'l-Ḳāhire (nşr. Mustafa es-Sekkā - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 105-106, 127-128; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 201, 232; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 41; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), California 1977, s. 78-79; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 157, 270-272, 277, 292, 295, 298-300, 344, 378, 384, 424, 426-427, 433, 435; ayrıca bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, bk. İndeks; a.mlf., "Fâtımîler", DİA, XII, 230, 233; Muhammed Receb Beyyûmî, "el-Vezîr Yaʿḳūb b. Killis", ME, XXXV/2 (1963), s. 160-166; C. H. Becker, "İbn Killis", İA, V/2, s. 762; M. Canard, "Ibn Killis", EI² (İng.), III, 840-841; Muhammed Ali Kâzım Bîgî, "İbn Killis", DMBİ, IV, 521-524.

Saîd Abdülfettâh Âşûr

İBN KÎRÂN

(ابن كيران)

Ebû Abdillâh Muhammed Tayyib b. Abdülmecîd b. Abdisselâm b. Kîrân (ö. 1227/1812)

Faslı Mâlikî fakihi ve Arap edebiyatçısı.

1172’de (1758) doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Sûde et-Tâvüdî, Muhammed b. Hasan el-Bennânî, Abdülkādir İbn Şakrûn, Cessûs ve Muhammed el-Hevvârî’den ders aldı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebü’l-Feyz Hamdûn İbnü’l-Hâc, Ebü’l-Abbas İbn Acîbe et-Tıtvânî, Abdülkādir b. Ahmed el-Kûhin el-Fâsî ve Muhammed et-Tihâmî el-Bûrî sayılabilir. Dönemin Fas hükümdarı Mevlây Süleyman kendisine büyük bir ilgi göstermiş, derslerinde bulunmuş ve zaman zaman fikirlerine başvurmuştur. İbn Kîrân 17 Muharrem 1227 (1 Şubat 1812) tarihinde Fas’ta vefat etti ve Ravzatülulemâ Kabristanı’nda Vezir Muhammed b. Abdülvehhâb el-Gassânî’nin mezarı yakınına defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Evḍaḥi’l-mesâlik. İbn Mâlik et-Tâî’nin Arap gramerine dair el-Elfiyye adlı manzum eserine İbn Hişâm en-Nahvî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Fas 1315). 2. Manẓûme fi’l-mecâz ve’l-istiʿâre (Fas 1317). Talebesi Bûrî’nin bu esere yazdığı şerh üzerine Muhammed b. Muhammed el-Vezzânî bir hâşiye kaleme almıştır (Fas, ts.). 3. Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī fi’s-sîre. Hâfız Zeynüddin el-Irâkī’nin eserinin şerhidir (el-Hizânetü’l-âmme [Rabat], nr. 559). 4. Şerḥu’l-Mürşidi’l-muʿîn. İbn Âşir el-Fâsî’nin el-Mürşidü’l-muʿîn ʿale’ż-żarûrî min ʿulûmi’d-dîn adlı eserinin şerhidir (Fas 1296, 1311). 5. Risâle fî defʿi vaṣmeti’ş-şirk ʿan cumhûri müslimi’l-ʿaṣr (Mektebetü Câmii’z-Zeytûne [Tunus], nr. 1434/3). 6. Risâle fi’l-elġāz (el-Hizânetü’l-âmme [Rabat], nr. 657/d). 7. Şerḥu’l-Ḫarîde fi’l-manṭıḳ. Öğrencilerinden Ebü’l-Feyz Hamdûn İbnü’l-Hâcc’ın manzum eserinin şerhi olup İbnü’l-Hâcc’ın oğlu Muhammed’in yazdığı diğer şerhle birlikte basılmıştır (Fas 1326). 8. Şerḥu’l-Erbaʿîne ḥadîs̱en. Nevevî’nin eserindeki son on hadise yazdığı şerh olup diğer otuz hadisin

onar tanesini de üç ayrı âlim şerhetmiştir (Fas, ts.). 9. Urcûze fi'l-istiʿâre (Fas 1310). Esere Muhammed b. Muhammed b. Abdülkādir Bennânî (Fas, ts.) ve Muhammed Bûrî

(Fas, ts.) birer şerh yazmış, Bûrî'nin şerhi üzerine de Ebü'l-Abbas İbnü'l-Hayyât bir hâşiye kaleme almıştır (Fas 1316, 1324). 10. ʿİḳdü nefâʾisi'l-leʾâl fî taḥrîki'l-himemi'l-ʿavâlî ile's-sümüv ilâ merâtibi'l-kemâl (Fas, ts.). 11. Taḳyîdün ʿacîb ve taḥrîrün ġarîb fi'l-farḳ beyne ismi'l-cins ve ʿalemi'l-cins ... (Fas, ts.). 12. Şuʿabü'l-îmân (Fas, ts.). 13. Menâsikü'l-ḥac (Fas, ts.).

İbn Kîrân'ın, müminlere nasihatlerin yer aldığı küçük bir risâlesi (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. K 1072) ve bazı sûrelerin tefsirinden (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. K 1379, 1673, 2534) başka el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'ye, eṣ-Ṣalâtü'l-Meşîşiyye'ye ve İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in ilim ve iman kitaplarına birer şerhle diğer bazı eserler yazdığı da kaynaklarda zikredilmektedir (bk. İbn Sûde, VII, 2487).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Caʻfer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1316/1898, III, 2 vd.; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 376; Brockelmann, GAL Suppl., II, 873; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1379/1959, VI, 199, 200, 215; Abdullah Kennûn, en-Nübûġü'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 304; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, III, 118, 129; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 84, 292, 466, 490; II, 854, 981, 1152; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 178; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1986, s. 32, 36, 46, 47, 51, 61, 66, 68, 73, 75, 86, 107, 108, 110, 124-125, 192, 196, 197, 198; Sıddîk b. el-Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 272; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, İtḥâfü'l-mütâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2487; Bustânî, DM, III, 484; "Ibn Kīrān", EI² Suppl. (İng.), s. 390-391.

Saffet Köse

İBN KUDÂME, Cemâleddin

(bk. İBNÜ’l-MİBRED).

İBN KUDÂME, Ebü'l-Ferec

(أبو الفرج ابن قدامة)

Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283)

Hanbelî fakihi.

Muharrem 597'de (Ekim 1200) Dımaşk'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda Şevval 597'de (Temmuz 1201) doğduğu kaydedilir. Birçok âlim yetiştiren Kudâme ailesine mensup olup künyesi Ebû Muhammed, lakabı babasına nisbetle İbn Ebû Ömer şeklinde de geçmektedir. İlk eğitimini, Hanbelî mezhebinin meşhur âlimlerinden olan babası Ebû Ömer Muhammed ile amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'den aldı. Daha sonra Dımaşk'ta Ebû Ali Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî el-Mükebber, Ebû Hafs İbn Taberzed, Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Harestânî, İbn Melâib, Kādî Es'ad b. Müneccâ, Ahmed b. Abdüddâim, Ziyâeddin el-Makdisî; Mekke'de Ebü'l-Mecd el-Kazvînî ve İbn Bâsûye; Medine'de Ebû Tâlib Abdülmuhsin b. Ebü'l-Umeyd el-Hafîfî gibi hocalardan ders aldı. Fıkhı amcası Muvaffakuddin, usûl-i fıkhı, bu ilmin önemli kaynaklarından olan el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm adlı eserin müellifi Şâfiî âlimi Seyfeddin el-Âmidî'den tahsil etti. Ayrıca Ebû Sa'd İbnü's-Saffâr, Ebü'l-Feth el-Mindâî ve Ebû Ca'fer es-Saydelânî'nin de içinde bulunduğu pek çok âlimden icâzet aldı.

İbn Kudâme fıkıh ve usulü yanında hadis, kıraat ve nahiv gibi çeşitli ilimlerde kendisini yetiştirdi; özellikle hadis alanında derin bilgi sahibiydi. Altmış yıl hadis okuduğu rivayet edilmekte (Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ, I, 375) ve bu sebeple Zehebî tarafından yirmi altıncı tabakadaki hadisçiler içerisinde sayılmaktadır (Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddiṡîn, s. 218). Hadis âlimi Nevevî ondan çeşitli rivayetlerde bulunmuş ve hocalarının en büyüğünün İbn Kudâme olduğunu söylemiştir (Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ, I, 375).

Öğrenimini tamamladıktan sonra kendini eğitim faaliyetlerine veren İbn

Kudâme, döneminde Dımaşk'ın tanınmış fıkıh otoritelerinden biri oldu. Bundan dolayı "şeyhülislâm" ve "kutub" sıfatlarıyla anıldı. Dımaşk'ta Câmiu'l-cebel'de hatiplik, Eşrefiyye Dârülhadisi ve Ziyâiyye Medresesi'nde hocalık yaptı. Eşrefiyye'de ilk olarak onun ders verdiği kaydedilir (Nuaymî, I, 48). Yetiştirdiği talebeler ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî, Nevevî, Zehebî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Hâcib, Mizzî, Birzâlî, İbnü'l-Habbâz, Ahmed b. Abdurrahman el-Harîrî, Ebû Bekir el-Münâvî, Ebû İshak el-Fezârî gibi âlimler yer almaktadır.

İlmi yanında ahlak ve yaşayışıyla da halkın ve yöneticilerin saygısını kazanan İbn Kudâme 664 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1266) kādılkudâtlığa getirildi. Tarihçiler, bunun Dımaşk'ta Hanbelî kadılığına yapılan ilk tayin olduğunu belirtirler (İbn Kesîr, XIII, 302; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 212). On iki yıldan fazla bir süre ücret almadan yürüttüğü bu görevden kendi isteğiyle ayrıldı. 682 yılı Rebîülâhir ayının son günü (27 Temmuz 1283) vefat etti ve Kāsiyûn Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Zehebî bir eserinde İbn Receb ve diğer pek çok tabakat müellifi gibi bu tarihi verirken (Muʿcemü'ş-şüyûḫ, I, 376) bir başka eserinde aynı yılın 9 Cemâziyelevvelinde (5 Ağustos) öldüğünü kaydeder (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiṣîn, s. 139). Nuaymî'nin rebîülevvel ayının son gününü (28 Haziran) zikretmesi (ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, I, 49) bir zühul eseri olmalıdır. Kaynaklarda, İbn Kudâme hakkında öğrencisi İbnü'l-Habbâz'ın 150 cüzlük bir eser yazdığı ve Zehebî'nin biyografi hususunda bu hacimde bir çalışmaya rastlamadığını söylediği zikredilmektedir.

Eserleri. İbn Kudâme'nin günümüze ulaşan tek eseri eş-Şerḥu'l-kebîr'dir. eş-Şâfî adıyla da anılan eser, amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Hanbelî fıkhına dair el-Muḳniʿ adlı kitabının şerhidir. Amcasının kendisine bu eseri okutma ve gerekli düzeltmeleri yapma izni vermesi üzerine yine amcasının Hanbelî mezhebinin en meşhur fıkıh kitaplarından olan el-Muġnî'sinden geniş bir şekilde faydalanarak el-Muḳniʿi şerhetmiş ve bundan dolayı mezhebin müteahhir âlimleri tarafından "sâhibü'ş-şerh" diye anılmıştır. İbn Kudâme eserinde önce el-Muḳniʿden bir meseleyi zikrederek onu açıklamış, daha sonra bu mesele hakkında amcasının görüşü ile ona muhalif görüşleri tartışarak tercihini belirtmiştir. Belli ölçüde ictihadî bir bakış açısını yansıtmakla beraber bu yaklaşımın Hanbelî mezhebiyle sınırlı

olduğu gözden uzak tutulmamalıdır (İbn Bedrân, s. 435). Eser el-Muġnî ile birlikte on iki cilt halinde basılmıştır (nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1348/1922-1929 → Beyrut 1392/1972). Son baskıya XIII-XIV. ciltler olarak ilâve edilen bir tür ansiklopedik indeks (Beyrut 1393/1973) yalnız el-Muġnî'nin konularını içermektedir. İbn Kudâme'nin kaynaklarda Teshîlü'l-maṭlab fî taḥṣîli'l-meẕheb ve el-Vaṣıyye adlı iki eseri daha zikredilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 504-505; Suppl., I, 691).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kudâme, eş-Şerḥu'l-kebîr (el-Muġnî içinde), I, 9-10 (mukaddime), ayrıca bk. I, 3-4; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1960, IV, 186-191; Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, I, 375-376; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddiẟîn (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 218; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiẟîn (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 138-139; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 291-292; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 240-244; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 197-198; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 302; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. M. Muhammed Emîn - Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1976, I, 64, 81-82; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 304-310; Makrîzî, es-Sülûk, I, 720; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 358; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 212; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 107-109; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 45, 48-50, 53-54, 76, 79, 111, 128, 401, 571; II, 12, 33, 36, 62, 83, 106, 111, 113, 115, 119, 207, 276, 438; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, II, 416; IV, 84, 267, 298, 305, 312, 316, 317-323, 336, 358, 386, 387; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 170-173; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1809; İbn Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr.

Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 433, 435; Brockelmann, GAL, I, 504-505; Suppl., I, 691; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 541.

Ferhat Koca

İBN KUDÂME, Muvaffakuddin

(موفّق الدين ابن قدامة)

Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (ö. 620/1223)

Hanbelî fakihi ve usulcüsü.

541 Şâbanında (Ocak 1147) Kudüs yakınlarında bulunan Nablus'a bağlı Cemmâîl köyünde doğdu. Birçok âlim yetiştiren Kudâme ailesinin tanınmış şahsiyetlerindendir. Bölgeye hâkim olan Franklar'ın kötü muamelesi yüzünden Kudâme ailesi 551 (1156) yılında Dımaşk'a göç etti. İbn Kudâme, ilk eğitimini babası tarafından 556'da (1161) kurulan Sâlihiyye Medresesi'nde babasından, Ebü'l-Mekârim İbn Hilâl ve diğer bazı hocalardan aldı. Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ını ve mezhep fıkhıyla ilgili çeşitli metinleri ezberledi. Babasının vefatından sonra ağabeyi Ebû Ömer Muhammed'in himayesinde yetişti ve ondan ders aldı. Yazdığı bir şiirde kullandığı "muvaffak" redifinden dolayı halk arasında Muvaffakuddin lakabı ile meşhur oldu. 561'de (1166) teyzesinin oğlu Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî ile birlikte tahsil için Bağdat'a gitti. Burada Abdülkādir-i Geylânî'den ders almaya başladıysa da hocası kırk gün sonra vefat etti. Bu arada Abdülkādir-i Geylânî'den tasavvuf hırkası giydi. Hayatının ileri safhasında onun tasavvuf anlayışını devam ettirdiği görülür (tasavvuf silsilesi için bk. George Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam [1991], s. 88-96). Bağdat'ta kaldığı dört yıl boyunca başta Ebü'l-Feth İbnü'l-Mennî olmak üzere bölgenin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. 565'te (1169) Musul'a geçti; bir süre kaldığı bu şehirde Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tûsî'nin derslerini takip etti. Ardından Dımaşk'a döndüyse de yaklaşık bir buçuk yıl sonra ikinci defa Bağdat'a giderek (567/1171) öğrenimini sürdürdü. 573 (1178) veya 574 (1179) yılında hacca gitti ve Mekke'de Hanbelî âlimlerinden Mübârek b. Ali b. Hüseyin et-Tabbâh'tan ders aldı. Hac dönüşü Bağdat'ta yaklaşık bir yıl daha kalarak tahsiline devam etti. Bu arada Dımaşk'a dönmeyi düşündüğünde hocası İbnü'l-Mennî'nin Bağdat'ın

ona ihtiyacı olduğunu söylemesi İbn Kudâme'nin öğrenimi sırasında bile seçkin bir yer edindiğini gösterir. Hocaları arasında ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Haşşâb, Ebü'l-Hasan el-Mevâzînî, Ebû Ali er-Rahbî, İbnü't-Tâc, Ebû Mansûr İbnü'd-Dâmegānî, İbn Zafer, İbn Ebû Asrûn, Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Abdurrahman es-Sülemî, Ebü'l-Mekârim Abdullah b. Muhammed el-Ezdî gibi âlimler bulunmaktadır (hocalarının bir listesi için bk. İs̱bâtü ṣıfati'l-ʿulüv [nşr. Bedr b. Abdullah Bedr], neşredenin girişi, s. 13-20; Zehebî, XXII, 166).

İbn Kudâme 575 (1179) yılında Bağdat'tan ayrılarak Dımaşk'a yerleşti, eğitim ve telif çalışmalarını burada sürdürdü. Kudüs'ün işgaline son vermek için Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 583'te (1187) Franklar'a karşı düzenlediği sefere katılması dışında şehirden pek ayrılmadı. Selâhaddîn-i Eyyûbî bu savaşta İbn Kudâme'ye ve ağabeyi Ebû Ömer Muhammed'e müstakil bir çadır verdi. İbn Kudâme, Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin ile de iyi ilişkiler içinde oldu ve muhtemelen bu sebeple, 617 (1220) yılında Dımaşk Emeviyye Camii'nde Hanbelîler için de bir kürsü kuruldu. İbn Kudâme Dımaşk'a yerleştikten sonra uzun müddet Emeviyye ve Kāsiyûn camilerinde ders verdi; ayrıca ağabeyi Ebû Ömer'in ölümünün ardından el-Câmiu'l-Muzafferî'de imamlık ve hatiplik görevini üstlendi. Özellikle cuma günleri namazdan sonra aralarında birçok fakihin de bulunduğu çeşitli kişilerle münazaralar yaptı. İbn Kudâme'den birçok kişi ders aldı. Öğrencileri arasında kızı tarafından torunu Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, Ebû Muhammed Safiyyüddin İshak b. İbrâhim eş-Şakrâvî, Ebû Muhammed Şerefeddin Hasan b. Abdullah el-Makdisî, Ebü's-Safâ Halîl b. Ebû Bekir el-Merâgī, Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Muhammed Bahâeddin Abdurrahman b. İbrâhim el-Makdisî, Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Rezîn el-Havrânî, Ebû Süleyman Abdurrahman b. Abdülganî el-Makdisî, Ebû Zekeriyyâ İbnü's-Sayrafî, kardeşinin oğlu ve el-Muḳniʿ ile el-Muġnî'nin şârihi Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sa'dî ve Ebû Bekir İbnü'l-İmâd el-Makdisî gibi âlimler bulunmaktadır (öğrencilerinin listesi için bk. İs̱bâtü ṣıfati'l-ʿulüv [nşr. Bedr b. Abdullah Bedr], neşredenin girişi, s. 20-25; Zehebî, XXII, 167). 1 Şevval 620'de (28 Ekim 1223) Dımaşk'ta vefat eden İbn Kudâme, el-Câmiu'l-Muzafferî'nin arkasındaki Kāsiyûn Kabristanı'na defnedildi. İbn Kudâme'nin hayatına dair öğrencilerinden Ziyâeddin el-Makdisî bir eser yazmış, birçok tarihçi

onun şahsiyeti hakkındaki bilgileri bu eserden nakletmiştir (Zehebî, XXII, 167; İbn Receb, II, 136).

İbn Kudâme'nin ahlâkî faziletleri ve kerâmetlerine dair tabakat kitaplarında birçok rivayet bulunmaktadır (Ebû Şâme, s. 140; İbn Receb, II, 136-138). Takvâ ve zühdü yanında sünnete sıkı sıkıya bağlılığı, her türlü bid'at ve hurafeye karşı mücadelesiyle de tanınmıştır. Bir taraftan Selef akîdesini savunurken diğer taraftan Hanbelî mezhebinin hukukî mirasını kendisinden sonraki nesillere aktarmak için eser telif etmeye ve öğrenci yetiştirmeye çalışmış, ders halkalarında ilmî meseleleri tartışıp Hanbelî fıkıh kültürü ve doktrininin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Böylece Ebû Muhammed el-Berbehârî, Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî, Hâce Abdullah-ı Herevî ve Abdülkādir-i Geylânî gibi ferdî hayatlarında zühdleri, içtimaî hayatlarında ise mücadeleleriyle tanınan Selefî-Hanbelî geleneğinin VII. (XIII.) yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. İbn Kudâme geniş fıkıh kültürü, zühd hayatı ve bid'atlarla mücadelesi gibi

özellikleriyle sadece yaşadığı dönemin bir müellifi olarak kalmamış, aynı zamanda öğrencileri ve eserleriyle bu değerlerin daha sonraki nesillere ulaştırılmasını da sağlamıştır. Bu bakımdan VIII. (XIV.) yüzyılın İslâm dünyasında ismi ve görüşleri etrafında büyük tartışmalar meydana gelen Takıyyüddin İbn Teymiyye ile Muvaffakuddin İbn Kudâme arasında, tasavvuf konusundaki derin görüş farklılıkları bir tarafa bırakılırsa fıkhî anlayış ve mücadele geleneği yönüyle bazı benzerliklerin kurulması mümkündür.

Güçlü bir münazara yeteneğine sahip olan İbn Kudâme fıkıh, kelâm, hadis, hilâf, ferâiz, ensâb, Arap dili ve edebiyatı, hesap ve astronomi gibi dallarda yetkin bir âlim olmasına rağmen özellikle kelâm ve fıkıh sahalarında daha çok meşhur olmuştur. İbn Kudâme, Hanbelî mezhebi literatürüne en büyük katkıyı yapan müelliflerden biri olup döneminin âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Meâlî b. Ganîme, "Zamanımızda Muvaffak'tan başka ictihad derecesine ulaşan bir kişi bilmiyorum" demiş, Takıyyüddin İbn Teymiyye de Dımaşk'a Evzâî'den sonra İbn Kudâme'den daha fakih birinin gelmediğini belirtmiştir. Onun hakkında dönemin birçok âliminin benzer övgüleri bulunmaktadır (Zehebî, XXII, 168-173; İbn Receb, II, 135-137).

İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'e bağlı olmakla birlikte fıkıhla ilgili eserlerinde mezhep taassubundan kaçınmaya çalışmış, kendi görüşüyle mezhepte yerleşik görüşün birbirine uymadığı durumlarda kendi görüşünü esas almıştır. Ancak kendi görüşleri de mezhep içi bir tercih niteliğindedir (Hanbelî mezhebindeki yerleşik görüşlere aykırı bazı ictihadları hakkında bk. Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, s. 88-92).

Müteahhir dönemde yaşamış olmasına rağmen İbn Kudâme İslâm dünyasında meydana gelen fikrî gelişmelerle pek ilgilenmemiş, genel anlamda düşünce ve akaid sahasında aşırı denebilecek bir muhafazakârlık ortaya koymuştur. Bundan dolayı akaid konularını anlamak ve gerektiğinde te'vile başvurmak amacıyla akla önem veren kelâmcıları İbn Teymiyye gibi etraflıca inceleyerek değil bütünüyle ve suçlayıcı bir üslûpla eleştirmiştir. İbn Kudâme'nin itikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini temellendirmeye çalışırken üzerinde en çok durduğu hususlar aklın ilâhî sıfatları ve onların mahiyetlerini bilmekten âciz kalması, Allah'ın zâtıyla arşın üzerinde olması, harf ve sesle (lafız) konuşması gibi meselelerdir. Ona göre ilâhî sıfatları kanıtlamak için "kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid" adı verilen istidlâl tarzına başvurmak Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi gerekli kılar. Kelâmcıların teşbihten kurtulmak amacıyla geliştirdikleri bu istidlâl tarzı onları teşbihe düşürmüştür (Münâẓara fi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, s. 75; Taḥrîmü'n-naẓar, s. 51). Yaratıklara nisbet edilen isim ve sıfatların Allah'a nisbet edildiği takdirde farklı anlamlar taşıdığının bilinmesi teşbihi ortadan kaldırmak için yeterli olup bazı sıfatları te'vil etmeye gerek yoktur.

Eserleri. A) Fıkıh ve Usulü. 1. el-Muġnî. Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'nin Hanbelî fıkhına dair ilk el kitabı niteliğindeki el-Muḫtaṣar'ı üzerine yazılan çok sayıdaki şerhin en meşhurlarından biri olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu'l-kebîr ile birlikte, I-XII, Kahire 1341-1348; buna iki indeks cildi ilâvesi ile, I-XIV, Beyrut 1392/1972, 1982; nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu'l-kebîr olmaksızın, I-IX, Kahire 1367; nşr. Tâhâ ez-Zeynî - Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid - Abdülkādir Ahmed Atâ, I-IX, Kahire 1388-1390/1968-1970; nşr. M. Sâlim Muhaysın - Şa'bân M. İsmâil, I-IX, Riyad, ts.; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, Kahire 1406-1411/1986-1991). İbn Kudâme bu şerhte, Hanbelî mezhebindeki farklı görüşler yanında diğer mezhep imam ve müctehidlerinin de ictihadlarına geniş şekilde yer vermiş ve aralarında

tercihlerde bulunmuştur. Bir fıkıh ansiklopedisi niteliğindeki eser İslâm hukukçuları tarafından önemli bir kaynak olarak kabul edilmiş, Şâfiî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm da eserin bu niteliğine dikkat çekmiştir (İbn Kesîr, XIII, 100; İbn Receb, II, 133). Abdullah Ömer el-Bârûdî, el-Berḳu'l-lemmâʿ fîmâ fi'l-Muġnî min ittifâḳ ve'l-iftirâḳ ve'l-icmâʿ adlı eserinde (Beyrut 1406/1986), el-Muġnî'de zikredilen ve genel olarak İslâm hukukçuları tarafından benimsenen görüşleri kitap, bab ve fasıl sistematiğine göre bir araya getirmiştir. 2. el-ʿUmde fi'l-fıḳhi'l-Ḥanbelî. ʿUmdetü'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed adıyla da yayımlanan eser (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1988; nşr. Abdullah b. Sefer el-Gāmidî - Muhammed b. Dügaylîb el-Uteybî, Tâif 1409/1989, 1416/1995) başlangıç seviyesindeki fıkıh öğrencileri için bir ders kitabı niteliğindedir. Kitapta tartışma veya mukayeseye girilmeden ve delillerin ayrıntılarına inilmeden mezhepte tercih edilen görüşler sade bir üslûpla anlatılmıştır (Beyrut 1406/1986; nşr. Senâ Halîl el-Hevvârî - Eymân Muhammed Enver Zehrâ, Dımaşk 1990). Bu muhtasarı müellifin öğrencisi Ebû Muhammed Bahâeddin Abdurrahman b. İbrâhim el-Makdisî el-ʿUdde şerḥu'l-ʿUmde (Kahire 1960; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Beyrut, ts.; nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1416/1995), Takıyyüddin İbn Teymiyye Şerḥu'l-ʿUmde fi'l-fıḳh (nşr. Suûd b. Sâlih el-Utayşân, I, Riyad 1413/1993; nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, II-III, Riyad 1413/1993) ve Abdülmü'min b. Abdülhak el-Katîî Şerḥu'l-ʿUmde (İbn Receb, IV, 429) adıyla şerhetmiştir. Eser Henri Laoust tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Le précis de droit d'Ibn Qudāma, Beyrut 1950). Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm da muhtasarı çeşitli not ve hâşiyeler ekleyerek ʿUmdetü'l-fıḳh şerḥ ve taʿlîḳ adıyla yayımlamıştır (Kahire 1379). 3. el-Muḳniʿ* (I-II, Kahire 1322, 1341, 1382/1962; Riyad 1982; Katar 1393; Beyrut, ts.). Orta seviyedeki fıkıh eğitiminde ders kitabı olarak kullanılmak üzere yazılan eser Hanbelî ulemâsı tarafından hayli rağbet görmüş, birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmasına konu olmuştur. 4. el-Kâfî fî fıḳhi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel. Hanbelî mezhebinin temel metinlerinden biri olan eserde mezhepteki farklı görüşler delilleriyle birlikte kaydedilmiştir (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-IV, Dımaşk 1382; Beyrut 1399/1979, 1402/1982). Eser, müellifin el-ʿUmde ve el-Muḳniʿ adlı muhtasarlarının genişletilmiş bir şekli niteliğindedir. İbn Kudâme'nin öğrencilerinden Ziyâeddin el-Makdisî el-Kâfî'de geçen hadisleri tahrîc etmiş, Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba'lî de Zevâʾidü'l-Kâfî ve'l-Muḥarrer ʿale'l-Muḳniʿ adlı bir çalışma

kaleme almıştır (Dımaşk 1379; Riyad 1401). 5. ʿUmdetü'l-ʿaẓîm fî telḫîṣi'l-mesâʾili'l-ḫâriciyye ʿan Muḫtaṣari Ebi'l-Ḳāsım (ʿUmdetü'l-ḥâzim fi'l-mesâʾili'z-zevâʾid ʿan Muḫtaṣarı Ebi'l-Ḳāsım, el-Hâdî) (nşr. Ali b. Abdullah b. Kāsım Âl-i Sânî, Beyrut, ts.). 6. Zevâʾidü'l-Kâfî ʿale'l-Ḫıraḳī. Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine bazı ilâvelerden ibaret olduğu anlaşılan bu eseri, Cemâleddin Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî (ö. 656/1258) Vâsıṭatü'l-ʿiḳdi'ṣ-ṣemîn ve ʿUmdetü'l-ḥâfıẓi'l-emîn adıyla manzum hale getirmiştir (İbn Receb, II, 263). 7. Ravżatü'n-nâẓır* ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle, I-III, Riyad 1414/1993). Hanbelî mezhebinin ve Hanbelî fıkhı eğitiminin önemli usul kitaplarından

olan eser üzerinde çeşitli şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır.

B) Kelâm. 1. Lümʿatü'l-iʿtiḳādi'l-hâdî ilâ sebîli'r-reşâd. ʿAḳīdetü'l-İmâm Muvaffaḳıddîn (Kahire 1329, el-Mecmûʿu'l-müştemil ʿale'd-düreri'l-âtiye içerisinde, s. 551-560) ve el-İʿtiḳād (nşr. Âdil Abdülmün'im Ebü'l-Abbas, Kahire 1411/1990) adlarıyla da yayımlanan eserde müellif temel itikad konularını Selefî anlayış çerçevesinde özetlemiştir (Dımaşk 1338; nşr. Muhammed Ahmed Muhammed Abdüsselâm, Kahire 1340, ʿAşru resâʾil ve ʿaḳāʾid adlı mecmua içerisinde, s. 28-54; Kahire 1372/1953; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1391, 1395, 1408/1987; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1406/1986, 1416/1995, İs̱bâtü ṣıfati'l-ʿulüv ve Ẕemmü't-teʾvîl ile birlikte). Lümʿatü'l-iʿtiḳād'ı Muhammed Sâlih el-Useymîn şerhetmiştir (Riyad 1403; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, Riyad 1415/1995). 2. İs̱bâtü ṣıfati'l-ʿulüv. İbn Kudâme bu kitapta herhangi bir te'vil ve tefsire gitmeden, teşbih ve tecsîm isnatlarını da reddederek Allah Teâlâ'nın semada bulunduğunu ve arşa istiva ettiğini, Cenâb-ı Hakk'ın üstte, yukarıda oluş sıfatına sahip olduğunu ileri sürmüş, bu yöndeki naklî delilleri te'vil eden kelâmcıları eleştirmiştir (nşr. Ahmed b. Atıyye b. Ali el-Gāmidî, Beyrut-Medine 1409/1988; Tanta 1413/1993; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1416/1995, bir önceki eser ve Ẕemmü't-teʾvîl ile birlikte). 3. Münâẓara fi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Ḥikâyetü'l-münâẓara fi'l-Ḳurʾân maʿa baʿżı ehli'l-bidʿa adıyla da neşredilen risâlede (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', Riyad 1989) İbn Kudâme, bid'at ehli olarak nitelediği bir kişiyle Kur'an hakkında yaptığı tartışmayı anlatır ve Hanbelîler'in Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin klasik görüşlerini

savunur (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hamûd, Küveyt 1410/1990). Muhtemelen söz konusu münazaranın mahiyetiyle ilgili olarak müellife farklı zamanlarda gelen taleplere ayrı ayrı cevap verilmesi sebebiyle günümüze adı ve muhtevası birbirinden farklı nüshalar ulaşmıştır. Bunlardan Leiden Universitätsbibliothek (Or., nr. 2523/1) ve Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 6584/5) nüshalar Hans Daiber tarafından bir araştırmayla birlikte Israel Oriental Studies'de yayımlanmıştır (bk. bibl.). Bu nüshalardan, tartışmanın İbn Kudâme ile Dımaşk Kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Eş‘arî arasında geçtiği anlaşılmaktadır. 4. el-Burhân fî beyâni'l-Ḳurʾân. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışma çerçevesinde Allah'ın kelâm sıfatı ve bu sıfatın mushafla ilgisi üzerinde durulan eserde bazı Eş‘arîler'e nisbet edilen, mushaflara "Kur'an" adı verilmesinin mecaz yoluyla olduğuna dair görüş reddedilerek mushafın mecazi değil gerçek Kur'an olduğu ve Allah'ın kelâmının ses (savt) unsurunu ihtiva ettiği ispata çalışılır. Eseri neşreden Suûd b. Abdullah el-Fenîsân (Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, XIX [Riyad 1407], s. 189-284), tek nüshasının Mekke'deki Mektebetü'ş-Şeyh Süleyman b. Abdirrahman el-Hamdân'da (nr. 42) bulunduğunu söylüyorsa da eserin diğer bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 6584/4). 5. Ẕemmü't-teʾvîl. Eserde Selef'in Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri Kitap ve Sünnet'ten delillerle ispat edilmeye çalışılmış ve te'vil ehli tenkit edilmiştir (Kahire 1329; nşr. Muhammed Ahmed Abdüsselâm Hıdır, Kahire 1351; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1416/1995, Lümʿatü'l-iʿtiḳād ve İs̱bâtü ṣıfati'l-ʿulüv ile birlikte). 6. Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm. Kitâb fîhi er-red ʿalâ İbn ʿAḳīl, el-Menʿ mine'n-naẓar fî kütübi'l-mübtediʿa ve er-Red ʿalâ İbn ʿAḳīl adlarıyla da anılan eserde (Brockelmann, GAL Suppl., I, 689) İbn Akīl'in benimsediği ileri sürülen kelâmî görüşler eleştirilmiş, bu arada onun Şerîf Ebû Ca‘fer'in mescidinde cemaatin huzurunda görüşlerinden rücû ettiği anlatılmıştır (bu olayın ayrıntısı için bk. George Makdisi, Mélanges Louis Massignon, III, 91-126). Eserde bu vesileyle Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'ân konusundaki Selefî görüş savunulmuş, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in şahsında başta Mu‘tezile olmak üzere diğer grupların görüşleri tenkit edilmiştir. George Makdisî tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanan eser (Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology, London 1962; Norfolk 1985), kelâm ilmine karşı cephe alan Hâce Abdullah-ı Herevî'nin (ö. 481/1089) Ẕemmü'l-kelâm ve ehlih (nşr. Semîh Dugaym, Beyrut 1994) adlı kitabından sonra kelâm ilmine

ve kelâmcılara karşı Hanbelî ulemâsının muhalefetini ortaya koyan önemli bir çalışmadır. 7. el-ʿAḳīde fî ʿilmi't-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3732/1). Risâle fi'l-iʿtişâm bi's-sünne'nin (Manisa İl Halk Ktp., nr. 6584/7) değişik bir rivayeti olup ikisi birlikte Hans Daiber tarafından The Creed (ʻAqīda) of the Hanbalite Ibn Qudāma al-Maqdisī: A Newly Discoverded Text adıyla neşredilmiştir (Studia Arabica et Islamica, Fest. Ihsan Abbas, Beirut 1981, s. 105-125; Textual Sources for the Study of Islam, ed. Andrew Rippin - Jan Knappert, Manchester 1986, s. 121-127). 8. Risâletü't-tenzîh (nşr. Ahmed Adnan Sâlih, Bağdad 1989). 9. Risâle ile'ş-Şeyḫ Faḫriddîn İbn Teymiyye fî taḫlîdi ehli'l-bidʿa fi'n-nâr (Brockelmann, GAL Suppl., I, 689). 10. eṣ-Ṣırâṭü'l-müstaḳīm fî iṡbâti'l-ḥarfi'l-ḳadîm. İbn Kudâme'nin el-Burhân fî beyâni'l-Ḳurʾân'ını yayımlayan Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, bu eserin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu ve onu yayımlamayı düşündüğünü söylemektedir (Mecelletü'l-Buḥûṡi'l-İslâmiyye, XIX [Riyad 1407], s. 197).

C) Hadis. 1. Ḳunʿatü'l-erîb fî tefsîri'l-ġarîb min ḥadîṡi Resûlillâh ve'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn (el-Muḫtaṣar fî Ġarîbi'l-ḥadîṡ). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-ḥadîṡ adlı eserinin ihtisarıdır (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1406/1986). 2. Muḫtaṣaru ʿİleli'l-ḥadîṡ. Ebû Bekir el-Hallâl'in eserinin muhtasarıdır. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan (Hadis, nr. 348) el-Münteḫab mine'l-eḥâdîṡ adlı eserin bu kitap olabileceğini söylemiştir (Maḫṭûṭât, s. 99).

D) Diğer Eserleri. 1. et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn. Hz. Peygamber'in ve akrabalarının nesebi ve faziletleri hakkındadır. Bu çalışma, sadece nesep ve İslâm tarihi bakımından değil aynı zamanda Resûl-i Ekrem dönemindeki sosyal yapıyı gösteren sosyolojik ve antropolojik bir kaynak olması bakımından da önemlidir (nşr. Muhammed Nâyif ed-Düleymî, Bağdad 1402/1982; Beyrut 1408/1988). 2. el-İstibṣâr fî nesebi'ṣ-ṣaḥâbe mine'l-enṣâr. Eserde önce Hazrec ve Evs kabilelerine mensup sahâbîler, ardından ensardan kabilesi belli olmayan bazı kişiler tanıtılmıştır (nşr. Ali Nüveyhiz, Beyrut 1392/1972). 3. Kitâbü't-Tevvâbîn (Kitâbü't-Tevbe). Bu eserde Hârût ve Mârût adlı iki meleğin tövbeleriyle ilgili olaylar, Hz. Âdem, Nûh, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman ve Yûnus peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerden bazı kimselerin, ayrıca Resûl-i Ekrem'in, bazı sahâbîlerin ve İslâm tarihinde meşhur olan çeşitli kişilerin tövbeleriyle ilgili kıssalar anlatılır (nşr. George

Makdisi, Kitâb at-Tauwâbîn: “Le livre des pénitents” de Muwaffaq ad-Dîn Ibn Qudâma al-Maqdisî, Damas 1961; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Beyrut 1394/1974; nşr. Hâlid Abdüllatîf es-Seb‘ el-Alemî, Beyrut 1410/1990; nşr. Alâ Abdülvehhâb Muhammed, Kahire 1414/1993). 4. Ẕemmü’l-müvesvisîn ve’t-taḥẕîr mine’l-vesvese.

Ẕemmü’l-vesvâs adıyla da yayımlanan eserde (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Riyad 1411/1990; nşr. Muhammed Hâlid Harse, 1411/1990) vesvesenin tahlili yapılıp özellikle ibadetlerin ifasında yol açtığı olumsuz sonuçlara dikkat çekilir (Kahire 1350, 1372/1953 [Lümʿatü’l-iʿtiḳād ile birlikte]; Beyrut, ts.; nşr. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî - Hasan b. Emîn Âl-i Mendûh, Kahire 1407/1987). İbn Kayyim el-Cevziyye eseri Maḳāʿidü’ş-şeyâṭîn fi’l-vesvese ve ẕemmü’l-müvesvisîn adıyla şerhetmiştir (Beyrut, ts.). 5. Kitâbü’l-Müteḥâbbîne fi’llâh (nşr. Hayrullah eş-Şerîf, Dımaşk 1991; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire 1987). 6. er-Riḳḳa ve’l-bükâʾ. Kitâbü’r-Riḳḳa adıyla da yayımlanan bu eserde (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa‘denî, Beyrut 1414/1994) müellif tasavvufî bir yaklaşımla yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durur, peygamberlerin ve sâlih kimselerin hayat hikâyelerini, zühd ve takvâlarını, ibadetlerini ve güzel sözlerini nakleder. Eserin son kısmında İbn Kudâme’nin velîlerin kerâmetlerinden deliller getirmesi tasavvufa bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir (nşr. Ahmed b. Ebü’l-Ayneyn, Tanta 1412/1992; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk 1415/1994). 7. Minhâcü’l-ḳāṣıdîn fî fażli’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1274; Brockelmann, GAL, I, 503-504; Suppl., I, 689). Feżâʾilü’l-ḫulefâʾi’l-erbaʿa ve tertîbühüm fi’l-fażl ve fażlü hâẕihi’l-ümme ʿalâ ġayrihâ adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4445/1). 8. el-Vaṣıyye (nşr. Ümmü Ali bint Mahrûs el-Aselî, İsmâiliye 1411/1990). 9. Ẕemmü mâ ʿaleyhi muʿâni’t-taṣavvuf mine’l-ġınâ ve’r-raḳṣ. Fütyâ fî ẕemmi’ş-şebbâbe ve’r-raḳṣ ve’s-semâʾ (nşr. Muhammed b. Ömer b. Abdurrahman b. Akīl, Kahire 1976) ve Ẕemmü mâ ʿaleyhi müddeʿu’t-taṣavvuf (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut-Dımaşk 1404/1984) adlarıyla da yayımlanan risâlede İbn Kudâme bazı mutasavvıfların mûsiki, raks, def çalma ve yüksek sesle zikir konusundaki görüşlerini tenkit etmiştir (nşr. Hâmid el-Fıkī, Defâʾinü’l-künûz içerisinde, 1349). 10. Tuḥfetü’l-aḥbâb fî beyâni ḥükmi’l-eẕnâb (Brockelmann, GAL Suppl., I, 689). 11. el-Fevâʾid. İkinci cüzü Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Mecmû‘, nr. 7).

Kaynaklarda İbn Kudâme'ye nisbet edilen eserler arasında Muḳaddime fi'l-ferâ᾿iż, Kitâbü'l-Ḳader, Cevâbü mes᾿ele veredet min Ṣarḫad fi'l-Ḳur᾿ân, Bülġatü'ṭ-ṭâlibi'l-ḥaṣîṣ min ṣaḥîḥi ῾avâli'l-ḥadîs̱, ez-Zühd, eş-Şâfî, Fetâvâ ve mesâ᾿ilü mens̱ûre, Menâsikü'l-ḥac, Ḳaḍâyâ ῾Alî, Feżâ᾿ilü ῾Âşûrâ᾿, Feżâ᾿ilü'l-῾aşr (cennetle müjdelenen on sahâbî hakkında), Ṣıfatü'l-felâḳ ve Meşyaḫa sayılabilir. İbn Kudâme irşad ve hikmet ağırlıklı şiirler de yazmıştır (bazı beyitleri için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 630; Ebû Şâme, s. 141; İbn Receb, II, 141-143). Müellif hakkında Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman The Role of Ibn Qudama in Hanbali Jurisprudence (doktora tezi, 1970, University of London) ve Sa'd b. Muhammed b. Îsâ en-Nebâtî Cühûdü İbn Ḳudâme fî ḫidmeti'l-῾aḳīde (yüksek lisans tezi, 1411, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]) adıyla birer çalışma yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin İbn Kudâme, Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm: Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology (nşr. ve trc. G. Makdisi), London 1962, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XXVI; a.mlf., Ẕemmü't-te᾿vîl, Kahire 1351, tür.yer.; a.mlf., el-Kâfî (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, I, s-s; a.mlf., İs̱bâtü ṣıfati'l-῾ulüv (nşr. Ahmed b. Atıyye b. Ali el-Gāmidî), Beyrut-Medine 1409/1988, s. 9-66; a.e. (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, neşredenin girişi, s. 7-35; a.mlf., Lüm῾atü'l-i῾tiḳād (nşr. Bedr b. Abdullah b. el-Bedr), Küveyt 1416/1995, tür.yer.; a.mlf., Münâẓara fi'l-Ḳur᾿âni'l-῾aẓîm (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hamûd), Küveyt 1410/1990, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-24; a.mlf., Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed enNemle), Riyad 1414/1993, neşredenin girişi, I, 1-52; Yâkūt, Mu῾cemü'l-büldân, II, 113; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir᾿âtü'z-zamân, VIII/2, s. 627-630; Münzirî, et-Tekmile, V, 158; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ῾ale'r-Ravżateyn, s. 139-142; Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâ᾿, XXII, 165-173; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VIII, 111-117; Safedî, el-Vâfî, XVII, 37-39; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 158-159; Yâfiî, Mir᾿âtü'l-cenân, IV, 47-48; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 99-101; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl

ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 133-149, 263; IV, 429; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 256; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 12-20; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, I, 14; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, I, 346-348; a.mlf., el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 148-165; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 343, 828, 924; II, 1164, 1406, 1415, 1478, 1628; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 88-92; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 144, 207, 217, 242, 250, 264, 274, 285, 335-336, 344, 405, 414, 418, 442, 460; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 10-11; Brockelmann, GAL, I, 502-504; Suppl., I, 688-689; Îżâḥu'l-meknûn, I, 70, 544; II, 241; George Makdisi, "Nouveaux détalis sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl", Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, III, 91-126; a.mlf., "Two More Manuscripts of the Book of Penitents" (ed. J. M. Barrol), Orientalia Hispanica, Leiden 1974, I, 526-530; a.mlf., "L'isnād initiatique soufi de Muwaffaq ad-Dīn Ibn Qudāma", Religion, Law and Learning in Classical Islam, Norfolk 1991, s. 88-96 (altıncı makale); a.mlf., "The Hanbali School and Sufism", Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas, XV, Madrid 1979, s. 115-126; a.mlf., "Ibn ʿAḳīl", EI² (İng.), III, 699-700; a.mlf., "Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī", a.e., III, 842-843; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 96-99; Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, İbn Ḳudâme ve âs̱âruhü'l-uṣûliyye, Riyad 1408/1987, s. 81-143; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 130-133; H. Laoust, "Le Ḥanbelisme sous le califat de Baghdad", REI, XXVII (1959), s. 67-128; D. Raymond, "L'ijtihâd chez Muwaffaq al-Dîn b. Qudâma", a.e., XXXI (1963), s. 33-47; Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'ân'ı", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 427-444; İhsân en-Nas, "Kitâbü't-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn li'bn Ḳudâme el-Maḳdisî", MMLADm., LXIX (1415/1994), s. 403-413; a.mlf., "Kitâbü'l-İstibṣâr fî nesebi's-ṣaḥâbe mine'l-enṣâr li'bn Ḳudâme el-Maḳdisî", a.e., LXIX (1415/1994), s. 413-417; Hans Daiber, "The Quran as a Shibboleth of Varying Conceptions of the Godhead", IOS, XIV (1994), s. 249-295.

Ferhat Koca

İBN KUDÂME, Şemseddin

(bk. İBN ABDÜLHÂDÎ, Şemseddin).

İBN KUNFÜZ

(ابن قنفذ)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Alî el-Kustantînî (ö. 810/1407)

Mâlikî fakihi ve tarihçi.

740 (1340) yılı civarında Cezayir'in büyük şehirlerinden Kostantîne'de (Kosantîne) doğdu. Kültürlü ve varlıklı bir aileye mensuptur. Altıncı kuşaktan dedesi Kunfüz'e nisbetle İbn Kunfüz (İbn Kunfûd, İbn Kunfüd) lakabıyla anılır. Dedesi ve ondan sonra babasının Kostantîne Camii hatipliği yapmış olmaları sebebiyle İbnü'l-Hatîb diye de bilinir. Babasının adı bazı kaynaklarda Hüseyin diye geçerse de bizzat kendisi Hasan olarak kaydeder (Şerefü'ṭ-ṭâlib, s. 81). İlk öğrenimini, el-Mesnûn fî aḥkâmi'ṭ-ṭâʿûn ve el-Mesâʾilü'l-müsaṭṭara fi'n-nevâzili'l-fıḳhiyye adlı eserlerin müellifi olan babasından, Medyeniyye şeyhlerinden ve günümüzde mevcut ez-Zâviyetü'l-Mellâriyye'nin kurucusu olan anne tarafından dedesi Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ya'kūb el-Mellârî ile Ebû Ali Hasan b. Ebü'l-Kāsım b. Bâdîs'ten gördü. 759'da (1358) ilim yolculuğuna çıkarak Mağrib-i Aksâ'ya gitti; Fas, Merakeş, Tilimsân, Selâ ve Sebte (Ceuta) gibi şehirlerde tahsiline devam etti. Bölgede kaldığı on sekiz yıl boyunca Şerîf el-Gırnâtî diye tanınan Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed es-Sebtî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî, Ebû İmrân Mûsâ b. Muhammed el-Abdûsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Kāsım el-Kabbâb, Ebû Muhammed Abdullah el-Vânegīlî ed-Darîr, Ebü'l-Abbas İbn Âşir el-Endelüsî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb el-Gırnâtî, Şerîf et-Tilimsânî ve Ebû Abdullah İbn Merzûk el-Ced gibi âlimlerden ders aldı. Kendisinden de İbn Merzûk el-Hafîd gibi pek çok kimse istifade etti. Bu sırada bazı eserlerini kaleme aldı ve 769'da (1368) Dükkâle'de (Dekkâle) kadılık yaptı.

Mağrib'de kıtlığın hüküm sürdüğü 776 (1374) yılında memleketine dönen İbn Kunfüz bir yıl kaldıktan sonra tekrar seyahate çıkarak Tunus'a gitti. İbn Arefe el-Vergammî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Batarnî ve Ebû Mehdî Îsâ el-Gubrînî'den fıkıh tahsil etti. Burada ne kadar kaldığı

bilinmemekle birlikte kendisi İbn Arefe ile 802'de (1400) karşılaştığını kaydetmektedir (el-Vefeyât, s. 379). Ancak bu tarihe kadar Tunus'ta sürekli kalmadığı, zaman zaman memleketine gidip geldiği anlaşılmaktadır. Zira Ünsü'l-faḳīr ve ʿizzü'l-ḥaḳīr'in başında eserini 787'de (1385) Kostantîne'de yazmaya başladığını belirttiği gibi verdiği bir fetvanın sonunda da 792'de (1390) Kostantîne'de yazıldığı kaydı bulunmaktadır (Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, V, 54).

İbn Kunfüz Hafsîler'in yönetimindeki Kostantîne'de kadılık, müftülük ve hatiplik yaptı. Vefatına kadar bu görevler yanında öğretim ve telif faaliyetlerini de yürüttü. Kaynakların çoğunda vefat tarihi 810 (1407) olarak verilmekle birlikte Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zerkeşî 12 Rebîülevvel 809'da (27 Ağustos 1406) öldüğünü belirtir (Abbas b. İbrâhim, II, 225).

Başta fıkıh olmak üzere tarih, biyografi, matematik ve astronomi gibi çeşitli dallarda kendini yetiştiren İbn Kunfüz, Mâlikî olduğu halde şer'î delillerden kıyası kabul etmediğini gösteren bir şiiri nakledilmektedir (İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 123; Abbas b. İbrâhim, II, 225). Bu şiiri yazmasında, kıyası ve taklidi reddeden Muvahhidî hareketine ilgi duymasının ve ayrıca kendisini önemli görevlere getiren Hafsîler'in bu harekete olan yakınlığının önemli rolü bulunmalıdır.

İbn Kunfüz, günümüzde özellikle matematikçiliğiyle de gündeme gelerek çeşitli araştırmalara konu olmuş, Y. Guergour, Les écrits mathématiques d'Ibn Qunfudh al-Qasanṭīnī adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (Cezayir 1990). İbn Kunfüz'ün matematiğe dair eserlerinde kökler ve cebir denklemlerini ifadede kullandığı semboller ve polinominalleri gösterme biçimi dikkat çeken hususlar olarak gösterilir. Yakın zamanda yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere bu sembolizm her ne kadar XII. yüzyıl sonları yahut XIII. yüzyıl başlarından itibaren kullanılmaya başlanmışsa da İbn Kunfüz'ün öğrencileri tarafından yaygınlaştırılmış ve zamanla bütün Mağrib-i Aksâ'da yapılan matematik çalışmalarında esas alınmıştır. Onun eserlerinde kayda değer bir başka husus da kendisinden önce İbn Bedr'in yaptığı gibi sıfıra eşit denklem üzerinde işlem yapması ve burada sembolleri kullanma biçimiyle cebire bir yenilik getirmiş olmasıdır (Guergour, s. 428-429).

Eserleri. İbn Kunfüz fıkıh, fıkıh usulü, tarih, biyografi, astronomi, astroloji, tıp, matematik, mantık, aruz ve nahiv alanlarında 807 (1405) yılına kadar yazdığı yirmi yedi eserin adını Şerefü'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib adlı kitabının sonunda verdiği bir listede sıralamıştır. Bu listede yer almayan dört eseri muhtemelen daha sonra yazmıştır. Onun başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Vefeyât. İbn Kunfüz'ün İbn Ferah el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300) el-Ḳaṣîdetü'l-ġazeliyye fî elḳābi'l-ḥadîs̱ (Manẓûmetü İbn Feraḥ, Ġarâmî ṣaḥîḥ) adlı hadis usulüne dair yirmi beyitlik manzumesini şerhettiği Şerefü'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib'e (yazmaları için bk. Şerefü'ṭ-ṭâlib [nşr. Muhammed Haccî], neşredenin girişi, s. 4) zeyil olarak yazdığı bu eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Mevlevî Muhammed Hidâyet Hüseyin, Kalküta 1911; nşr. Henri Pérès, Kahire 1939; Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1971; Şerefüṭṭâlib fî esne'l-meṭâlib adıyla nşr. Muhammed Haccî, Rabat 1396/1976 [Elfü sene mine'l-vefeyât fî s̱elâs̱eti kütüb içinde]; nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1417/1996 [I-II, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde]). İbnü'l-Kādî el-Miknâsî esere, Laḳṭü'l-ferâʾid adıyla 700-1009 (1300-1600) yıllarını içeren bir zeyil yazmış ve bu iki eser Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin 701-912 (1301-1506) yılları arasını ihtiva eden Vefeyât'ı ile birlikte Muhammed Haccî tarafından Elfü sene mine'l-vefeyât fî s̱elâs̱eti kütüb adıyla yayımlanmıştır (Rabat 1396/1976). Vezir Muhammed b. Ali (Îsâ) el-Kaştâlî el-Kâtib, İbn Kunfüz'ün kitabını el-Memdûd ve'l-maḳṣûr min s̱ena's-Sulṭân el-Manṣûr adıyla nazma çekmiş ve 1000 (1591) yılına kadar getirmiştir. 2. Vesîletü'l-İslâm bi'n-nebî ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm. Siyere dair muhtasar bir kitaptır (nşr. Süleyman es-Sîd, Beyrut 1404/1984). 3. Ünsü'l-faḳīr ve ʿizzü'l-ḥaḳīr. Mağrib-i Aksâ'da yaptığı seyahatleri, sûfî Ebû Medyen ile onun öğrencileri ve burada karşılaştığı ilim ve tasavvuf ehlinin biyografileriyle ilgili olup bu eserin girişinde velînin özellikleri konusunda bilgi vermiştir. Kitap ayrıca müellifin döneminde gerek memleketinde gerekse Mağrib'de meydana gelen bazı önemli olayları da içerir (nşr. Muhammed el-Fâsî - Adolphe Faure, Rabat 1965). 4. el-Fârisiyye fî mebâdiʾi'd-devleti'l-Ḥafṣiyye. Doğu Cezayir'de hüküm süren Hafsîler Devleti'nin tarihini anlatan eser, 1394-1434 yılları arasında hükümdarlık yapan Ebû Fâris el-Merînî'ye ithaf edilmiştir. Çeşitli neşirleri yapılan eserin (Paris 1263/1847; nşr. R. Brunschvig, Tunus 1351/1932; nşr. H. Pérès, Cezayir 1939; nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer - Abdülmecîd et-Türkî, Tunus 1968) bazı kısımları Auguste Cherbonneau tarafından Fransızca

tercümesi ve açıklamalarıyla birlikte Journal asiatique’de yayımlanmıştır (“Histoire de la dynastie des Benī-Ḥafṣ, par Abou’l-ʿAbbās Aḥmad el-Kātib”, seri 4, XII [1848], s. 237-258; “Extrait de la Farésiade, ouvrage d’Abou’l-ʿAbbās Aḥmad el-Kātib”,

seri 4, XIII [1849], s. 185-211; “La Farésiade ou commencement de la dynastie des Benī-Ḥafṣ”, seri 4, XVII [1851], s. 51-84). 5. Ḥaṭṭu’n-niḳāb ʿan vücûhi aʿmâli’l-ḥisâb. İbnü’l-Bennâ’nın Telḫîṣu aʿmâli’l-ḥisâb adlı eserinin şerhidir (Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 531, 2429; Temgrût Dârü’l-kütübi’n-Nâsıriyye, nr. 831/3). 6. et-Telḫîṣ (et-Temḥîṣ) fî şerḥi’t-Telḫîṣ. Bir önceki eserin muhtasarıdır (Dârü’l-kütübi’n-Nâsıriyye, nr. 1753/4). 7. Mebâdiʾü’s-sâlikîn fî şerḥi Recezi İbn Yâsemîn. İbn Yâsemîn’in cebire dair eserinin şerhi olup Y. Guergour tarafından neşredilmiştir (Dirâse ʿan İbn Kunfüẕ ve taḥḳīḳi şerḥihî li-Urcûzeti İbn Yâsemîn el-cebriyye, Cezayir 1986). 8. Teysîrü’l-meṭâlib fî taʿdîli’l-kevâkib (Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 512; Rabat, el-Hizânetü’l-melekiyye, nr. 5262). 9. Taḥṣîlü’l-menâḳıb ve tekmîlü’l-meʿârib. Bir önceki eserin şerhidir (Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 512). 10. Şerḥu’l-Manẓûmeti’l-ḥisâbiyye fi’l-ḳażâye’n-nücûmiyye (Şerḥu Urcûzeti’l-Ḳayrevânî). Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’r-Ricâl el-Kayrevânî’nin astrolojiye dair eserinin şerhidir. İbn Kunfüz eserin girişinde, kendisi astrolojinin doğruluğuna inanmadığı halde bu eserin astrolojinin kurallarının çoğunu ihtiva ettiği için astrologlarca kabul edilen ilmî metoda göre manzumeyi şerhetmeye karar verdiğini belirtir. Birçok nüshası bulunan eserin (Sezgin, VII, 188) Türkiye kütüphanelerinde dört nüshasının varlığı bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1996, Lâleli, nr. 2737, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4263; Emel Esin Ktp., nr. 217). 11. el-Ḳunfüẕiyye fî ibṭâli’d-delâleti’l-felekiyye (Ziriklî eserin Dımaşk’ta bir nüshasının mevcut olduğunu belirtir; bk. el-Aʿlâm, I, 117). 12. Tuḥfetü’l-vârid fi’ḫtiṣâṣi’ş-şeref min ḳıbeli’l-vâlid (Brockelmann, GAL Suppl., II, 341). 13. Ṭabaḳātü ʿulemâʾi Ḳosanṭîne (Âdil Nüveyhiz, bir nüshası Kostantîne’de özel bir kütüphanede, diğer bir nüshası Cezayir şehrinde bulunan eseri neşre hazırlamakta olduğunu belirtmektedir, el-Vefeyât, neşredenin girişi, s. 17). 14. Fetvâ. Paylaşıma elverişli bir malın sahiplerinden gaip bulunan ortağın payının kadı tarafından satılmasıyla ilgili olup 792 (1390) yılında Kostantîne’de verilen bu fetvanın tamamı Venşerîsî tarafından nakledilmiştir (el-Miʿyârü’l-muʿrib, V, 49-54).

İbn Kunfüz’ün bizzat kendisi tarafından zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Taḳrîbü’d-delâle fî şerḥi’r-Risâle (İbn Ebû Zeyd’in er-Risâle’sinin şerhi olup dört cilttir); el-Lübâb fi’ḫtiṣâri’l-Cellâb; Muʿâvenetü’r-râʾiż fî mebâdi’l-ferâʾiż (Şerḥu’l-Urcûzeti’t-Tilmisâniyye fi’l-ferâʾiż); Îżâḥu’l-meʿânî fî beyâni’l-mebânî (Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Merrâküşî’nin mantık ilmine dair manzum eserinin şerhidir); Telḫîṣu’l-ʿamel fî şerḥi’l-Cümel (Hunecî’nin el-Cümel fi’l-manṭıḳ adlı eserinin şerhidir); Envârü’s-saʿâde fî uṣûli’l-ʿibâde (“İslâm beş temel üzerine kurulmuştur” meâlindeki hadisin şerhi olup beş temelden her biri hakkında kırk hadis ve kırk mesele zikredilmiştir); Hidâyetü’s-sâlik fî beyâni Elfiyyeti İbn Mâlik; el-Mesâfetü’s-seniyye fi’ḫtiṣâri’r-Rihleti’l-ʿAbderiyye; Sirâcü’s̱-s̱iḳāt fî ʿilmi’l-evḳāt; Teshîlü’l-ʿibâre fî taʿdîli’s-seyyâre; Ünsü’l-ḥabîb ʿinde ʿaczi’ṭ-ṭabîb; Viḳāyetü’l-müvaḳḳit ve nikâyetü’l-münekkit; Basṭü’r-rumûzü’l-ḫafiyye fî şerḥi ʿArûżi’l-Ḫazreciyye; el-İbrâhîmiyye fî mebâdi’l-ʿArabiyye; Tefhîmü’ṭ-ṭâlib mesâʾili uṣûli İbni’l-Ḥâcib; ʿAlâmetü’n-necâḥ fî mebâdiʾi’l-ıṣṭılâḥ; Buġyetü’l-fâriż li-mine’l-ḥisâb ve’l-ferâʾiż; Taḳyîdât fî mesâʾile muḫtelifât. Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (I, 63) İbn Kunfüz’e Urcûze fi’ṭ-ṭıb adında manzum bir eser nisbet edilerek bunun 712 (1312) yılında yazıldığı belirtilirse de tarih bakımından eserin müellife ait olması mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 379; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6-19; a.e.: Şerefü’ṭ-ṭâlib fî esne’l-meṭâlib (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine’l-vefeyât fî s̱elâs̱eti kütüb içinde), Rabat 1396/1976, s. 81, 83-89, 91-93; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 4; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, I, 279; Venşerîsî, el-Vefeyât (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine’l-vefeyât içinde), Rabat 1396/1976, s. 136; a.mlf., el-Miʿyârü’l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, V, 49-54; İbnü’l-Kādî, Laḳṭü’l-ferâʾid (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine’l-vefeyât içinde), Rabat 1396/1976, s. 236; a.mlf., Cez̠vetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973-74, I, 123, 124, 154-155; II, 424; a.mlf., Dürretü’l-ḥicâl, I, 121-123; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 182;

Selâvî, el-İstiḳṣâʾ, IV, 83; Brockelmann, GAL, II, 241; Suppl., I, 401; II, 341, 364; Îżâḥu'l-meknûn, I, 133, 189, 262, 310; II, 153, 706, 713; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 117; II, 269; Sezgin, GAS, VII, 187-188; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 224-225; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 210-211; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 32-37; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 323; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 117; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâṣıriyye bi-Temgrût, Muhammediye 1405/1985, s. 64, 109; H. Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1986, I, 170-171; M. Hadj-Sadok, "Ibn Ḳunfuḏh", EI² (İng.), III, 843-844; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ḳunfüẕ", DMBİ, IV, 488-490; Y. Guergour, "Ibn Qunfudh", Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures (ed. Helaine Selin), Dordrecht 1997, s. 428-429.

Şükrü Özen

İBN KURKŪL

(ابن قرقول)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî (ö. 569/1174)

Hadis, fıkıh ve edebiyat âlimi.

Safer 505'te (Ağustos 1111) İspanya'nın güneydoğusundaki Meriye'de (Almeria) doğdu. İbn Kurkūl lakabıyla (İbn Kesîr, İbn Küsrûl olarak zikreder) anılmasının sebebi bilinmemekte, Cezayir'in kıyı şeridindeki Vehrân (Oran) şehrine nisbetle Vehrânî, yine oradaki Hamza köyüne nisbetle Hamzî olarak da zikredilmektedir. Anne tarafından dedesi Ebü'l-Kāsım İbn Verd, devamlı hizmetinde bulunduğu Ebü'l-Hasan İbn Nâfi', İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Mugīs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hubeyş, Ruşâtî ve Ebû Abdullah İbnü'l-Hâc gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kādî İyâz'dan rivayette bulundu. Şair İbn Hafâce'den divanının rivayet iznini aldı. Çok seyahat etmesi sebebiyle "rahhâl" diye nitelendirilen İbn Kurkūl genç yaşta Fas'a giderek Tilimsân'da İbn Gazlûn'dan, Miknâs'ta Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Ebreş'ten ders aldı. Endülüs'e döndükten sonra Mâleka'ya (Malaga), ardından 564'te (1169) Sebte'ye (Ceuta), oradan Selâ'ya ve son olarak da Fas'a göç etti. Ebü'l-Haccâc İbnü'ş-Şeyh el-Belevî ve Abdülazîz b. Ali es-Sümâtî kendisinden hadis rivayet edenler arasındadır. Hadis ilmini ve hadis ricâlini iyi bilen, edebiyatla ilgilenen, aynı zamanda iyi bir fıkıh ve kelâm âlimi olan İbn Kurkūl 6 Şâban veya 6 Şevval 569'da (12 Mart veya 10 Mayıs 1174) Fas'ta vefat etti, Seyyidî Ali el-Mezâlî (Burcü'l-Kevkeb) yakınına defnedildi.

İbn Kurkūl'ün günümüze ulaşan tek eseri Meṭâliʿu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi (ṣaḥîḥi)'l-âs̱âr'dır. Meṭâliʿu'l-esrâr şerḥu Meşâriḳi'l-envâr adıyla da zikredilen (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 9) garîbü'l-hadîs konusundaki eser, Kādî İyâz'ın Meşâriḳu'l-envâr'ı tarzında telif edilmiş olup Kâtib Çelebi kitabın Kādî İyâz'ın eserinin ihtisar ve tashih edilerek, ayrıca bazı ilâveler yapılarak kaleme alındığını kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1715). Müellifin bu eseri, Kādî İyâz'ın kendisine emanet olarak bıraktığı

Meşâriḳu’l-envâr’dan iktibaslar yaparak hazırladığı da ileri sürülmektedir (Ziriklî, I, 82). Meṭâliʿu’l-envâr’ın nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 579, 2731), Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 450, 451), Süleymaniye (Murad Buhârî, nr. 90; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1119) ve Âtıf Efendi (nr. 631) kütüphanelerinde mevcuttur (diğer bazı yazmaları ve muhtasarları için bk. Brockelmann, GAL, I, 457; Suppl., I, 633). İbn Hatîbüddehşe, bazı tenkitlerle birlikte ilâvelerde bulunduğu eseri Tehẕîbü’l-meṭâliʿ ve terġībü’l-muṭâliʿ adıyla düzenlemiştir. Altı cilt halindeki bu çalışmanın ilk beş cildi Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de kayıtlıdır (nr. 31536 B).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 220; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 302; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Alfred Bel - M. Ben Cheneb), Cezayir 1920, I, 185-186; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 62-63; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 520-521; a.mlf., el-ʿİber, III, 56; Safedî, el-Vâfî, VI, 171; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 170-171; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 277; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1687, 1715; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 231; Tûnekî, Muʿcemü’l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 486-487; Brockelmann, GAL, I, 457; Suppl., I, 633; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 9; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1978, I, 66-68; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 81-82.

Emin Âşıkkutlu

İBN KUTEYBE

(ابن قتيبة)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889)

Dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan âlim.

Doğum yeri ve tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda 213 (828) yılında Kûfe'de (İbnü'n-Nedîm, s. 115), bazılarında ise yine aynı tarihte Bağdat'ta (Hatîb, X, 170) dünyaya geldiği kaydedilmektedir. Bu kaynakların en eskisi olan İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgi dikkate alınarak Kûfe doğumlu olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe, dedesinin adına nisbetle Kutebî, babasının Mervli olması sebebiyle Mervî nisbeleriyle de anılır. Ailesinin Merv'den Irak'a göç edip Kûfe'ye yerleştiği anlaşılmaktadır. Bundan hareketle Fars, hatta Türk asıllı olabileceği ileri sürülmüştür (Ömer Ferruh, II, 329). Kendi ifadesinden, atalarının Müslümanlığı kabul etmesinden sonra dedesi ve babasının II. (VIII.) yüzyılın başlarında Araplaşmış (müsta'reb) olduğu anlaşılmaktadır. ʿUyûnü'l-aḫbâr adlı eserinde babasından zaman zaman nakillerde bulunması onun kültürlü bir aile çevresinde yetiştiğini göstermektedir.

İbn Kuteybe'nin hocaları döneminin en seçkin âlimleridir. İlk derslerini babasından aldıktan sonra Bağdat'ta Câhiz'in öğrencisi oldu ve onun bazı kitaplarını huzurunda okuyarak icâzet aldı (ʿUyûnü'l-aḫbâr, III, 199). Fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimleri İshak b. Râhûye'den; dil, edebiyat ve kıraati Muhammed b. Ziyâd ez-Ziyâdî ve Ebü'l-Hattâb Ziyâd b. Yahyâ el-Hassânî'den; nahiv ve lugat ilimlerini İbrâhim b. Süfyân ez-Ziyâdî, Ebü'l-Fazl Abbas b. Ferec er-Riyâşî'den; Kur'an ilimleriyle şiiri Ebû Hâtim es-Sicistânî'den okudu. Bu ilim dallarında otorite sayılacak seviyeye ulaştı. İbn Sellâm el-Cumahî ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi âlimlerden de istifade etti. Ayrıca tahsil gayesiyle Horasan, Mekke ve Basra'ya gitti; bir süre Basra'da Dîvân-ı Mezâlim başkanlığı gibi önemli bir görevde bulundu.

Hayatının büyük bir kısmını Abbâsîler'in en parlak döneminde Bağdat'ta geçiren İbn Kuteybe, gençliğinde katıldığı Mu'tezile âlimlerinin toplantılarında tartışılan fikirlerden oldukça etkilendi. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında sürüp giden tartışma ortamında yetişmesi erken yaşta kelâm ilmine ağırlık vermesine sebep oldu. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra muhaddislerin toplantılarına katılmayı tercih etti. Bu yıllarda Bağdat'ta devrin önemli simaları ile tanışma imkânı buldu. Büyük bir ihtimalle 236'da (850) Edebü'l-kâtib adlı eserini ithaf ettiği Vezir Ebü'l-Hasan İbn Hâkān'ın aracılığıyla Dînever kadısı oldu. Yaklaşık yirmi yıl kadar bu görevde kaldıktan sonra Bağdat'a döndü ve 1 Receb 276'da (30 Ekim 889) vefatına kadar burada yaşadı (İbn Hallikân, III, 43).

Câhiz ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî gibi III. (IX.) yüzyılda yetişen önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Kuteybe uzun süre hadis, tefsir, fıkıh, tarih, kelâm ve dille ilgilenmişse de zamanla edebiyata yönelmiştir. Bağdat'ta İshak b. Râhûye'den dinlediği hadisleri rivayet etmesi hususunda talebelerinin ısrarlarını, çağdaşı büyük muhaddislerin yanında kendisini rivayete ehil görmediği için reddetmesi ilimde ihtisasa gösterdiği saygının bir ifadesidir (Zehebî, XIII, 301-302). Hadiste rivayeti az olmakla birlikte güvenilir kabul edilen İbn Kuteybe'yi Hâkim en-Nîsâbûrî'nin yalancılıkla suçlaması isabetsiz bir hükümdür (İbn Hacer, III, 357). Eserlerini Mısır'da okutarak tanınmasını sağlayan oğlu kādılkudât Ahmed b. Abdullah b. Müslim ile torunu Ebû Ahmed Abdülvâhid

onun meşhur talebeleri arasında zikredilebilir.

İbn Kuteybe geniş kültür birikimiyle devlet adamlarının dikkatini çekmiş, Halife Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Muvaffak-Billâh tarafından Bağdat'a davet edilmiş ve el-Maʿârif adlı eserini onun huzurunda okumuştur. Horasan Emîri Abdullah b. Tâhir'in oğlu Muhammed ile de yakın ilişkisi olmuştur. ʿUyûnü'l-aḫbâr gibi bazı eserlerinde takip ettiği metotla başta Câhiz olmak üzere döneminin birçok ünlü şahsiyetini aşan İbn Kuteybe, bir yandan tercümeler kanalıyla gelen yabancı kültürlerin etkisini kırmaya çalışırken öte yandan Mu'tezile'ye karşı büyük bir mücadele vermiştir. Ancak bazı kimseler onun Mu'tezile'ye karşı olan tavrını aşırı bulmaktadır. Emevîler'in son yıllarında ortaya çıkan ve Abbâsîler döneminde devam eden, Arap ırkçılığına karşı Arap olmayan müslüman unsurların ve özellikle

İranlılar’ın başlattığı Şuûbiyye hareketi İbn Kuteybe’yi fazlasıyla rahatsız etmişti. Bu konuda kaleme aldığı Fażlü’l-ʿArab adlı eserinde Arap milliyetçiliğinden yana tavır koyması, dönemin siyasî şartları ve İslâm’a karşı yürütülen fikrî hareketler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Uzun yıllar kadılık gibi önemli bir görevi icra ederken yöneticilerle yönetilenler arasındaki mesafeyi çok iyi ayarlaması sayesinde birtakım tehlikelerden uzak kalmayı başaran İbn Kuteybe Şuûbiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe’ye karşı giriştiği mücadeleden galip çıkmış, özellikle Mu‘tezile’nin çökmek üzere olduğunu sezdiği vakit fırsatı değerlendirip tenkitlerini giderek arttırmış, nihayet Mütevekkil-Alellah’ın Ehl-i sünnet’i desteklemesiyle mücadelesinin başarıya ulaştığını görmüştür.

Câhiliye döneminde doğan ve asıl gelişmesini IV. (X.) yüzyılda gösteren edebî tenkidin ilerlemesinde büyük payı olanlardan biri de İbn Kuteybe’dir. Onun eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ adlı eserinin mukaddimesi bu konudaki görüşleri ve ortaya koyduğu ölçüleri içermektedir. İbn Kuteybe, şiir tenkidiyle ilgili olarak kendisinden öncekilerden ve çağdaşlarından tamamen farklı bir tavır benimsemiştir. İbn Sellâm el-Cumahî’nin yaptığı gibi şairleri sınıf ve tabakalara ayırma fikrinden hareket etmemiş ve çok sayıda şiir sahibi olmayı değil kaliteli şiir yazmayı esas almış, sanat ve sanatkârlar hakkında objektif hüküm vermeyi ilke edinmiştir. Onun ortaya koyduğu ölçüler daha sonra Kudâme b. Ca‘fer, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve İbn Reşîḳ el-Kayrevânî gibi büyük eleştirmenlerce de benimsenmiştir.

Dinî ve felsefî meseleleri dil alanındaki becerisiyle çözmeye çalışan İbn Kuteybe, uzun süre kadılık yapmasına rağmen fıkıh sahasında edebiyattaki kadar başarılı olamamıştır. Kur’an’ı kendi inançlarına göre yorumlayanların görüşlerini filolojik delillerle çürütmek suretiyle tefsir ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun dil alanındaki çalışmalarında daha çok Basra mektebinin etkisi görülmektedir. Bununla birlikte Kûfeliler’den de yararlanmış ve bu iki mektep arasında âdeta bir köprü vazifesi görerek uzlaştırmacı Bağdat dil mektebinin öncülerinden olmuş, bazı konularda kendi görüşlerini cesaretle ortaya koymaktan çekinmemiştir.

Âlim olmak için bir dalda, edip olmak için her dalda bilgi sahibi olmanın gereğine inanan İbn Kuteybe edebiyatın, özellikle şiir ve ahbârın inceliklerini çok iyi biliyordu. Aynı zamanda şiir ve ahbâr râvisi olup Arap

edebiyatında nesir sahasının İbnü'l-Mukaffa' ve Câhiz'den sonra en önemli simasıdır. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Câhiz'le birlikte zirveye ulaşan anlaşılması güç, tumturaklı edebî nesir, halkın anlayabileceği kısa ve yalın anlatıma ağırlık veren İbn Kuteybe sayesinde yerini daha kolay bir üslûba bırakmıştır. Eserlerinde genellikle ciddi bir anlatımı tercih etmekle birlikte okuyucuyu dinlendirmek amacıyla nükte ve fıkralara da yer vermiştir.

İbn Kuteybe'nin devrine damgasını vurmuş büyük bir otorite olduğunu, "İbn Kuteybe hakkında kötü söz söyleyen zındıktır"; "Kitaplarının bulunmadığı evde hayır yoktur" gibi ifadeler göstermektedir. Zamanında Ehl-i sünnet'in sözcüsü sayılan İbn Kuteybe'nin Mu'tezile'nin sözcüsü olan Câhiz ile münasebeti talebe-hoca ilişkisi şeklinde başlamış, bu ilişki sonraları görüş ayrılığı sebebiyle sert tartışmalara dönüşmüştür. Özellikle temel dinî meselelerde kendisinden farklı düşünen hocasına karşı çok acımasız davranmıştır. Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'inde Câhiz için "yalancı, hadis uydurucu ve hakka karşı bâtıla yardım eden" gibi ifadelere yer vermiş, hatta onu kâfir olmakla suçlamıştır. Bununla birlikte Câhiz'in özellikle Kitâbü'l-Buḫalâʾ adlı eserinden alıntılar yapmaktan da geri durmamıştır. Bazı kaynaklar İbn Kuteybe'nin büyük âlimlere, bilhassa felsefeci ve kelâmcılara karşı her zaman ağır bir dil kullandığını kaydeder. Diğer taraftan kendisi de yalancılıkla, Müşebbihe fırkasına meyletmekle ve Kerrâmiyye mezhebine ilgi duymakla itham edilmiştir (Süyûtî, s. 291). Ebü't-Tayyib el-Lugavî onu altından kalkamayacağı işlere girişen, bazı eserleri âlimler tarafından benimsenmemekle birlikte halk tarafından kabul gören bir şahsiyet olarak tanıtır (Merâtibü'n-naḥviyyîn, s. 85). İbn Kuteybe'nin Hanbelî mezhebini kabul ettiğini söyleyenler bulunmakla birlikte icmâ anlayışı onun Hanbelîlik'ten çok Mâlikî mezhebine yakın olduğunu göstermektedir. Bununla beraber üzerinde İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'in tesirinin olduğunu belirtmek gerekir.

Eserleri. İbn Kuteybe'nin daha çok dil, edebiyat, hadis ve Kur'an ilimlerine dair olan eserleri günümüze ulaşmıştır. Eserlerinin sayısını altmış, altmış iki, altmış beş olarak tesbit edenler olduğu gibi (Varol, sy. 6 [1986], s. 143) 300'e kadar çıkaranlar da vardır (meselâ bk. İshak Mûsâ el-Hüseynî, s. 73). Bu farklılık, bazı kitaplarının çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından veya bir kısım eserlerinin değişik adlarla anılmasından

kaynaklanmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi Edebü'l-kâtib'in bir bölümü olan "Taḳvîmü'l-lisân"ı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 470), Kādî İyâz aynı eserin diğer bir bölümü "el-Ebniye"yi (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 31), İbnü'n-Nedîm de ʿUyûnü'ş-şiʿr'in bir bölümü olan "el-Merâtib ve'l-menâḳıb"ı (el-Fihrist, s. 116) müstakil birer eser olarak göstermişlerdir. Kitâbü'l-ʿArab adlı eseri Ẕemmü'l-ḥased, Kitâbü'l-ʿArab evi'r-red ʿale'ş-Şuʿûbiyye, Tafżîlü'l-ʿArab, et-Tesviye beyne'l-ʿArab ve'l-ʿAcem, Tafżîlü'l-ʿArab ʿale'l-ʿAcem gibi adlarla zamanımıza kadar gelmiştir (İshak Mûsâ el-Hüseynî, s. 71). Aynı şekilde bazı araştırmacılar, Kitâbü'ş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾın bir diğer adı olan Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾı ayrı bir eser olarak göstermişlerdir (Ahmed Abdülbâkī, s. 147-148). Kaynakların bir kısmında da muhtemelen aynı eser olan Kitâbü'l-Fıḳh ile Kitâbü't-Tefḳīh ayrı eserler olarak kaydedilmiştir (İbnü'l-Kıftî, II, 146). Fażlü'l-ʿArab ʿale'l-ʿAcem ile el-ʿArab ve ʿulûmühâ da ayrı birer eser gibi zikredilmiştir (Ziriklî, IV, 137). Bir kısım araştırmacılar, İbn Kuteybe'nin eserlerini herhangi bir tasnife tâbi tutmadan ve bir yorum yapmadan klasik kaynaklardaki yanlışlıkları da tekrar ederek kaydetmişlerdir (meselâ bk. el-İmâme ve's-siyâse, neşredenin girişi, I, 13-14).

A) Tefsir ve Hadis. 1. Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*. Kur'ân-ı Kerîm'e yapılan saldırılara cevap mahiyetindedir. Eserde ayrıca Kur'an'ın gramer, kıraat ve lugat yönleri de incelenmiştir. İlk defa Kahire'de yayımlanan (1935) eserin ilmî neşri Seyyid Ahmed Sakr (Kahire 1373/1954, 1393/1973, 1981) ve Ömer Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire 1989) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. Garîbü'l-Ḳurʾân*. Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân'ın bir devamı olup Seyyid Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1378/1958; Beyrut 1978). İbn Mutarrif el-Kinânî, Kitâbü Teʾvîli müşkili'l-Ḳurʾân ile bu eseri el-Ḳurṭayn adıyla bir araya getirmiştir (Kahire 1355/1936). 3. Tefsîru sûreti'n-Nûr (Kahire 1343). 4. el-Müştebih mine'l-ḥadîs̱ ve'l-Ḳurʾân. Kaynaklarda Kitâbü'l-Müteşâbih mine'l-ḥadîs̱ ve'l-Ḳurʾân adıyla da geçen eserin (Brockelmann, GAL Suppl., I, 186) yazma nüshası mevcuttur (C. Zeydân, II, 174). 5. Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱*. İbn Kuteybe, hadise dair bu en önemli çalışmasında Mu'tezile âlimlerinin muhaddislerle ilgili ithamlarını cevaplandırmıştır. Çeşitli baskıları bulunan eser (meselâ nşr. Mahmûd Şehbenderzâde, Kahire 1326; nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1378/1958; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire 1386/1966) Fransızca'ya ve Türkçe'ye de çevrilmiştir. 6. Ġarîbü'l-ḥadîs̱.

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Ġarîbü’l-ḥadîs̱’ine almadığı garîb kelimelerin toplanmasıyla meydana gelmiştir. İbn Kuteybe’nin ilk telif ettiği eserlerden sayılan Ġarîbü’l-ḥadîs̱ Rızâ es-Süveysî (Tunus 1399/1978, 1402/1981), Abdullah el-Cebûrî (I-III, Bağdad 1398/1977), Süleyman b. İbrâhim el-Âyid (I-III, Cidde 1985) ve Sâmiye Muhammed Ahmed (I-II, Beyrut 1988) tarafından yayımlanmıştır. 7. Iṣlâḥu ġalaṭi Ebî ʿUbeyd fî Ġarîbi’l-ḥadîs̱. Gerard Lecomte tarafından Le Kitāb Iṣlāḥ al-Ġalaṭ d’Ibn Qutayba adıyla neşredilmiş (Beyrut 1968), ayrıca Abdullah el-Cebûrî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1403/1983). 8. el-Mesâʾil ve’l-ecvibe fi’l-ḥadîs̱ ve’l-luġa. Kitâbü’l-Mesâʾil ve’l-cevâbât (İbnü’l-Kıftî, II, 146), el-Cevâbâtü’l-ḥâżıra (Süyûtî, s. 291) adlarıyla da kaydedilen eseri Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire 1349), Şâkir el-Âşûr (el-Mevrid, sy. 3 [Bağdad 1394/1974], s. 233-252) ve Mervân el-Atıyye - Muhsin Harâbe (Dımaşk-Beyrut 1410/1989) yayımlamıştır.

B) Dil, Edebiyat ve Lugat. 1. Edebü’l-kâtib*. Devlet hizmetinde görev alan kâtipler için yazılmış dil, kompozisyon ve imlâ esaslarıyla ilgili bilgileri ihtiva eden eser Vezir Ebü’l-Hasan Ubeydullah b. Yahyâ’ya ithaf edilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan Edebü’l-kâtib’in (Kahire 1300, 1312, 1328, 1347, 1354) ilk ilmî neşrini Max Grünert gerçekleştirmiştir (Leiden 1900). Daha sonra Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1355, 1377/1958, 1383/1963), Muhammed ed-Dâlî (Beyrut 1402/1981, 1405/1985) ve Ali Fâûr tarafından da (Beyrut 1408/1988) yayımlanan eseri Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî özetleyerek Telḫîṣu Edebi’l-küttâb adıyla neşretmiştir (Kahire 1339/1920). 2. eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ*. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde şiir türleri hakkında bilgi verilmiş, ikinci bölümde başlangıçtan III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar gelen şairlerin biyografileri ve şiirlerinden örnekler yer almıştır. İlk olarak Rittershausen tarafından basılan eseri (Leiden 1875) daha sonra Michael Jan de Goeje, Nöldeke’nin Almanca’ya çevirdiği mukaddimesiyle birlikte yayımlamıştır (Leiden 1902). Arap dünyasında ise ilk defa ve eksik olarak Muhammed Emîn el-Hâncî tarafından neşredilen eserin (Kahire 1302) daha başka baskıları da vardır. 3. Meʿâni’ş-şiʿri’l-kebîr. Bazı kaynaklarda Meʿâni’ş-şiʿr adıyla da geçer (İbnü’l-Kıftî, II, 145). Konusu bakımından eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾın bir zeyli gibi olan eser, şiir temaları hakkında yapılmış geniş bir çalışma olup on iki bölümden meydana gelmektedir. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî tarafından el-Meʿâni’l-kebîr fî ebyâti’l-meʿânî adıyla üç cilt halinde

yayımlanan eseri (Haydarâbâd 1368-1369/1949-1950; Beyrut 1405/1984) Ebü'l-Hasan Abdullah el-Hatîb de neşretmiştir (Kahire 1985). 4. Telḳīnü'l-müteʿallim mine'n-naḥv. Nahve dair önemli muhtasarlardan olan eser, Cemâl Abdü'l-Atî Muhaymir (Kahire 1409/1989) ve Abdullah en-Nasîr tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1413/1993). Muhammed Selâmetullah Muhammed Hidâyetullah eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1406/1986, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye bi-câmiati Melik Abdilazîz [Mekke]). 5. el-İştiḳāḳ. Ali Şelak, kütüphane adı belirtmeden eserin nüshasının mevcut olduğunu söylemektedir (Merâḥilü teṭavvüri'n-nes̱ri'l-ʿArabî, II, 436).

C) Tarih ve Muhâdarât. 1. ʿUyûnü'l-aẖbâr*. İbn Kuteybe'nin kültür zenginliğini ortaya koyan kitap bir mukaddime ve on bölümden oluşmaktadır. Müellif eserde devlet adamlarında bulunması gereken özelliklerle savaş, seyyidlik, ilim, zühd, dostluk ve kadın gibi çok çeşitli konuları inceleyerek eski Arap kültürünün bir özetini yapar. Brockelmann, eserin ilk dört bölümünü (Kitâbü's-Sultân [1900], Kitâbü'l-Harb [1903], Kitâbü's-Sü.düd [1906], Kitâbü't-Ṭabâʾi. [1908]) Weimar ve Strassburg'da neşretmiştir. Eserin tamamını Ahmed Zekî el-Adevî yayımlamış (Kahire 1343-1348/1925-1930; I-IV, 1963), ilmî neşrini ise Yûsuf Ali Tavîl gerçekleştirmiştir (I-IV, Beyrut 1986). ʿUyûnü'l-aẖbâr'ın "el-Arab ve'l-Furûse" bölümü Min Kitâb ʿUyûni'l-aẖbâr: el-ʿArab ve'l-Furûse adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1977). Josef Horovitz, ʿUyûnü'l-aẖbâr'ı İngilizce'ye çevirmiştir (IC, IV [1930], s. 171-198, 331-362, 487-530; V [1931], s. 1-27, 194-224). 2. el-Evâʾil. Çeşitli ilim, meslek ve sanat dallarının ilk temsilcilerini ele alan eser Muhammed Bedreddin el-Kahvecî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1407/1987). 3. el-Maʿârif*. Eserde, Hz. Âdem'den İslâm'ın doğuşuna kadar olan dönem özetlendikten sonra İslâm'ın başlangıcından Halife Müstaîn-Billâh'ın (ö. 252/866) son zamanlarına kadar geçen devirler hakkında ansiklopedik bilgi verilmiştir. İlk olarak Ferdinand Wüstenfeld tarafından neşredilen eserin (Göttingen 1850) ilmî neşrini Servet Ukkâşe gerçekleştirmiştir (Kahire 1960, 1969, 1981, 1992). Eser Hasan Ege tarafından el-Maârif, Nebiler ve Sahabilerin Sireti adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul, ts.).

D) Fıkıh ve Kelâm. 1. Kitâbü'l-Eşribe ve'ẖtilâfi'n-nâs fîhâ (Kitâbü İẖtilâfi'l-ʿulemâʾ fîmâ yeḥillü mine'l-eşribe ve yaḥrumü ve ḥüccetü külli

ferîḳ minhüm, Kitâbü'ş-Şarâb). Kısaca el-Eşribe olarak anılan eser, helâl veya haram olduğu konusunda ihtilâf bulunan içeceklere dairdir. İlk baskısı Arthur Guy tarafından yapılan eseri (el-Muḳtebes, II [Dımaşk 1325], s. 234-248, 387-392, 529-535) daha sonra Muhammed Kürd Ali tahkik ederek yayımlamıştır (Dımaşk 1366). 2. Kitâbü'l-Meysir ve'l-ḳıdâḥ. Talih oyunlarının fıkhî hükümleriyle ilgili olan eseri Muhibbüddin el-Hatîb neşretmiştir (Kahire 1342, 1385/1965). 3. el-İḫtilâf fi'l-lafz* ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe. İbn Kuteybe, kendisini Cehmiyye ve Müşebbihe'ye meyletmekle suçlayanlara karşı cevap olarak kaleme aldığı bu eserde Cehmiyye ve Müşebbihe'nin bazı müteşâbih âyetlerle ilgili görüşlerini de eleştirmiştir. Eser Zâhid Kevserî (Kahire 1349), Kâzım Hutayt (Beyrut 1990) ve Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer (Riyad 1991) tarafından yayımlanmıştır.

E) Diğer Eserleri. 1. Fażlü'l-ʿArab ve't-tenbîh ʿalâ ʿulûmihâ. Şuûbiyye hareketine karşı kaleme alınan eserde Araplar ve İranlılar arasındaki asalet farklarının yanında Câhiliye döneminden Araplar'a intikal etmiş bilgilerden de söz edilmektedir. Eserin bir bölümünü Cemâleddin el-Ḳāsımî Ẕemmü'l-ḥased adıyla yayımlamış (el-Muḳtebes, Dımaşk 1325, II, 657-721), bir bölümünü de Muhammed Kürd Ali Resâʾilü'l-büleġā'nın içinde (s. 344-377) Kitâbü'l-ʿArab evi'r-red ʿale'ş-Şuʿûbiyye adıyla neşretmiştir (Kahire 1325, 1954, 4. bs.; Dımaşk 1947). 2. ʿİbâretü'r-rüʾyâ (Taʿbîrü'r-rüʾyâ, Teʾvîlü'r-rüʾyâ) (nşr. M. J. Kister, IOS, IV [Tel Aviv 1974], s. 67-103). 3. Delâʾilü'n-nübüvve (Aʿlâmü'n-nübüvve). Eserin bir bölümü, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ adlı eserinde yer almakta olup (I, 62-73) bu bölüm ilk olarak Brockelmann tarafından yayımlanmıştır (Islamic Philosophy Theology and Science, XXII [1898], s. 35-36). Delâʾilü'n-nübüvve muhtemelen Muʿcizâtü'n-nebî (Hilâl Nâcî, XIX [1990], s. 158) adlı eserle aynı kitaptır. Enbârî, eserin adını Kitâbü Delâʾili'n-nübüvve mine'l-kütübi'l-münzele ʿale'l-enbiyâʾ olarak kaydetmektedir (Nüzhetü'l-elibbâʾ, s. 144). 4. Kitâbü'l-Envâʾ fî mevâsimi'l-ʿArab. Yıldızların hareketleriyle hava durumu ve iklimler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çeşit halk meteorolojisi mahiyetindeki eser Charles Pellat ve Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmış (Haydarâbâd 1375/1956), 1988'de Bağdat'ta bir baskısı daha yapılmıştır. 5. Risâle fi'l-ḫaṭ ve'l-ḳalem. el-Ḳalem adıyla da anılan eser (Süyûtî, s. 291) Hilâl Nâcî tarafından neşredilmiştir (el-Mevrid, XIX/1 [1990], s. 156-170).

Müellifin bu sahada en-Nebât adlı bir eseri daha bulunmaktadır.

F) İbn Kuteybe'ye Nisbet Edilen Eserler. 1. el-Cerâs̱îm. Eserin "en-Neʿam ve'l-Behâʾim ve'l-Vaḥş ve's-Sibâʿ ve't-Ṭayr ve'l-Hevâm ve Ḥaşarâtü'l-arż" adlı bölümlerini neşreden Maurice Bouyges (Leipzig 1908) bunun Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'a ait olduğunu söylemiştir. Esasen adı geçen bölümler, Ebû Ubeyd'in el-Ġarîbü'l-muṣannef adlı eserinin bir babıdır (DİA, VI, 314; X, 246). Eserin "en-Naḫl ve'l-kerm" adlı bölümü August Haffner tarafından Asmaî'ye nisbet edilerek yayımlanmış (Beyrut 1902), daha sonra aynı bölümü Luvîs Şeyho da neşretmiş ve bunun Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm veya Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye ait olabileceğini söylemiştir. Aynı araştırmacı eserin "er-Raḥl ve'lMenzil" bölümlerini de neşretmiş (Dix anciens traités de philologie arabe, Beyrut 1908, s. 121-140) ve bunları Ebû Ubeyd'e nisbet etmiştir. Ancak daha sonra el-Cerâs̱îm'in "Ebvâbü'l-leben ve'ş-Şarâb" bölümlerini yayımlarken bu defa İbn Kuteybe'ye nisbet etmiştir (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 29-30). 2. el-İmâme ve's-siyâse*. Eserin İbn Kuteybe'ye aidiyeti Dozy, Gayangos ve Goeje tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayıp Halife Emîn ve Me'mûn dönemlerine kadar gelen eser Muhammed Mahmûd er-Râfiî (Kahire 1322, 1327, 1377/1957), Tâhâ Muhammed Zeynî (I-II, Kahire 1967), Abbas el-Halebî (Kahire 1969) ve Ali Şîrî (I-II, Beyrut 1990) tarafından neşredilmiştir. 3. Vaṣıyyetü İbn Ḳuteybe li-veledihî Muḥammed. İshak Mûsâ el-Hüseynî eseri ilk olarak Ebḥâs̱ dergisinde yayımlamış (sy. 4 [Beyrut 1954], s. 68-82), daha sonra da tahkikli neşrini yapmıştır (MMİADm., XXX [1955], s. 546-559). 4. Kitâbü'l-Elfâẓi'l-muġrebe bi'l-elḳābi'l-muʿrebe (Brockelmann, GAL Suppl., I, 186).

İbn Kuteybe'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Dîvânü'l-küttâb, Câmiʿu'l-fıḳh (yine kaynaklarda zikredilen et-Tefḳīh, Kitâbü't-Tefeḳḳuh, Kitâbü'n-Nafaḳa ve Kitâbü'l-Fıḳh ile aynı eser olmalıdır), Câmiʿu'n-naḥvi'l-kebîr, Câmiʿu'n-naḥvi'ṣ-ṣaġīr, ʿUyûnü'ş-şiʿr, Ḥikemü'l-ems̱âl, Vücûhü'l-ḳırâʾât (muhtemelen İʿrâbü'l-ḳırâʾe, Kitâbü'l-Ḳırâʾe ve Âdâbü'l-ḳırâʾe ile aynı eserdir), Ferâʾidü'd-dür, Kitâbü'l-ʿİlm (ʿUyûnü'l-aḫbâr'ın "el-ʿİlm" adlı bölümü [III, 117-167] olması muhtemel bulunan eser İbnü'n-Nedîm'de geçmektedir, bk. el-Fihrist, s. 115), er-Red ʿale'l-ḳāʾil bi-ḫalḳi'l-Ḳurʾân, Kitâbü Ḫalḳi'l-insân, Kitâbü'l-Ḥikâye ve'l-

maḥkî, Kitâbü Âdâbi'l-ʿişre, Kitâbü İʿrâbi'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-H̱ayl (muhtemelen İbn Kuteybe'nin Kitâbü Meʿâni'ş-şiʿri'l-kebîr'inin "el-H̱ayl" bölümüdür, bk. I, 8-180), Kitâbü'l-Vaḥş, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm, Kitâbü'n-Neseb, Kitâbü'l-Vüzerâʾ, Ṣınâʿatü'l-kitâbe, Siyerü'l-ʿAcem, Âletü'l-küttâb, Urcûze ḥavle ḥarfi'ḍ-ḍâd (İbn Kuteybe şiir söylememesine rağmen kendisine bu adla bir eser nisbet edilmektedir; bk. Kâzım Hutayt, s. 19), Meʿâni'l-Ḳurʾân, Münteḫabü'l-luġa ve tevârîḫu'l-ʿArab, İstimâʿu'l-ġınâʾ bi'l-elḥân.

Abdüsselâm Abdülhafîz Abdülâl, Naḳdü'ş-Şiʿr beyne İbn Ḳuteybe ve İbn Ṭabâṭabâ el-ʿAlevî (Kahire 1398/1978) adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, neşredenin girişi, s. 1-87; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 142; III, 199; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 59-60; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-28; a.mlf., el-İmâme ve's-siyâse (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, I, 7-15; a.mlf., Telḳīnü'l-müteʿallim mine'n-naḥv (nşr. Abdullah en-Nasîr), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. z-k; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 84-85; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 115-116; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 170; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, Bağdad 1959, s. 143-144; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, I, 62-73; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 143-147; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 42-44; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 296-302; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 357; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, s. 291; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 470; Brockelmann, GAL, I, 120-123; Suppl., I, 184-187; a.mlf., "İbn Kuteybe", İA, V/2, s. 762-763; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Kahire 1952, I, 425-429; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 173-175; Gerard Lecomte, Ibn Qutayba, Damas 1965; a.mlf., "Les citations de l'ancien et du nouveau testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba", Arabica, V, Leiden 1958, s. 34-46; a.mlf., "Muḥammed b. al-Ġahm al-Barmakī gouverneur philosophe, jugé par Ibn Qutayba", a.e., V (1958), s. 263-271; a.mlf., "Les disciples directs

d’Ibn Qutayba”, a.e., X/3 (1963), s. 282-300; a.mlf., “Un exemple d’évolution de controverse en Islam: De l’iḫtilāf al-ḥadīṭ d’al-Şafi‘ī au Muhtalif al-ḥadīṭ d’Ibn Qutayba”, St.I, XXVII (1967), s. 5-40; a.mlf., “A propos de la résurgence des œuvrages d’Ibn Qutayba sur le hadīt aux VIe/XIIe et VIIe siècles les certificats de lecture et du K.Ğarīb al-ḥadīṭ

et du K. Işlāḥ al-ġalaṭ fī Ğarīb al-ḥadīṭ Abī ‘Ubayd al-Qāsim b. Sellām”, BEO, XXI (1968), s. 347-409; a.mlf., “Sur une relation de la saqīfa attribuée à Ibn Qutayba”, St.I, XXXI (1970), s. 171-183; a.mlf., “La descendance d’Ibn Qutayba en Egypte”, Etudes d’orientalisme dédiées à la mémorie de Lévi Provençal, Paris 1962, s. 165-173; a.mlf., “Şafii’nin ‘İhtilafu’l-Hadis’inden İbn Kuteybe’nin ‘Muhtelifu’l-Hadis’ine” (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), İsl.Med., V/1 (1981), s. 3-37; a.mlf., “Ibn Ḳutayba”, EI² (İng.), III, 844-847; Sezgin, GAS, I, 124-127; VII, 350-351; M. Zağlûl Sellâm, İbn Ḳuteybe, Kahire 1980, s. 5-67, 79-80; İshak Mûsâ el-Hüseynî, İbn Ḳuteybe (trc. Hâşim Yâğī), Beyrut 1980, s. 71, 73; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 329-334; Paul Kunitzch, “Ibn Qutayba, Abu Muhammed Abdallah Ibn Muslim al-Dinavarî al-Cabalî”, DSB, XI, 246-247; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 104-115; Abdullah Şarît, Târîḫu’s̱-s̱eḳāfe ve’l-edeb fi’l-meşrıḳ ve’l-maġrib, Cezayir 1983, s. 191-202; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 137; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, London 1985, s. 43-68; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 587-588; Mustafa eş-Şek‘a, Menâhicü’t-teʾlîf ʿinde’l-ʿulemâʾi’l-ʿArab, Beyrut 1989, s. 185-198; Ahmed Abdülbâkī, Min aʿlâmi’l-ʿulemâʾi’l-ʿArab fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1990, s. 137-164; Kâzım Hutayt, Maʿa İbn Ḳuteybe fi’l-ʿaḳīdeti’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 5-22; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri’n-nes̱ri’l-ʿArabî, Beyrut 1991, II, 436; Mustafa Kılıç, Arap Edebiyatında Şuûbiye, İstanbul 1992, s. 254-265; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 54; M. J. de Goeje, “Kitāb al-Imāme wa’s-siyāsa”, RSO, I/1-4 (1907-1908), s. 415-421; Seyyid Ahmed Sakr, “en-Naḳd: eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ li’bn Ḳuteybe”, el-Kitâb, II/8, Mısır 1946, s. 295-309; Ch. Pellat, “Le traité d’astronomie pratique et de météorologie populaire d’Ibn Qutayba”, Arabica, I, Leiden 1954, s. 84-88; Cebrâil Cebbûr, “Kitâbü’l-İmâme ve’s-siyâse el-mensûb li’bn Ḳuteybe men hüve müʾellifüh?”, el-Ebḥâs̱, XIII/3, Beyrut 1960, s. 383-395; Muhammed Yûsuf Necm, “Kitâbü’l-İmâme ve’s-siyâse el-mensûb li’bn Ḳuteybemen

hüve müʾellifüh?”, a.e., XIV/1 (1961), s. 122-132; Ali el-Amârî, “İbn Ḳuteybe en-nāḳıd”, ME, XXXV/6 (1964), s. 663-668; XXXV/10 (1964), s. 1068-1073; G. C. Anawati, “Ibn Qotayba, eş-Şhi’r wal-şho‘arâ”, MIDEO, X (1970), s. 121; a.mlf., “Ibn Qotayba, Te’wîl muhtalif al-hadît”, a.e., XVII (1986), s. 162-163; M. J. Kister, “The Interpretation of Dreams an Unknown Manuscript of Ibn Qutayba’s Ibārat al-Ru’ya”, IOS, III (1974), s. 67-103; Rudolf Selheim, “Ibn Qutayba”, DOL, III (1974), s. 81; Ömer el-Es‘ad, “İbn Ḳuteybe ve’l-Merzûḳī”, Mecelletü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, sy. 1, Mekke 1398/1977, s. 141-152; Hüseyin Varol, “İbn Kuteybe ve Eserleri”, EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 142-153; Stetkevych Jaroslav, “İbn Ḳuteybe ve mâ baʿdeh” (trc. Mustafa Riyâd), Fuṣûl, VI/2, Kahire 1986, s. 71-78; Münîr Sultân, “Tez̠evvuḳu İbn Ḳuteybe li’n-naẓmi’l-Ḳurʾânî”, Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, sy. 8, Kahire 1989, s. 5-21; Claude Gilliot, “Textes arabes anciens édiés en Egypte au cours des années 1987 à 1990”, MIDEO, XX (1991), s. 325; Muhammed Mufîzurrahman, “Mîzânü’n-naḳdi’l-edebî ʿinde İbn Ḳuteybe”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVIII, İslâmâbâd 1414/1993, s. 91-111; Nizâr et-Tecdîdî, “İbn Ḳuteybe mine’l-münâẓara ile’l-muḥâfaẓa min ḫilâl muḳaddime Edebi’l-kâtib”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 5, Dübey 1415/1994, s. 66-85; Nihad M. Çetin, “Arap [edebiyat]”, DİA, III, 288, 294-295; Franz Rosenthal, “Ebn Qotayba”, EIr., VIII, 45-47.

Hüseyin Yazıcı

Tefsir İlmindeki Yeri.

İtikadî, fıkhî ve lugavî meseleleri çözümlemek üzere Kur’an’a başvuranlardan bir kısmının ondan kendi düşüncelerini destekler tarzda istifade etmeye çalıştığını gören İbn Kuteybe, âyetlerin ve lafızların anlam sınırlarını belirlemek ve bunların nasıl yorumlanacağını göstermek için tefsir ilmine dair eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân, Ġarîbü’l-Ḳurʾân, Tefsîrü sûreti’n-Nûr ve el-Müştebih mine’l-ḥadîs̱ ve’l-Ḳurʾân günümüze ulaşmışken İʿrâbü’l-Ḳurʾân, Meʿâni’l-Ḳurʾân ve Vücûhü’l-ḳırâʾât’in sadece isimleri bilinmektedir. İbn Kuteybe’nin bu eserlerinden hiçbiri bugünkü anlamda bir tefsir olmadığı gibi Kur’an’ın tamamına dair değerlendirmeler ihtiva etmezse de onun tefsirle ilgili

görüşünün bunlardan hareketle ortaya konulması mümkündür. Teʾvîlü muḫtelefi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde tefsir, te'vil ve Kur'an-sünnet teâruzuyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, tefsire dair eserlerinin en önemlisi olan Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân'da ağırlıklı olarak Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeye ve ondan kendi görüşlerini teyit için istifade etmeye çalışan çeşitli fırkalara mensup âlimlerin hatalarını göstermeye çalışmış, sûrelerde yer alan müşkil kelime ve ibarelerin açıklamasına fazla yer vermemiştir. Ġarîbü'l-Ḳurʾân'da ise ilk bakışta mânası kapalı gibi görünen kelime ve ibareler açıklanmıştır.

Mushafın tertibi ve mushafta fazlalık veya eksikliğin bulunup bulunmadığı konusu bazı şarkiyatçılar tarafından tartışılmıştır. İbn Kuteybe'nin bu konudaki görüşü oldukça nettir. Meselâ Ġarîbü'l-Ḳurʾân'da sûrelerin dizilişi üzerinde icmâ bulunan tertibe göredir. Bu hassasiyetini Übey b. Kâʿb ve İbn Mesʿûd mushafları için de gösteren İbn Kuteybe, Übey b. Kâʿb'ın kunût dualarını Kur'an'dan zannedip mushafına alarak, İbn Mesʿûd'un ise Fâtiha, Felak ve Nâs sûrelerini mushafına almayarak ashaba muhalefet ettiklerini söyler (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 24-25, 38, 42-49). Arap dili ve kültüründen kaynağını alan mecaz, istiare, temsil, kalb ve takdim-tehirler ihtiva etmesi sebebiyle Kur'an'ın tercümesinin mümkün olmadığını ileri süren İbn Kuteybe bunlara dair çeşitli örnekler vermiştir (a.g.e., s. 21 vd.).

Kur'an tefsirinde rivayet ve dirayet metodunu birlikte kullanmakla beraber İbn Kuteybe daha çok Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ ve Ferrâ gibi dil âlimlerinin yolundan gitmiştir. Ona göre ibarenin anlaşılması için aslolan kelimedir. Metin içindeki kelimeler tam olarak anlaşılmadığı takdirde cümlenin yanlış kavranması veya anlamının daralması muhtemeldir (Münîr Sultân, sy. 8 [1989], s. 9-10). İbn Kuteybe mânası kapalı âyetleri açıklarken Kur'an'dan hareket etmiş, daha sonra hadislere, sahâbe ve tâbiîn sözlerine, müfessirlerin değerlendirmelerine başvurmuş, bu görüşler arasında tercihlerde bulunmuştur. Aynı zamanda kelimelerin morfolojik, etimolojik ve semantik incelemelerini de yaparak Arap şiiri ve nesrinden örnekler vermiştir (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 269-270). İbn Kuteybe âyetlerin anlamlarını pekiştirmek ve açıklamak, garîb kelimeleri yorumlamak, sebeb-i nüzûlü göstermek, nâsih ve mensuhunu ayırt etmek için hadislere

başvurmuştur. Meselâ Kur’an’da farklı sigalarda on üç defa geçen kunût masdarını (a.g.e., s. 451) ve Hucurât sûresinin 4. âyetinin nüzûl sebebini (a.g.e., s. 283) bu şekilde açıklamıştır.

İbn Kuteybe Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’da ayrı bir başlık altında, Ġarîbü’l-Ḳurʾân’da ise yeri geldikçe kıraat farklılıklarına da temas etmiştir. Ona göre kıraat vecihlerinin büyük bir kısmı Resûl-i Ekrem’in Kur’an’ın yedi harf üzere indiğine, herkesin kolayına gelen vecihle okuyabileceğine dair beyanı sebebiyle ortaya çıkmıştır (a.g.e., s. 33-38). Kıraat farklılıkları bazan âyetin bir başka yönünü de ortaya çıkarır. Nitekim Yûsuf sûresinin 45. âyetindeki kelime “ümmetin” diye okunduğunda hapis arkadaşının Yûsuf’u bir zaman sonra hatırladığını belirtirken “emehin” diye okununca unuttuktan sonra hatırladığını ifade eder (a.g.e., s. 40-41, 180-181). Bu arada İbn Kuteybe çeşitli kıraat râvilerini, hocalarını ve imamlarını da değerlendirir. Meselâ yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb’in kıraatini şiddetli bir şekilde eleştirip onu Allah’ın kolaylaştırdığını zorlaştırmakla suçlar. Ayrıca Hamza’nın bu kıraat şekillerini okutup öğretmesine rağmen bunlarla namazı

câiz görmemesini anlaşılmaz bir davranış olarak niteler (a.g.e., s. 59-61).

Kur’an’da tenâkuz ve ihtilâfın bulunmadığını söyleyen İbn Kuteybe’ye göre bazılarının bu yönde ileri sürdüğü düşünceler yanlış anlama ve yorumlamanın ürünüdür. Meselâ Kāf (50/28) ve Mürselât ile (77/35) Bakara (2/111), Neml (27/64), Kasas (28/75) ve Zümer (39/31) sûrelerinin, bir yandan âhirette insanların Allah’ın huzurunda konuşamayacağını, öte yandan onların birbirleriyle tartışıp delillerini getireceklerini ifade eden âyetleri arasında çelişki varmış gibi gösterilmişse de bu husus, Kur’an’ın kendine has üslûbundan ve siyaktan anlaşılabilecek şeylerin âyet metninde yer almamasından kaynaklanmaktadır (a.g.e., s. 66). Kur’an gibi bir kitapta müteşâbihlerin bulunması tabiidir ve Kur’an dili olan Arapça’da esasen bu tür kullanışlar mevcuttur. Bunun dikkat çekici bazı örnekleri Resûl-i Ekrem’in hadislerinde yer aldığı gibi Kur’an’daki müteşâbihlere benzer kapalılıklar hukuk, matematik, ferâiz ve nahiv gibi ilimler için de söz konusudur. Muhkem ve müteşâbihi birbirinin karşıtı olarak görmeyen ve müteşâbihin çerçevesini biraz geniş tutan İbn Kuteybe, lafızları benzer olduğu halde anlamları farklı olan kelimelere müteşâbih dediği gibi

anlaşılmasında bir kapalılık veya zorluk bulunan kelimeleri de bu kategoride ele alır ve müteşâbihin te'vilini mümkün görür. Buna göre Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti, "Kur'an'ın te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer ilimde ileri geçenler onun te'vilini yapmayıp, "İnandık, bunların hepsi rabbimizin katındandır" demekle yetinmiş olsalardı cahillerle aralarında fark kalmazdı. Nitekim müfessirler, hurûf-ı mukattaaya varıncaya kadar Kur'an'ın müteşâbihini yorumlamaya çalışmışlardır. Aksi takdirde hidayet ve açıklama (tibyan) kitabı olarak tavsif edilen Kur'an'ın (Âl-i İmrân 3/138; en-Nahl 16/89) anlaşılmaz ve çelişkili olduğu yönündeki eleştirileri kabul etmek gerekecektir (a.g.e., s. 86-102). Kur'an'da mecaz bulunmasının bir kusur olarak öne sürüldüğünü belirten İbn Kuteybe bunun her dilde olan tabii bir anlatım yolu olduğunu söyler. Bundan dolayı Fussılet sûresinde (41/11) Allah'ın göğe ve yere hitabıyla bu ikisinin cevap vermesi, Kāf sûresinde (50/30) cehennemle konuşması ve onun cevabı hakkındaki eleştirileri yersiz bulur (a.g.e., s. 106, 108). Kur'an'da yer alan istiare de dilde pek çok örneği bulunan bir edebî sanattır (a.g.e., s. 137). İbn Kuteybe'nin tefsire dair eserleri dil ağırlıklı olmakla birlikte bunlarda fıkhî ve kelâmî konulara da girilmiş ve ilgili âyetler bu açıdan da yorumlanmıştır (örnekler için bk. Kurt, s. 194-205). İbn Kuteybe yer yer Ehl-i sünnet'in görüşlerine aykırı fikirler de ileri sürmüştür. Hz. Yûnus'un kavmine öfkelenerek başını alıp gitmesinden söz eden âyetle (el-Enbiyâ 21/87) Hz. Âdem'in durumundan bahseden âyetin (Tâhâ 20/121) peygamberlerin de günah işlediğine delil olduğunu söylemesi (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 402-403; Münîr Sultân, s. 16-17) buna örnek gösterilebilir.

Sahâbeden İbn Abbas ve İbn Mes'ûd, tâbiînden Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr ve Hasan-ı Basrî, sonraki dönemlerden Ebû Ubeyde ve Ferrâ, İbn Kuteybe'nin görüşlerinden istifade ettiği âlimler arasında ilk sırayı alır (nakiller için bk. Kurt, s. 123-133). Hadislerin tedvîn döneminde yaşayan ve Kütüb-i Sitte imamlarıyla çağdaş olan İbn Kuteybe, kullandığı hadisleri ve rivayetleri ya kendi rivayet zinciriyle nakletmiş ya da başka eserlerden almıştır. Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Ḳurʾân'ı ile Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân'ından bir hayli faydalanmış olmasına rağmen yer yer bunları eleştirmekten de geri durmamıştır (meselâ bk. Abdülhamîd Seyyid Taleb, s. 185-188). Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müellifler İbn Kuteybe'nin kelime tahlillerine ve yorumlarına

büyük değer vermişlerdir. Seyyid Ahmed Sakr'a göre İbn Fâris'in Meḳāyîsü'l-luġa ile eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa ve sünenü'l-ʿArab fî kelâmihâ, Ebû Hayyân'ın Tuḥfetü'l-erîb ve Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında İbn Kuteybe'nin eserlerinin etkisi açıkça görülmektedir (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 83-84; Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. d; Ebû Hayyân el-Endelüsî, neşredenin girişi, s. 36).

İbn Kuteybe'nin tefsir ilmine katkısından övgüyle bahseden ilim adamları olduğu gibi onu eleştirenler de vardır. Seyyid Ahmed Sakr, Ġarîbü'l-Ḳurʾân'ı telif tarzı itibariyle Câhiz'in eserlerinden üstün görmüş (Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. e), Münîr Sultân, İbn Kuteybe'nin Kur'an nazmını anlama ve hissetmedeki ince zevkinden, tefsir ve te'villerine bu zevkin hâkim olduğundan söz etmiştir. Muhammed Zağlûl Sellâm da onun Kur'an'ın anlaşılmasına ve Arap edebiyatı tenkitçiliğine yaptığı olumlu katkıya işaret etmiştir (Es̱erü'l-Ḳurʾân, s. 101-150). Çağdaş araştırmacılardan Nasr Hâmid Ebû Zeyd ise İbn Kuteybe'yi kendisinden öncekilerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilâve etmeyen bir kişi olarak göstermiş, eleştirdiği Mu'tezile'nin hatalarını tekrar etmekle suçlamıştır (el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr, s. 169-177).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 488; IV, 393, 394; Müslim, "Müsâfirîn", 164, 165; Tirmizî, "Ṣalât", 168; "Tefsîr", 49/2; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 21, 24-25, 33-38, 40-41, 42-49, 59-61, 64, 66, 86-102, 106, 108, 132-133, 137, 180-181, 269-270, 283, 402-403, 451; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 83-84; a.mlf., Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 133, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e, d; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Semîr el-Meczûb), Beyrut-Dımaşk 1983, s. 36; İsmail Cerrahoğlu, Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ankara 1968, s. 131-154; M. Zağlûl Sellâm, İbn Ḳuteybe, Kahire 1980, s. 35-39, 68-79; a.mlf., Es̱erü'l-Ḳurʾân fî teṭavvüri'n-naḳdi'l-ʿArabî ilâ âẖiri'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 101-150; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-ʿaḳlî

fî’t-tefsîr: dirâse fî ḳażiyyeti’l-mecâz fi’l-Ḳurʾân ʿinde’l-Muʿtezile, Beyrut 1983, s. 168-177; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Ġarîbü’l-Ḳurʾân: ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ İbn Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 185-188; Ahmed Abdülbâkī, Min aʿlâmi’l-ʿulemâʾi’l-ʿArab fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1990, s. 139-164; Mustafa Kurt, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, İstanbul 1996, s. 123-133, 194-205, tür.yer.; Münîr Sultân, “Teẕevvuḳu İbn Ḳuteybe li’n-naẓmi’l-Ḳurʾânî”, Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, sy. 8, Kahire 1989, s. 5-21.

Abdülhamit Birışık

İtikadî Görüşleri.

İbn Kuteybe Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân, el-İḫtilâf fi’l-lafẓ, Delâʾilü’n-nübüvve (Aʿlâmü’n-nübüvve) adlı eserlerinde yer verdiği itikadî görüşleriyle Mu‘tezile karşısında Selef akaidini savunan bir âlimdir. Ona göre din, duyuların ötesinde bulunan gayb âlemine iman esasına ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in hadislerine de inanmaya dayanır. İslâm dininin yanı sıra diğer dinler için de durum aynıdır. Gayba iman etmeye dayanmayan bir din yoktur. Bundan dolayı bazı hadisleri, dil kurallarına ve cedele başvurmak suretiyle inkâra varacak şekilde te’vile kalkışanlar Hz. Peygamber ile ashabının yolundan çıkmış olur. Ayrıca haber-i vâhid oldukları gerekçesiyle bazı hadisleri reddetmek müslümanların birliğini yıkmak anlamına gelir. Hadislerin toplanmasından önce müslümanların çok çeşitli gruplara ayrılmış olması bunu göstermektedir. Ancak hadisler bir araya getirildikten

sonra müslümanların birliği sağlanmış, kişilerin re’yleriyle değil hadislerle hüküm verilerek meseleler çözülmüş ve Resûl-i Ekrem ile ashabının takip ettiği yol ortaya çıkmıştır. Bu yolu yani Ehl-i sünnet mezhebini de ehl-i hadîs temsil etmiştir. Mücmel olan Kur’an’ın açıklanması için hadislere başvurmak zaruridir, çünkü Kur’an’da bütün dinî konular ayrıntılı biçimde açıklanmamıştır (Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 73-86, 229). Hadislerin sahihleri bulunduğu gibi zayıf ve mevzû olanları da vardır, nitekim hadis âlimleri onları bu açıdan tasnife tâbi tutmuştur. Bütün hadisler zâhirî mânada olmayıp bir kısmında teşbih, temsil ve kinâyeler bulunmaktadır. Bu tür hadislerin te’vilini müteşâbih âyetlerde olduğu gibi ancak Selef âlimleri

yapabilir. Fakat bu te'vil, sıfât-ı meânîyi reddedenlerin yaptığı gibi nasları gerektirdikleri anlamın dışındaki bir alana çevirmek değil, nasların anlatmak istediği mânayı açıklamaktan ibarettir (a.g.e., s. 121, 224; İbn Teymiyye, I, 205; V, 381-382).

Mu'tezile âlimlerine karşı hadisleri ısrarla savunan İbn Kuteybe, Ehl-i sünnet'e mensup olduğunu açıklamasına ve Müşebbihe'yi eleştirmesine rağmen Dârekutnî, Beyhakī, Zâhid Kevserî gibi bazı âlimler tarafından Müşebbihe veya Kerrâmiyye'ye nisbet edilmiştir. Zehebî, İbn Kuteybe'nin hadis bilmediğini kabul etmekle birlikte onun eserlerinde teşbihe varan görüşlerin bulunmadığını belirtir ve ona yapılan bu isnadı isabetli görmez (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 298-300).

İbn Kuteybe'nin Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği eleştirileri şu noktalarda toplamak mümkündür. a) Kelâmcılar dinî konuları akıl yürüterek ve kıyasa başvurarak çözmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken önce kategoriler, tafra, tevellüd gibi felsefî nazariyeleri doğrulukları tartışılmaz birer ilke olarak kabul etmiş, sonra da bunlara uymayan âyet ve hadislere te'vil yoluyla gerçek anlamlarından farklı anlamlar yüklemişlerdir. Halbuki Kur'an ile hadislerin ince hikmetleri ve mânalarının bu yolla bilinmesi mümkün değildir (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 3-9). Bu sebeple kelâmcıların nasları anlamak için benimsedikleri bu yöntem isabetli değildir. Nitekim onların birbirini tekfir eden gruplara ayrılması bunu göstermektedir. Tevhid, ilâhî sıfatlar, berzah, cennet, cehennem, levh vb. konulardaki derin görüş ayrılıkları onların ihtilâflarına dair örneklerdir. Dinin tâli meselelerinde farklı görüşlerin ileri sürülmesi mümkün olmakla birlikte aslî meselelerde ihtilâf etmek câiz değildir (a.g.e., s. 3, 14-16). b) Kelâmcılar dinî hayat konusunda çok gevşek bir tutum sergilemiş, meselâ bazıları nasların açıkça yasakladığı içkinin haram olmadığını iddia etmeye kalkışmıştır (a.g.e., s. 60-61). c) Kelâmcılar haber-i vâhidin ifade ettiği bilgiyi akaid alanında önemsememişlerdir; halbuki Allah, toplumlara aynı anda tek bir insanı peygamber olarak gönderip ona uymalarını emretmiştir. Bu ise doğru söyleyen tek bir kişinin bile haberine güvenilebileceğini göstermektedir (a.g.e., s. 66).

İbn Kuteybe'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Ulûhiyyet. Farklı şekillerde adlandırıp nitelendirse, hatta puta tapsa da

mutlaka her insan kendini yaratan bir varlığın mevcudiyetine inanır, selim aklıyla başbaşa kalınca bunun doğruluğunu tasdik eder (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 129). İlâhî sıfatlar konusunda tenzihte aşırı giden kelâmcılar da ispatta ifrata düşen teşbih taraftarları da doğruyu bulamamışlardır. Allah Teâlâ dinde itidali emrettiğine göre sıfatlar konusunda da mutedil bir yol takip etmek gerekir. Esasen insanlar, sıfatların mahiyetini bilmek gibi beşer gücünü aşan bir hususla mükellef tutulmamıştır. Buna göre naslarda Allah'a atfedilen sıfatları irdelemeden ispat edip Allah'ı yaratıklarına benzetmemek temel ilkedir. Bunu dikkate alarak Allah'ın ilimle âlim, kudretle kādir olduğuna inanmak gerekir. Âlimin ilim, kādirin kudret sahibi olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur. Sem' ve basar ise ilimden ayrı iki sıfattır (a.g.e., s. 208, 217-218; el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 22-24).

Allah zâtıyla değil ilmiyle her yerdedir, zâtıyla arştadır, arş ise "taht" mânasına gelir. O'nun arşa istivâ etmesi tahtına yerleşmesi demektir. Allah'ın zâtıyla her yerde olması hulûlü gerektirir. Bu ise İslâm'la bağdaşmayan bir inanç olduğu gibi akla da aykırıdır. Her semavî din mensubu Allah'ın gökte olduğuna inanır (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 68, 271-274; el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 35-37). Naslarda geçen "yed", "ısbâ'", "nüzûl", "nefs", "nefh" sıfatları irdelenmeden Allah'a atfedilmelidir; bunlar hakkında ileri sürülen te'viller isabetsiz olup dil kurallarıyla da bağdaşmaz. "Vech" ile kastedilen ise Allah'ın zâtıdır (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 70, 209-210; el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 28-32, 46-47). Dünyada yaratıklarının hiçbirine görünmeyen Allah âhirette müminlerce görülecek ve bu Allah'ın müminlere vereceği görme gücü ile gerçekleşecektir. Rü'yetullah konusundaki hadisler kabul edilmediği takdirde dinin namaz, hac, zekât ve talâka dair hükümlerini kanıtlamak da imkânsız hale gelir (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 205; el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 33, 35).

Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olup olmadığına dair ihtilâflar, meselenin ince tahliller gerektiren zor bir konu niteliği taşımasına bağlıdır. Halku'l-Kur'ân müslümanlar arasında yaygın olarak tartışılan bir mesele haline gelince Ahmed b. Hanbel'e farklı ve çelişkili görüşler atfedilmeye başlanmıştır ki bunların bir kısmı uydurmadır. Kur'an metnini okuma insana ait bir fiil olduğundan mahlûktur, okumaya konu teşkil eden lafızlar ise Allah kelâmı olduğu için gayri mahlûktur (el-İḫtilâf fi'l-lafẓ, s. 50-65).

Her şeyin Allah’ın kaderi ve kazâsına göre vuku bulduğuna inanmak farzdır, bu konuda mânası açık bulunan birçok âyet ve hadis vardır. Bununla birlikte ilâhî bir sır olan kader meselesinin çözülmesi mümkün değildir. İnsanların sahip bulundukları yetenek ve imkânlar, ayrıca karşılaştıkları olaylar incelendiği takdirde bu husus açıkça görülür. Güçlü bir kişinin âciz kalması, akıllının fakir, aptalın zengin olması, kahramanın yenilgiye uğrayıp korkağın galip gelmesi bunu gösteren örneklerden bazılarıdır. Ayrıca insanlar sahip oldukları üstünlükler açısından ve ilâhî lutuflara mazhar oluşları bakımından farklılık arzeder. Bir grup insanın zengin bir coğrafyada doğarak büyük nimetlere kavuştuğu, bedenlerinin yapı ve renk itibariyle güzel olduğu, lezzetli yiyeceklere sahip bulunduğu, ilim, düşünce ve sanat alanında ileri merhalelere ulaştığı, buna karşılık bir grup insanın da maddî ve mânevî imkânlardan yoksun bulunan fakir bir coğrafyada doğduğu, yapı ve renk itibariyle çirkin olduğu, değerli yiyecek, giyecek ve meskenlerden mahrum bırakıldığı, kiminin peygamber kültürüyle yetiştiği, kiminin ise bundan habersiz bir ortamda yaşadığı bilinen bir gerçektir. Bu tablo, Allah’ın insanlara farklı kaderler tayin ettiğini ve kulları hakkında dilediği şekillerde takdirlerde bulunduğunu kanıtlar. Ancak bu gerçek Allah’ın kullarına zulmettiği anlamına gelmez. Zira O mülkünde dilediğini yapan ve kullarını dilediği gibi imtihana tâbi tutandır. Kullarına bu imtihanı başarmalarını sağlayacak kudret vermiştir. Bundan dolayı kullar yaptıkları fiillerden ötürü ceza veya mükâfata müstehak olurlar

(Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 27-28, 30, 236; el-İḫtilâf fi’l-lafẓ, s. 14-17, 21-23).

2. Nübüvvet. Peygamberler gaybdan haber vererek insanları bilgilendiren elçilerdir. Doğruluklarının delili gösterdikleri mûcizelerdir. Resûl-i Ekrem’in hissî mûcizelerini inkâr etmek nübüvvetine dair delillerin eksik olduğunu ileri sürmek demektir. Peygamberler büyük günahlardan korunmakla birlikte bazı küçük günahlar işlemişlerdir. Hz. Âdem’in rabbine isyan edip sapması (Tâhâ 20/121), Hz. Yûsuf’un Züleyha’ya karşı arzu duyması (Yûsuf 12/24), Hz. Yûnus’un iman etmeyen kavmine öfkelenerek onlardan uzaklaşması (el-Enbiyâ 21/87) bunu kanıtlayan delillerdir. Kelâmcıların bu âyetleri dil kurallarına uymayan te’villere tâbi tutarak peygamberlerin küçük günah işlemediklerini iddia etmeleri tutarlı değildir.

Hz. Peygamber'e dahi Kur'an'da bazı uyarılar yapılmıştır (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 116-117, 171; Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 402-409; Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân, s. 145).

3. Âhiret, İman-Küfür. Akıl, çürümüş cesetlerin diriltilmesini mümkün gördüğüne göre berzah âleminde ölülerin nimet veya azaba uğratılmasını da kabul eder. Kur'an'da ve hadislerde bunun vuku bulacağını haber veren beyanlar vardır (Âl-i İmrân 3/169; el-Mü'min, 40/46). Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığındığını bildiren rivayetler meşhurdur. Kur'an'da berzah âlemine dair özlü olarak verilen bilgiler hadislerde ayrıntılı biçimde açıklanmış ve bu konuda herhangi bir tereddüde mahal bırakılmamıştır. Ölenlerin ruhları iman ve itaatlerine göre "illiyyîn"e veya "siccîn"e gider (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 150-154, 167, 245, 247; Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 83).

Ruhbeden bütünlüğü içinde göklere yükseltilen Hz. Îsâ kıyametin kopmasından önce dünyaya inecek ve âhir zamanda bütün Ehl-i kitap ona iman edecektir. Onun inişi kıyametin yakında kopacağına dair açık bir alâmet olacaktır (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 188; Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân, s. 137). Buna işaret eden âyetler de vardır (en-Nisâ 4/158-159; ez-Zuhruf 43/61).

İman tasdikten ibarettir. Tasdik ehli sayılan insanlar üç grup halinde mütalaa edilebilir: Sadece diliyle tasdik eden münâfıklar, hem dili hem de kalbiyle tasdik eden, fakat büyük günah işleyenler, büyük günahlardan sakınan gerçek müminler. Buna göre gerçek imanın üç unsuru vardır: Kalp ve dil ile tasdik edip ilâhî buyrukları yerine getirmek. İnkâr mânasına gelen küfür ise ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatı gibi temel ilkeleri inkâr yanında bir te'vile dayanarak meselâ kaderi, mest üzerine meshi ve bir anda üç talâkın vuku bulduğunu inkâr etme gibi hususları da içerir. Ancak bu sonuncu durum küfrü gerektirmez (Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 120, 170-172; Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 482; Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân, s. 10).

İbn Kuteybe Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Süyûtî tarafından, döneminde Ehl-i sünnet'i temsil eden önemli bir Selefî âlim olarak kabul edilmekle birlikte onun Selef'in yolundan ayrılarak teşbihe düştüğünü söyleyenler de vardır. Ona yöneltilen eleştiriler şu

noktalarda toplanır: a) İbn Kuteybe “vech”i “zât” diye te’vil etmesi örneğinde olduğu gibi bazı âyetleri, ayrıca sahih olan veya olmayan bazı hadisleri te’vil ettiği halde aynı yöntemi kullanarak nasları anlamaya çalışan kelâmcıları eleştirmiştir. b) Hadisleri zaman zaman Tevrat ve İncil’e dayanarak açıklamış ve onlardan delil getirmiştir. c) Arşa istivâ sıfatına “Allah’ın tahtına yerleşmesi” mânası vermekle Selef inancına aykırı davranmıştır, çünkü Selef’ten böyle bir mâna nakledilmemiştir. d) Kur’an’ı telaffuz eden insanın fiilini hâdis, bu fiile konu olan harfleri ezelî kabul etmiştir, bu ise bir çelişkidir. e) Ehl-i beyt’ten yüz çevirip Nâsıbe’ye meyletmiştir.

Çoğu Zâhid Kevserî tarafından el-İḫtilâf fi’l-lafẓ adlı eserin neşrinin dip notlarında kaydedilen ve haklı tarafları bulunan bu eleştiriler İbn Kuteybe’nin Selefî bir âlim olmadığını söylemek için yeterli görünmemektedir. Aslında İbn Kuteybe, hem el-İḫtilâf fi’l-lafẓ’da hem Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ında önceki aşırı görüşlerinden dönerek mutedil bir çizgiye gelmiştir. Zehebî’nin de belirttiği gibi hadis bilgisi yetersiz olduğundan bazı zayıf veya mevzû rivayetleri te’vile tâbi tutması, diğer taraftan böyle bir yöntemi kelâmcılar için câiz görmemesi İbn Kuteybe adına belirtilmesi gereken önemli bir hatadır. Peygamberlerin ismet sıfatı, imanı oluşturan unsurlar ve benzeri itikadî konulara dair görüşleriyle Selefiyye mezhebinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle kelâmcılara yönelttiği eleştirilerden Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin etkilendiğini söylemek mümkündür. Her iki müellifin de bu konularda benzer görüşleri savunması bunu kanıtlayıcı mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 3-16, 24-30, 60-61, 66, 68, 70, 73-87, 90, 113-114, 116-117, 120, 121, 129, 150-154, 167, 170-172, 187, 205, 208-210, 217-218, 221, 224, 229, 236, 245, 247, 259, 271-274; a.mlf., el-İḫtilâf fi’l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 9-11, 12-17, 21-24, 28-32, 33, 35-37, 46-

47, 50-65; a.mlf., Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 83, 131, 254, 402-409, 482, 487; a.mlf., Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 10, 137, 145, 167; a.mlf., el-Mesâʾil ve'l-ecvibe (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1349, s. 14; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, I, 205, 268-269; V, 381-382; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 297-300; M. Zağlûl Sellâm, İbn Ḳuteybe, Kahire 1957, s. 22-27; İshak Mûsâ el-Hüseynî, İbn Ḳuteybe (trc. Hâşim Yâġī), Beyrut 1980, s. 127-128.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN KUTLUBOĞA

(ابن قطلوبغا)

Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî (ö. 879/1474)

Hanefî fakihi ve hadis âlimi.

802 yılının Muharrem ayında (Eylül 1399) Kahire'de doğdu. Allâme Kāsım ve Kāsım el-Hanefî diye de anılır. Brockelmann künyesini Ebü'l-Fazl, baba adını da Abdullah şeklinde yanlış kaydeder (GAL Suppl., II, 93; ayrıca bk. İA, V/2, s. 763). Dedesi Abdullah hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamışsa da Sultan Zâhir Berkuk'un emîrlerinden saltanat nâibi Cemâleddin Sûdûn b. Abdullah eş-Şeyhûnî'nin kölesi olarak Mısır'a geldiği sanılmaktadır. Zerrâf lakabıyla anılan babası Kutluboğa ise kendisini âzat eden Sûdûn eş-Şeyhûnî'nin memlüklerinin kumandanı idi, Cemâlî ve Sûdûnî nisbesini de bundan dolayı almıştır.

Babasını küçük yaşta kaybeden İbn Kutluboğa Kur'ân-ı Kerîm'i ve diğer bazı temel eserleri ezberledi. Hayatını kazanmak için bir süre terzilik yaptı. Fakat ilme karşı duyduğu ilgi sebebiyle yeniden ders almaya başladı. Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, İbn Hacer el-Askalânî, Şerefeddin Mûsâ b. Ahmed es-Sübkî, Şemseddin İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî, Kāriu'l-Hidâye, Takıyyüddin el-Makrîzî, Sa'deddin İbnü'd-Deyrî ve Tâceddin Ahmed b. Muhammed el-Fergānî gibi birçok âliminden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, mantık, matematik, tarih ve Arapça'ya dair ilimleri okudu.

834'te (1430) İbn Hacer'den el-Îs̱âr bi-maʿrifeti ruvâti'l-Âs̱âr adlı eserini okurken zaman zaman yaptığı itirazları hocası yerinde bularak eserinde düzeltmeler yaptı ve mukaddimesinde de buna işaret etti. Hocası İbnü'l-Hümâm ile, derse başladığı 825 (1422) yılından vefat ettiği 861 (1457) yılına kadar alâkasını devam ettirdi. İlim tahsili için İskenderiye'ye ve Şam bölgesine seyahat yaptı. Birkaç defa eda ettiği hac ibadeti esnasında

Mekke'de, Medine'de ve ayrıca Kudüs'te âlimlerle görüşüp ilmî sohbetlerde bulundu.

İbn Kutluboğa hocalarının takdirine mazhar olarak genç yaşta ders okutmaya, fetva vermeye ve kitap yazmaya başladı. Ebü'l-Velîd Muhibbüddin İbnü'ş-Şıhne, Burhâneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikāî, Hasan et-Tûlûnî, Şemseddin es-Sehâvî, Hatîb el-Cevherî diye de bilinen Nûreddin İbnü's-Sayrafî ve İbnü'l-Aynî onun öğrencilerinden bazılarıdır. Baybars Medresesi'ndeki hadis hocalığı ile Cânıbek Medresesi şeyhliği gibi iki kısa süreli resmî görevin dışında ilmî mevkii ile mütenasip bir görev alamadı. Dönemin devlet adamlarından ilgi ve destek görmekle birlikte mütevazi bir hayat sürdü ve hayatının çoğunu Eşrefiyye Dergâhı'nda fakir bir derviş olarak geçirdi. 4 Rebîülâhir 879 (18 Ağustos 1474) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Tabakat müelliflerinin ortaklaşa ifadesine göre başta fıkıh ve hadis olmak üzere dinî ilimlerde derin bilgi sahibi olan İbn Kutluboğa aynı zamanda cedel ve münazaraya yatkınlığıyla tanınır. Ülfet ve ünsiyet kabiliyeti, üstün mizacı ve kaleminden daha güçlü olan hitabeti sayesinde devrinin âlimleriyle tartışmaya girmekten çekinmemiştir. Zühdü ve takvâsıyla da tanınan İbn Kutluboğa Eşrefiyye Dergâhı'na müntesip bir sûfî idi ve vahdeti vücûd konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimserdi. İbnü'l-Fârız'ın vahdeti vücûd ve hulûl görüşlerine yer verdiği "Kasîde-i Tâiyye"si üzerinde meydana gelen tartışmalar sırasında Muhibbüddin İbnü'ş-Şıhne ve Burhâneddin el-Bikāî gibi birçok âlim İbnü'l-Fârız'ı küfürle itham ederken Kâfiyeci, Zekeriyyâ el-Ensârî, Süyûtî ve İbnü'l-Gars ile birlikte İbn Kutluboğa da onu savundu. Hatta bu yüzden öğrencisi Bikāî'nin insafsız hücumlarına mâruz kaldı. İtikadî konularda Hanefî-Matürîdî bir çizgide yer alan İbn Kutluboğa, hocası İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere'sine yazdığı şerhte (aş. bk.) Allah'ın tekvin sıfatının ezelîliği, kulun iradesi, cennet, cehennem, ruh, imanın tasdik ve ikrarın rolü gibi konularda kendi görüşlerini açıklayarak hocasının katılmadığı fikirlerine işaret etmiş (Şerḥu'l-Müsâyere, s. 85, 90-91, 97-98, 102-103, 223, 245, 249, 289-292, 296, 299), akla yüklediği fonksiyon ve bazı kelâmî tercihleri sebebiyle Eş'arî çizgiye biraz yaklaşmıştır. Başta hocaları olmak üzere dönemindeki âlimler tarafından takdirle anılan İbn Kutluboğa'nın (Sehâvî, VI, 187-188) eserlerini ve fetvalarını inceleyen bazı çağdaş araştırmacılar

kendisini klasik fukaha tasnifi içindeki ashâbü’t-tahrîc*den göstermişlerdir (Mûcebâtü’l-aḥkâm, neşredenin önsözü, s. 25).

Eserleri. İbn Kutluboğa, risâleleri dışında hadis ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında 100’ün üzerinde eser yazmıştır. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre (Fazlurrahman, V/1-2 [1964], s. 145-200) Arap dili ve edebiyatına dair beş, akaide dair beş, mantığa dair dört, Kur’an ilimlerine dair iki, hadis ilimlerine dair çoğu döneminin meşhur eserlerinin hadislerini tahrîc niteliğinde olan otuz beş, ricâl, siyer ve tabakata dair yirmi dört, fıkıh usulüne dair yedi, ferâiz ilmine dair altı, fıkha dair on dört kitap yazmış, bunların yanı sıra çoğu fıkıh alanında olmak üzere çeşitli konularda kırk bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlelerin büyük bir kısmı İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma mecmuaları içinde mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 620, 702, 1016, 3816, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 530, Yenicami, nr. 1186, Lâleli, 951; Köprülü Ktp., nr. 652). Büyük çoğunluğu günümüze kadar gelen eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. Şerḥu’l-Müsâyere fi’l-ʿaḳāʾidi’l-münciye fi’l-âẖire. Hocası İbnü’l-Hümâm’ın eserinin şerhi olup Kemâleddin İbn Ebû Şerîf’in el-Müsâmere bi-şerḥi’l-Müsâyere’si ile birlikte basılmıştır (Kahire 1317; Bağdad 1962; İstanbul 1979). Mehdî Selmâsî, İbn Kutluboğa’nın eserini yanlış olarak el-Müsâmere bi-Şerḥi’l-Müsâyere adıyla kaydetmiştir (DMBİ, IV, 482). 2. Tâcü’t-Terâcim. Hocası Makrîzî’nin Hanefî âlimlerine dair et-Teẕkire adlı eserindeki bilgileri tashih etmek ve zenginleştirmek amacıyla kaleme almıştır. 350 civarında Hanefî âliminin isimlerine göre alfabetik sırayla yer aldığı eserde özet halinde biyografileri verilip telif ettikleri eserler belirtilmiştir (nşr. G. L. Flügel, Leipzig 1862; Bağdad 1962; nşr. İbrâhim Sâlih, Dımaşk 1412/1992; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk 1413/1992). 3. Mûcebâtü’l-aḥkâm ve vâḳıʿâtü’l-eyyâm. Müellifin döneminde rehnedilen bir akarın vakfedilmesiyle başlayan fıkhî bir ihtilâfta Hanbelî kadısının verdiği hükmün kendisine sorulması üzerine telif edilmiş ve bu vesileyle fürû-i fıkhın bütün konularında Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü ve Hanefî kadının gözetmesi gereken fıkhî hükümler belirtilmiştir. Eser Muhammed Suûd el-Maînî tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1983). 4. Men ravâ ʿan ebîhi ʿan ceddih. Dedesi ve babası tarikiyle hadis rivayet eden râvilere ve rivayetlerine dairdir (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire, Küveyt 1409/1988). 5. Münyetü’l-elmaʿî fîmâ fâte min taẖrîci eḥâdîs̱i’l-Hidâye li’z-Zeylaʿî. Cemâleddin ez-Zeylaî’nin Mergīnânî’ye ait el-

Hidâye'deki hadisleri tahrîc ettiği Naṣbü'r-râye'yi ikmal için yazdığı küçük hacimli bir hâşiye olup Zâhid Kevserî'nin tahkikiyle önce İbn Hacer'in ed-Dirâye fî telḫîṣi Naṣbi'r-râye'si üzerine İbn Kutluboğa'nın yaptığı bazı ta'likatla birlikte müstakil olarak (Kahire 1369/1950), daha sonra Naṣbü'r-râye'nin IV. cildinin sonunda (Kahire 1393/1973) yayımlanmıştır. 6. ʿAvâli'l-Leys̱ b. Saʿd (nşr. Abdülkerîm Bedr el-Mevsılî en-Naîmî, Cidde 1408/1987). 7. Reddü'l-ḳavli'l-ḫâʾib fi'l-ḳaḍâ ʿale'l-ġāʾib. Hindistan'da bir grup risâle ile birlikte basılmıştır (Serkîs, II, 1971). 8. et-Taʿrîf ve'l-iḫbâr bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'l-İḫtiyâr. Mevsılî'nin fıkha dair el-İḫtiyâr adlı eserindeki hadisleri tahrîc etmiştir (TSMK, Medine, nr. 307'deki yazmanın tıpkıbasımı, nşr. Sadi Çöğenli, Erzurum 1988; nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-III, Dımaşk 1417/1997). 9. Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Pezdevî. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair Kenzü'l-vüṣûl adlı eserindeki hadislerin tahrîci olup müellifi hayatta iken yazılmış elli altı varaklık bir nüshası Kahire el-Mektebetü'l-Hidîviyye'de, bunun mikrofilmi Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin merkez kütüphanesinde (nr. 1275) bulunmakta olup Muhammed Edîb Sâlih tarafından neşre hazırlanmıştır. 10. Ġarîbü'l-Ḳurʾân. İbn Cemâa'nın el-Beyân fî ġarîbi'l-Ḳurʾân ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tuḥfetü'l-erîb adlı eserlerinin birleştirilmesiyle telif edilmiş olup Ahmed Muhammed el-Hammâdî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1407, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 11. et-Tercîḥ ve't-taṣḥîḥ ʿale'l-Ḳudûrî. Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 605, 606; Mektebetü Abdullah b. Abbas, Tâif, nr. 4/155; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 22591/B; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 500). 16 Şâban 868 (24 Nisan 1464) tarihli müellif

hattı nüshası Chester Beatty Library'de (nr. 5040) Taṣḥîḥu'l-Ḳudûrî adıyla yer alan eser bazı kütüphane kayıtlarında Şerḥu müşkilâti'l-Ḳudûrî (İÜ Ktp., AY, nr. 2642), Taṣḥîḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1074), Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 796) adlarıyla da geçer. Eser, Şevket Kerâsnîş tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1417/1996, Külliyetü'ş-şerîa). 12. ez-Zehrü'l-bâsim fî sîreti Ebi'l-Ḳāsım (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1878). 13. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'n-Nuḫbe. İbn Hacer'in hadis usulüne dair Nuḫbetü'l-fiker adlı eserine yazdığı hâşiyedir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Hadis, nr. 165; Süleymaniye

Ktp., Fâtih, nr. 672). Eser, Ḥâşiye ʿalâ Nüzheti'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 620, Şehid Ali Paşa, nr. 336, 348; Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye Ktp., mikrofilm nr. 454). 14. Ḥâşiye ʿalâ Fetḥi'l-muġīs̱. Zeynüddin el-Irâkī'nin hadis usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Mecâmi', nr. 789). 15. Ḥükmü'l-İslâm fî luḥûmi'l-ḫayl (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1414/1994). 16. Risâletü'l-üsûs fî keyfiyyeti'l-cülûs. Namazda oturuşla ilgilidir (nşr. Ebû Yûsuf Muhammed Hasan el-Eserî, Riyad 1414/1993). 17. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Menâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr'ına Ebü'l-İz İbn Habîb el-Halebî (Tâhir b. Hasan) tarafından yapılan muhtasarın şerhidir (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 606; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 620, Pertev Paşa, nr. 154). 18. el-Fetâva'l-Ḳāsımiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 937, Yenicami, nr. 1186). 19. el-Vâḳıʿât (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 604). 20. Tercümetü Ẕünnûn el-Mıṣrî ve ʿavâli hadîs̱ihî. 21. ʿAvâlî Ebî Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî. 22. Müsnedü ʿUḳbe b. ʿÂmir. 23. Münteḳā min Münteḳā İbn Cârûd (son dört eserin yazma nüshaları için bk. Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye Ktp., mikrofilm nr. 1167). 24. Tertîbü's̱-s̱iḳāt mine'r-ruvât (Köprülü Ktp., nr. 264, 1060, I ve II. cilt; el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 361 K, eserin bir bölümü) (İbn Kutluboğa'nın eserlerinin listesi ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, bibl.; Mûcebâtü'l-aḥkâm ve vâḳıʿâtü'l-eyyâm, neşredenin önsözü, s. 31-35; Men revâ ʿan ebîhi an ceddih, neşredenin önsözü, s. 43-60; Tâcü't-terâcim [nşr. İbrâhim Sâlih], neşredenin önsözü, s. 16-26; a.e. [nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf], neşredenin önsözü, s. 16-38]).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kutluboğa, Mûcebâtü'l-aḥkâm ve vâḳıʿâtü'l-eyyâm (nşr. M. Suûd el-Maînî), Bağdad 1983, neşredenin girişi, s. 16-35; a.mlf., Men revâ ʿan ebîhi ʿan ceddih (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire), Küveyt 1409/1988, neşredenin girişi, s. 26-60; a.mlf., Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, neşredenin girişi, s. 3-26; a.e. (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, neşredenin girişi, s. 11-63; a.mlf., Münyetü'l-elmaʿî

(Zeylaî, Naṣbü’r-râye, IV içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), neşredenin girişi, s. 3-8; Bikāî, ʿUnvânü’z-zamân fî terâcimi’ş-şüyûḫ ve’l-aḳrân, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 192; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VI, 184-190, 223; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, III, 97; Keşfü’ẓ-ẓünûn, I-II, tür.yer.; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 326; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 45-47; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 99; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, Fas 1346, II, 321-322; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 131; Serkîs, Muʿcem, I, 216; II, 1971; Brockelmann, GAL, I, 469; II, 224; Suppl., I, 296, 362, 611-612, 635, 638, 658; II, 90, 92, 93, 264; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library a Hand List of the Arabic Manuscripts, Dublin 1964, VII, lv. 181; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu’l-mübîn fi ṭabaḳâti’l-uṣûliyyîn (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., III, 48; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, ts. (İrfan Yayınevi), s. 165; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1405/1984, III, 313-314; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 101; Fazlurrahman, “Ḳāsım b. Ḳuṭlûboġā el-Ḥanefî”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, IV/2, Aligarh 1963, s. 59-91; V/1-2 (1964), s. 145-200; “İbn Kutlu-Boğa”, İA, V/2, s. 763; F. Rosenthal, “Ibn Ḳuṭlūbug̲h̲ā”, EI² (İng.), III, 848-849; Mehdî Selmâsî, “İbn Ḳuṭlûboġā”, DMBİ, IV, 482.

Talat Sakallı

İBN KUZMÂN

(ابن قزمان)

Ebû Bekr Muhammed b. Îsâ b. Abdilmelik b. Kuzmân el-Asgar el-Kurtubî (ö. 555/1160)

Zecel türü şiirleriyle tanınan Endülüslü şair.

479 (1086) yılından sonra Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi şair ve kâtip olup “el-Ekber” lakabıyla tanınan amcası Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik’ten ayırmak için ona “el-Asgar” lakabı verilmiştir. Divanından kültürlü bir kişi olduğu, Ebû Temmâm, Mütenebbî, Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Zürrumme gibi şairlerin divanlarını, Kindî, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofların eserlerini, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerini, Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’ini ve Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî’nin aşka dair hikâye ve şiirleri topladığı ez-Zehre’sini okuduğu anlaşılmaktadır. Önceleri klasik türde şiir yazmayı denemiş, fakat bu alanda İbn Hafâce gibi çağdaş şairlere rakip olamayacağını anlayınca popüler bir şiir tarzı olan zecele yönelmiş ve bunu geliştirerek edebî türler arasına sokmaya çalışmıştır. Zecel türü halk şiirinde zirveye yükselen İbn Kuzmân “zecel şairlerinin imamı” olarak anılmıştır.

Murâbıtlar’dan Yûsuf b. Tâşfîn, 489’da (1096) Endülüs’te şairlerin saraylarda lüks içinde yaşadıkları ve ihsanlara mazhar oldukları döneme son vermiş, Kurtuba’nın yeni hâkimleri olan sultanlar, vezirler ve valiler sahrada Berberîce konuştukları ve Arap şiirinin ustaca yazılmış örneklerini anlayamadıkları için şairlerin himayesi Endülüs’ün zengin ve güçlü kişilerine kalmıştı. Bu dönemde yetişen İbn Kuzmân ilk şiirlerini Kurtuba’nın Hamdîn, Rüşd, Sirâc, Ebü’l-Hısâl, Rebîʿ, Şüheyd, Mugīs, Münâsıf ve Yennak gibi ileri gelen ailelerinin temsilcilerine ithaf etti. Ayrıca yeni hâmiler bulmak amacıyla birçok yere seyahat etmek zorunda kaldı. İşbîliye’de (Sevilla) bulunduğu sırada Ebü’l-Alâ İbn Zühr ve İbnü’l-Kureşî ez-Zührî’nin himayelerine mazhar oldu. Gırnata Kadısı Ali b. Adhâ el-Hemedânî, Ali b. Hânî ve özellikle maliye müfettişi Ebû Bekir

Muhammed b. Saîd'e methiyelerini takdim için Gırnata'ya gitti. Ebû Bekir'in evinde meşhur kadın şair Nezhûn ile karşılaştı ve onunla şiddetli bir tartışmaya girişti (Makkarî, IV, 295-298). Yaşayış tarzı ve içkiye olan aşırı düşkünlüğünden dolayı zındıklık ve dinsizlikle itham edilerek hapse atılan İbn Kuzmân, ölüme mahkûm edildiyse de Murâbıtlar'ın ileri gelenlerinden Muhammed b. Sîr'in tavassutuyla ölümden kurtuldu.

İbn Kuzmân, hayatının son on altı yılını Endülüs'te isyanlar ve savaşların hâkim olduğu bir dönemde geçirdi. Murâbıt Hükümdarı Tâşfîn'in 539'da (1145) öldürülmesinden sonra Muvahhidler devleti ele geçirerek 543'te (1148) Kurtuba'yı başşehir yaptılar. Bu arada çeşitli şehirlerde isyanlar çıktı. Kastilya (Castille) Kralı VII. Alfonso, doğrudan yahut İbn Merdenîş ve İbn Hamuşku gibi müslüman bendeleri vasıtasıyla olaylara müdahale edince durum daha da kötüleşti. 539'da (1145) Murâbıtlar'a karşı bir ayaklanma sonucunda kendini emîr ilân eden İbn Kuzmân'ın hâmisi Kurtuba Başkadısı Ebû Ca'fer Hamdîn, VII. Alfonso tarafından desteklenmesine rağmen öldürüldü (548/1153). Bunun üzerine durumu giderek kötüleşen İbn Kuzmân, İbn Merdenîş'in Kurtuba'yı muhasara ettiği sırada

29 Ramazan 555 (2 Ekim 1160) tarihinde sefalet içinde öldü. İbn Kuzmân, kendisini yakışıklı bir kimse olarak tanıtmaktaysa da kaynaklarda onun çirkin olduğu kaydedilmektedir (meselâ bk. Makkarî, IV, 297). Ebû Nüvâs gibi ahlâkî kuralları hiçe sayması ve şehvet düşkünü olması sebebiyle özellikle fakihler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bundan dolayı şair yazılarında fakih kelimesini "münafık" anlamında kullanmıştır.

Zecel türü hakkındaki görüşlerini ve kendisinin bu türe olan katkılarını divanının giriş bölümünde anlatan İbn Kuzmân'a göre halk için söylenen şiirde i'raba uymak zevksizliğe ve zorlamaya yol açmaktadır. Herkesin anlayabilmesi için şiirin halk diliyle nazmedilmesi zaruridir. Zecel belâgat ve zorlamalardan uzak, halkın ilgisini çeken, hayat ve neşe dolu, akıcı, şaka yönü ağır basan konularla sıradan bir kişinin ya da eğlence meclislerinde şarkı söyleyenlerin dilinden düşmeyen avamî sözlerle dolu olmalıdır. İbn Kuzmân kendisinden önceki şairlerin zecellerini incelediğini, bu türü ıslah ettiğini ve bir sisteme bağladığını, zorlamaya dayalı edebî sanatlardan ve gramer kurallarından kurtardığını söyler. Ancak yine de herkesin zecel

söyleyemeyeceğini, zecel söyleyenlerin bir kısmının taklitçi olmaktan öteye gidemediğini belirtir. Kendi zecellerinin mükemmel olduğunu söyleyen İbn Kuzmân, önceki şairlerden sadece Ahtal b. Nümâre'nin zecellerini beğendiğini ifade eder. Fakat İbn Nümâre'nin çizdiği yolda yürümekle beraber zecellerini avama has özelliklerle doldurmuştur. Şiirlerinde Kurtuba'nın kenar mahallelerinde oturan insanların kullandığı basit kelimeler, kaba ve müstehcen ifadeler dikkat çekmektedir.

İbn Kuzmân'a göre zecel gazelle başlamalı ve daha sonra methiyeye geçilmelidir. Onun zecellerinin gazel bölümünde aşk, şarap, eğlenceden ve bütün bunları sağlayan paradan söz edilir. Methiye bölümü ise mübalağalarla dolu olup ilgi çekici değildir. Ancak gazelden methiyeye geçerken kurduğu münasebetler (hüsn-i tahallus) şairin şiirdeki yeteneğini göstermesi bakımından önemlidir. Methiyelerinde bazan kendisiyle de övünür; kendini zecelin babası olarak tanıtır ve şiirlerinin intihal edildiğinden yakınır. İbn Kuzmân hicve yönelmemiştir. Bunun sebebi ise herkesle iyi geçindiğini gösterme isteği olmalıdır. Mersiye konusunu da sadece bir zecelinde işlemiş ve burada Kurtuba hâkimi Ebü'l-Kāsım b. Hamdîn'e ağıt yakmıştır. Zecellerinde Arap tarihine hiç temas etmeyen şair klasik şiirin temel imajları deveden, çölden ve bedevî hayatından da söz etmemiş, dinî konulara ise çok az yer vermiştir.

Zecellerinde Arapça'nın Güney Endülüs ağzını kullanan İbn Kuzmân, Kuzey Afrika'dan göç edenler sayesinde Berberîce'ye de âşina idi. Murâbıtlar'ın ileri gelenleri için yazdığı bazı zecellerinde Berberîce kelimelere rastlanır. Kullandığı yabancı kelimeler, Endülüs'ün mahallî dil ve lehçelerinden ve özellikle İspanyolca'dan alınmıştır.

İbn Kuzmân'ın Doğu'da ve Batı'da meşhur olduğu belirtilen (İbn Saîd el-Mağribî, I, 166) divanı kaybolmuştur. Bugün elde mevcut divanında 149 zecel bulunmaktadır. Divanın tıpkıbasımı David Gunzburg tarafından yapılmış (Berlin 1896), Latin harfleriyle neşri ise A. R. Nykl tarafından gerçekleştirilmiştir (Madrid 1933). Bu baskıda İspanyolca bir giriş ve zecellerin bir kısmının İspanyolca tercümesi de yer almaktadır. Daha sonra Emilio Garcia Gomez (Todo Ben Quzmān, I-III, Madrid 1972) ve Federico Corriente'nin (La Gramatica, métrica y texto del cancionero hispano-árabe de Aban Quzmān, Madrid 1980) yayımladığı divanı Federico Corriente

İspanyolca'ya çevirmiştir (El cancionero hispano-árabe de Ibn Quzmān, Madrid 1984). Federico Corriente, ayrıca İbn Kuzmân'ın kaynaklarda nakledilen diğer zecellerini de ekleyerek toplam 193 zecel ihtiva eden divanı yeniden neşretmiştir (Kahire 1995).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuzmân, Le dīvān d'Ibn Quzmān (nşr. D. Gunzburg), Berlin 1896; a.mlf., El cancionero de Abén Guzmān (nşr. A. R. Nykl), Madrid 1933; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 100-101, 166-171; Safedî, el-Vâfî, IV, 301; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986, III, 307 vd.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 295-298; J. Ribera y Tarrago, El cancionero de Abén Guzmán: Discurso leido antel la Real Academica Española, Madrid 1912; H. Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1937, s. 296, 397; Brockelmann, GAL, I, 272; Suppl., I, 481-482; E. G. Gomez, Cinco poetas musulmanes, Madrid 1945, s. 142-167; a.mlf., "La jarya en Ibn Quzmān", al-Andalus, XXVIII/3, Madrid 1963, s. 1-60; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 266-301; a.mlf., Muẖtârât mineş-şiʿri'l-Endelüsî, Beyrut 1949, s. 178-180; a.mlf., "Algo nuevo sobre Ibn Quzmān", al-Andalus, XII (1947), s. 123-126; a.mlf., "Biographische Fragmente über Ibn Quzmān", Isl., XXV (1939), s. 101-103; E. Lévi-Provençal, Conférences sur l'Espagne musulmane: La poésie arabe populaire en Espagne: Ibn Kuzman, Kahire 1951, s. 23; a.mlf., "Something New on Ibn Quzmān", JRAS (1944), s. 105-118; a.mlf., "Le zacal hispanique dans le Muğrib d'Ibn Sa'id", Arabica, I, Leiden 1951, s. 44; A. G. Palencia, Târîẖu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 158-166; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, California 1974, s. 41-44, 260-279; Ömer Ferruh, Târîẖu'l-edeb, V, 328-331; O. J. Tuulio, "Sur les passages en espagnol d'Ibn Quzmān, hispano-arabe du XIIe siècle", Neuphilologische Mitteilungen, XXXIX, Helsingfors 1938, s. 261-268; a.mlf., "Ibn Quzmān: poète hispano-arabe bi-lingue", SO, IX/2 (1941), s. 1-138; W. Hoenerbach - H. Ritter, "Neue materialien zum zacal, I: Ibn Quzmān", Oriens, III (1950), s. 266-315; S. M. Stern, "Studies on Ibn Quzmān", al-Andalus, XVI (1951), s. 379-425; T. J. Gorton, "Textual

Problems in Ibn Quzmān", Arabica, XXIV (1977), s. 269-290; F. Corriente, "İstidrâkât ve'ḳ-tırâḥât cedîde ʿalâ hâmiş-i Dîvânı İbn Ḳuzmân", Awrāq, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 5-19; J. A. Abu-Haidar, "The Diminutives in the Dīwān of Ibn Quzmān: A Product of their Hispanic Milieu", BSOAS, LII/2 (1989), s. 239-254; a.mlf., "The Script and Text of Ibn Quzmān's Dīwān: Some Giveaway Secrets", al-Qantara, XIX/2, Madrid 1998, s. 273-314; Hammûde Saîb, "İbn Ḳuzmân ve türâşühü'z-zecelî", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 10, Tunus 1414/1993, s. 17-24; İzzeddin elMedenî, "İbn Ḳuzmân: şaḫsiyye, şiʿriyye, târîḫiyye", a.e., sy. 17 (1417/1997), s. 95-97; a.mlf., "İbn Ḳuzmân imâmü'z-zeccâlîn el-ʿArab: şaḫsiyye mesraḥiyye", a.e., sy. 18 (1418/1997), s. 48-52; C. F. Seybold - Fehim Bajraktareviç, "İbn Kuzmân", İA, V/2, s. 763-766; G. S. Colin, "Ibn Ḳuzmān", EI² (İng.), III, 849-852; Hüseyin Mûnis, "ez-Zecel", Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, Beyrut 1410/1990, V, 13-20; Ahmed Pâketçî, "İbn Ḳuzmân", DMBİ, IV, 463-470.

M. Faruk Toprak

İBN KÜLLÂB

(ابن كلاّب)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (ö. 240/854 [?])

Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan âlim.

Muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde doğmuştur. Basralı olduğu nisbesinden anlaşılmaktaysa da hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Sübkî, Fahreddin er-Râzî'nin babası Ziyâeddin el-Hatîb'e nisbet ettiği Ġāyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm adlı eserde İbn Küllâb'ın muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın kardeşi olduğu belirtilmişse de bunun doğruluğunu tesbit edemediğini söyler (Ṭabaḳāt, II, 300); İbn Hacer ise bu bilginin yanlış olduğunu kaydeder (Lisânü'l-Mîzân, III, 291). İbn Küllâb, halku'l-Kur'ân tartışmalarının yapıldığı dönemde yaşadı ve Mu'tezile âlimlerine karşı Kur'an'ın kadîm olduğunu ilk defa o söyledi. Halife Me'mûn'un huzurunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ile münazaralar yaptı. İlâhî kelâmın zâttan ayrı olmadığını savunduğundan hıristiyanlarla aynı inancı paylaşmakla itham edildi. Hatta İbnü'n-Nedîm, Haşviyye'nin Nâbite grubu içinde mütalaa ettiği İbn Küllâb'ın Fesyûn en-Nasrânî ile birlikte hareket edip müslümanları hıristiyanlaştırmaya çalıştığını öne süren asılsız rivayetlere yer verir (el-Fihrist, s. 230). Takıyyüddin İbn Teymiyye, ilâhî sıfatları ispat ettiğinden İbn Küllâb'a Cehmiyye ve Mu'tezile'ye mensup kişilerin iftirada bulunduğuna ve asılsız rivayetler uydurarak onun önceleri bir hıristiyan olduğuna, Müslümanlığı benimseyince kız kardeşinin kendisini terkettiğine, bunun üzerine müslümanların dinini bozmak için onlardan göründüğünü söylediğine dair iftiralar ihtiva eden bir rivayeti de zikreder (Minhâcü's-sünne, I, 237).

İbn Küllâb Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî gibi âlimlerin dahil olduğu Selefî zümre içinde bulunurken halku'l-Kur'ân meselesine ve kelâm sıfatına ilişkin

görüşlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in tenkitlerine mâruz kaldı. Hâris el-Muhâsibî ise ondan kelâm ilmi tahsil etti (a.g.e., I, 423-424; Zehebî, XI, 174). Öğrencileri arasında Hüseyin b. Fazl el-Becelî, Abdülazîz el-Kettânî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi şahsiyetlerin bulunduğu nakledilir (Bağdâdî, s. 309). Her ne kadar Zehebî gibi bazı müellifler tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'nin ona öğrenci olması imkânsız görülmüşse de tarih itibariyle bunun mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin kelâm yöntemine göre yazdığı bir tevhid risâlesinin bulunması bunu teyit etmektedir (a.g.e., a.y.). Daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de Mu'tezile'den ayrılarak İbn Küllâb'ın yolunu takip etti. Eş'arî'nin, İbn Küllâb'ı Süleyman b. Cerîr ile bir arada zikretmesinden dolayı bazı noktalarda fikrî paralelliklerin bulunduğu kabul edilir (Watt, s. 357). İbn Küllâb 240 (854) yılından hemen sonra vefat etmiş olmalıdır.

Mu'tezile karşısında zayıf kalan Selef akaidini kelâmî delillerle teyit etmeye başlayan ilk Sünnî kelâmcı olarak bilinen İbn Küllâb, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmekle birlikte kelâm ilminde kullanılan bazı temel ilkeleri de benimsemiştir. Buna göre, "Hareket ve sükûndan ayrı olamayan cisimler hâdistir"; "Hâdisler geriye doğru sonsuza kadar devam edemez" gibi kaziyyeleri kabul etmiştir. Bu ise ilâhî sıfatlara bakışında bazı değişikliklere yol açmıştır. Büyük çoğunluğu ilâhî sıfatların ispat edilmesine dair olan görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Cisimler madde ve sûretten veya bölünemeyen atomlardan oluşmuş mürekkep birer varlık değil "sıfat" yahut "âraz" adı verilen mânaları taşıyan hâdis nesnelerdir. Zihnî varlıkların hâricî gerçekliği yoktur (İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, I, 396; II, 137). Arazlar duyularla idrak edilemez, zira görülebilmenin şartı başlı başına var olmaktır, halbuki arazlar başlı başına mevcut değildir (İbn Fûrek, s. 333). Sıfat nitelenen varlıkla birlikte mevcut olan bir kavramdır. İlâhî isim ve sıfatlar zât ile birlikte kadîmdir. Allah vücûd ile mevcut, ilim ile âlim, kudret ile kādirdir. "Allah âlimdir" demek "O'nun ilmi vardır" demektir. Allah ezelde mevcut olduğu halde ezelde yaratıcı değildir. O'nun sıfatları isimleridir. Sıfatlar başka bir sıfatla vasıflanamaz ve başlı başına var olamaz. Yine sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir, aynı şekilde sıfatlar birbirinin aynı ve gayri değildir, yani ilim kudretin aynı değil, fakat kudretin gayri de değildir. Naslarda Allah'a nisbet edilen "vech", "yed" ve "nefs" de zâtının aynı veya gayri

değildir. İlâhî sıfatlar değişikliğe uğramaz (Eş‘arî, s. 169-170, 173, 179-180, 182, 357, 546; İbn Fûrek, s. 328). Allah madde üstü bir varlık olmakla birlikte zâtıyla arşın fevkindedir ve arşa bitişmiş veya ona temas etmiş değildir. İstivâ Allah'ın arşla ilgili bir fiili olup onu kendine yaklaştırması mânasına gelir. O'nun "ulüv" sıfatı aklen bilinebilecek bir nitelik taşımasına rağmen istivâ sıfatı sadece nakille bilinir (Bağdâdî, s. 113; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, I, 311-312; II, 222). İcmâlî olarak, "Allah hayır ve şerriyle bütün varlık ve olayların meydana gelmesini dilemiştir" demek doğru olduğu halde ayrıntılı bir şekilde "Allah mâsiyetleri de dilemiştir" demek uygun değildir. Allah kullarının bütün fiillerini dilemesine rağmen inkâr ve isyan etmelerine rızâ göstermez (Bağdâdî, s. 104; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, III, 159). İbn Hazm, İbn Küllâb'ın bir taraftan ilâhî sıfatlar hakkında ne bâkī ne fânî, ne kadîm ne hâdis olduklarının söylenemeyeceğini, fakat onlar hakkında "gayri mahlûk" tabirinin kullanılabileceğini, diğer taraftan Allah'ın kadîm ve bâkī olduğuna inandığını nakleder (el-Faṣl, V, 77). Ancak bu rivayet, İbn Küllâb'ın zamanına daha yakın olan ve görüşlerine tâbi olduğu kabul edilen Eş‘arî'nin verdiği bilgilere aykırı düşmektedir.

İbn Küllâb'a göre kelâm Allah'ın zâtıyla kaim (zâtî-nefsî) bir sıfat olup ezelî ve tek bir kelâmdan ibarettir. Harf ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişikliğe uğramaz; ilâhî kelâmı ifade eden ve yazıya döken harfler ise değişebilir. Allah kelâmını ifade eden yazılar Arapça olursa "Arapça ilâhî kelâm", İbrânîce olursa "İbrânîce ilâhî kelâm", Süryânîce olursa "Süryânîce ilâhî kelâm" yani Kur'an, Tevrat ve İncil diye adlandırılır. Allah ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olmadığı için O'nun kelâmı ezelde emir, nehiy ve haberlerden ibaret değildir. Yaratıkları meydana getirdikten sonra ilâhî kelâm duyanlara göre emir, nehiy ve haber olur. Allah her şeyi "ol" sözüyle yarattığından kelâmının yaratılmış olması imkânsızdır. İlâhî kelâmı okuyanlardan duyulan şey kelâmın kendisi değil onu ifade eden lafızlardır. Allah'ın kelâmını duymak onu anlamak demektir. Asıl kelâm Allah'ın zâtıyla kaim olan tek bir mânadır; harfler bu mânayı ifade edip insanlar tarafından anlaşılmasını sağlar. Buna göre ilâhî kelâmın ifadesi olan Kur'an'ın harfleri mahlûk, Allah'ın zâtıyla kaim olan mânası ise kadîmdir; Kur'an'ı okuyuş ve yazış insana ait bir fiil olduğundan hâdistir (Eş‘arî, s. 512, 514, 517, 584-585, 587, 601-602, 604; İbn Fûrek, s.

328). Kul kendi ihtiyarî fiilinin gerçek fâili ve müktesibidir. Fakat Allah'a ait fiilin dolaylı bir sonucu

olduğundan kulun kesbi veya iktisabı olarak da ifade edilebilir (İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, II, 298-299).

Mümin, ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirmiş olsa bile Allah'ın iman üzere öleceğini bilip razı olduğu kişidir; kâfir de ömrünün büyük bir kısmını mümin olarak geçirse bile Allah'ın kâfir olarak öleceğini bilip gazap ettiği kimsedir. Allah'ın müminden razı olması itaatkâr olmasını istemesi ve onu mükâfatlandırması, kâfire gazap etmesi de onun sapmasını isteyip cezalandırması demektir (Eş'arî, s. 547; İbn Fûrek, s. 45). İstidlâl ve tefekkürü terketmesi sebebiyle günahkâr olmakla birlikte mukallidin imanı geçerlidir. Bu iman üzere ölen kişinin şefaatle ve Allah'ın rahmetiyle bağışlanması mümkündür. Böyle bir kimse cezalandırılsa bile ebedî olarak azaba uğratılmaz (Bağdâdî, s. 254). İman mahlûk olup bilgiyle başlar, ardından bu bilgi kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla iman haline gelir (Ebû Azbe, s. 75; Ali Sâmî Neşşâr, I, 302; Tritton, s. 110).

Selef yolunu takip eden muhafazakâr âlimlerin, İslâm dünyasında ortaya çıkan fikrî gelişmeler neticesinde kelâm yöntemini kabul etmesine öncülük yapmış olan İbn Küllâb, ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye karşı "sıfâtü'l-meânî" teorisini benimseyip aklî delillerle teyit etmiş, varlık ve olayların sonradan meydana gelmeleri sebebiyle sadece zâtî sıfatların ezelîliğini kabul edip fiilî sıfatların zât ile kaim olmadığını savunmuş, istivâ konusunda Selefiyye ile aynı görüşü paylaşmış, halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıktıktan sonra ilk defa Kur'an'ın lafızları itibariyle mahlûk, mânası itibariyle ezelî olduğunu söyleyip kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımına zemin hazırlamış, ilâhî kelâmın zât ile kaim tek bir mâna olduğunu, muhataplarının yaratılmasıyla birlikte emir, nehiy ve haber şekline dönüştüğünü beyan etmiştir. İnsanları kendi fiillerinin gerçek fâili olarak kabul etmekle birlikte daha önce Ebû Hanîfe ve Dırâr b. Amr tarafından ileri sürülen kesb nazariyesini de benimseyip kulun sorumluluğunu temellendirmeye çalışmış, iman konusunda muvâfât* görüşünü de ilkin o ileri sürmüştür. İbn Küllâb, özellikle Selef akaidinin kelâm yöntemiyle kanıtlanması, sıfâtü'l-meânînin ispat edilmesi ve kelâm sıfatıyla halku'l-Kur'ân meselesine getirdiği çözümler açısından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve

tâbileri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim İbn Küllâb'ın ilâhî sıfatlara ilişkin görüşlerini eleştirmek amacıyla İbnü'r-Râvendî'nin yazdığı esere karşı Eş'arî'nin en-Naḳż ʿalâ İbni'r-Râvendî fi'ṣ-ṣıfât fîmâ naḳażahû ʿalâ ʿAbdillâh b. Saʿîd adıyla bir reddiye kaleme alması ve kelâma dair kitaplarında ona yakın görüşler benimsemesi bu hususu teyit eder (İbn Fûrek, s. 12).

İbn Küllâb'ın görüşleri hem Mu'tezile hem Selefiyye âlimlerince tenkit edilmiş, bazı Eş'ariyye kelâmcıları tarafından da yer yer eleştirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr sıfâtü'l-meânî teorisini eleştirirken Küllâbiyye'ye atıfta bulunmuş ve dolayısıyla onu tenkitlerine hedef almıştır (el-Muḥîṭ, s. 317). Dâvûd ez-Zâhirî'nin yanı sıra Selefiyye'den İbn Huzeyme ve özellikle İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ı eleştirenlerin başında yer alır. İbn Teymiyye, Mu'tezile'ye ve Şiî müellifi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye karşı İbn Küllâb'ı savunmakla birlikte kelâm yöntemini benimsediği, Allah'ın kudret ve iradesiyle dilediği zaman konuşan bir varlık olduğunu reddedip kelâm sıfatını zât ile kaim ezelî bir mâna olarak kabul ettiği için onu eleştirmiştir. Ona göre İncil'deki bilgiler Kur'an'dakinden farklı olduğu ve insanlara bildirilen ilâhî buyruklar zamanla değiştiği için kelâm sıfatını tek bir mâna olarak kabul etmek aklen ve naklen yanlıştır. Ayrıca bu görüş ashap ve tâbiînin inancına aykırı olup bid'attır. Buna rağmen İbn Teymiyye, istivâ ve ulüv konusunda kelâmcılardan ayrılıp Selef'in görüşüne uyduğu için İbn Küllâb'ı Selefiyye'ye en yakın kelâmcı olarak değerlendirir (Minhâcü's-sünne, I, 304; II, 246, 298-299, 490; III, 370; V, 277). Eş'ariyye'den Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir bid'atçılıkla itham edilen İbn Küllâb'ı savunurken Tâceddin es-Sübkî emir, nehiy ve habere ilişkin ilâhî kelâmın hâdis olduğunu iddia ettiğinden Eş'ariyye âlimlerince eleştirildiğini belirtir. Buna göre ilâhî kelâmın hepsi kadîm olmadığı takdirde nevi bulunmayan kadîm bir kelâm cinsinden bahsetmek gerekir ki bunun mâkul olmadığı açıktır (Ṭabaḳāt, II, 300). Bununla birlikte Seyfeddin el-Âmidî, İbn Küllâb'ın kelâm sıfatına bakışını bu konuda ileri sürülebilecek itirazları ortadan kaldırıcı mahiyette görür (Ġāyetü'l-merâm, s. 104).

İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyenlere Küllâbiyye adı verilmiştir. Eş'ariyye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar Ehl-i sünnet ilm-i kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Küllâbiyye temsil etmiştir. Nitekim kaynakların Hâris el-Muhâsibî ile Ebü'l-Abbas el-

Kalânisî'yi İbn Küllâb'ın görüşlerine tâbi olanlar arasında zikretmesi, ayrıca İbnü'n-Nedîm'in de Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yanı sıra Kādıssünne Ebû Muhammed, Muhammed b. Abdurrahman el-Atavî, Ebü'l-Münzir Sellâm el-Kārî, Abdullah b. Dâvûd, Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimleri Küllâbiyye'nin ricâli arasında sayması bunu göstermektedir (el-Fihrist, s. 230-231). Eş'arî de İbn Küllâb'a mensup olanların bulunduğundan bahsederek farklılık arzeden bazı görüşlerini nakletmiş, ekseriyeti itibariyle Ehl-i sünnet'le aynı görüşleri paylaştığını belirttiği Küllâbiyye'nin daha çok ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili ayrıntılarda ihtilâf ettiğini zikretmiştir. Bu ihtilâflar meânî sıfatları, sıfatların hâdis veya kadîm olması, zâtın aynı veya gayri olması gibi noktalarda toplanır (Maḳālât, s. 170, 172, 178, 298, 546-547). Hârizmî ise Küllâbiyye'yi Müşebbihe'nin fırkaları arasında gösterir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 20). İbn Teymiyye de Küllâbiyye'nin Irak ve Horasan gruplarından oluştuğunu kabul eder (Neşşâr, I, 324). Kaynaklarda İbn Küllâb'ın Kitâbü'ṣ-Ṣıfât, Ḫalḳu'l-efʿâl ve er-Red ʿale'l-Muʿtezile adlı eserleri kaleme aldığı zikredilmektedir (Zehebî, XI, 176).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 82; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 169-170, 172, 173, 178-180, 182, 217, 298, 357, 368, 370, 444, 512, 514, 517, 546-547, 584-585, 587, 601-602, 604; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 230-231; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 20; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 12, 28, 45, 328, 330, 333; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḥîṭ, s. 317; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde, nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 182-183; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 89, 90, 97, 104, 109, 113, 123, 222, 254, 309; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 77; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 93; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 406; Âmidî, Ġāyetü'l-merâm, s. 104, 114; İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 65, 66; a.mlf., Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl, Beyrut 1405/1985, I, 311-312, 367, 369; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 237, 304, 311-312, 313, 315, 396, 423-424; II, 137, 222, 246, 298-299, 326-327, 490, 498; III, 159, 293, 370; V, 277, 278,

360; VIII, 9; a.e., Kahire 1321, I, 237; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 74-176; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 299-300; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 290-291; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye, Haydarâbâd 1322, s. 75; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 77; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 299-324; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 357-361; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 110; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 32; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I/1 (1341/1925), s. 75-76.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN KÜNÂSE

(ابن كناسة)

Ebû Yahyâ Muhammed b. Abdillâh (Künâse) b. Abdila‘lâ el-Mâzinî el-Esedî (ö. 207/823)

İlk Abbâsî dönemi şairlerinden şiir ve hadis râvisi.

123 (741) yılında Kûfe’de doğdu. Araplar’ın dili fasih kabilelerinden Benî Esed’e mensup bir ailenin çocuğudur (Sem‘ânî, XI, 150). Her ikisi de edebiyatla uğraşan dedesine veya babasına ait olduğu rivayet edilen Künâse lakabının (Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, IX, 508) nereden geldiği bilinmemektedir. İcl kabilesinden olan annesi Hasene bint Mûsâ b. Câbir meşhur zâhid İbrâhim b. Edhem’in kız kardeşidir (İbn Kuteybe, s. 543). İbn Künâse, ailesindeki edebiyat ve şiir geleneğinin bir gereği olarak kabilesinin ileri gelenlerinden lugat, edebiyat ve şiir öğrendi. Ebû Mevsûl, Ebû Sadaka, A‘meş, Hişâm b. Urve, İsmâil b. Ebû Hâlid, Abdullah b. Şübrüme, Ca‘fer b. Burkân, Muhammed b. Saîd el-Kelbî, Mis‘ar b. Kidâm, Ömer b. Zer el-Hemdânî, Fıtr b. Halîfe ve Süfyân es-Sevrî gibi Kûfeli râvilerin meclislerinde bulunup onların rivayetlerini dinledi. Kümeyt el-Esedî gibi daha önce yaşamış veya çağdaşı olan birçok şairin şiirlerini rivayet etti. Hammâd er-Râviye ve Mufaddal ed-Dabbî gibi büyük râvilerin, Mufaddal’ın öğrencilerinden İbnü’l-A‘râbî ile Ferrâ’nın ve Halef el-Ahmer’in çağdaşı olmasına rağmen kaynaklarda bu kişilerle herhangi bir irtibatından bahsedilmemekte, sadece İbn Hallikân onun Hammâd için mersiye yazdığını belirtmektedir (Vefeyât, II, 210). Şiir, hadis ve ahbâr konularında büyük maharete sahip olduğu kaydedilen İbn Künâse (Câhiz, I, 129; İbnü’l-Kıftî, III, 161) Kûfe’den ayrılarak Bağdat’a yerleşti. Ancak Bağdat’a ne zaman gittiği bilinmemektedir. Buradaki ilmî faaliyetleri hakkındaki bilgiler de son derece kısıtlıdır. Bağdat’ta kaldığı süre içinde devlet adamlarına yakın olmak ve saraya kabul edilmek gibi bir çaba içinde bulunmayan İbn Künâse daha sonra Kûfe’ye döndü ve 3 Şevval 207’de (19 Şubat 823) vefat etti. Bazı kaynaklarda 209’da (824) öldüğü kaydedilmekteyse de doğru olan birinci tarihtir.

Charles H. Pellat, İbn Künâşe'nin yüksek seviyede bir şair olmadığını, son derece sade olan şiirlerinin ahlâkî yönü ve berraklığının kayda değer görüldüğünü ileri sürer (EI2 [İng.], III, 843). Ancak irticâlen söylediği iki beytini duyan İshak el-Mevsılî'nin, "Bu iki beyti senden önce söylemiş olmak için ömrümün iki yılını verirdim" şeklindeki ifadesinden (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 342; İbnü'l-Kıftî, III, 160; Safedî, IV, 378) onun iyi bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Dindar bir çevrede yetişmenin etkisiyle şiirlerinde zühd, nefis terbiyesi, eğlenceyi terketme, dünyadan ibret alma, dünyanın fâniliği ve nimetlerinin geçici olduğu gibi konulara ağırlık veren İbn Künâse'nin (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 342-344), dayısı İbrâhim b. Edhem'in ölümü üzerine yazdığı son derece duygulu iki mersiyesiyle (a.g.e., XIII, 341, 345) az sayıdaki bazı şiirleri kaynaklarda yer almaktadır (meselâ bk. a.g.e., XIII, 337-345). Asmaî, güçlü bir şiir râvisi olmasına rağmen müvelled bir şair olduğu gerekçesiyle onun şiirleriyle istidlâlde bulunmamıştır.

Yöneticilerin kapısına gitmeyip kıt kanaat geçindiği için kendisini kınayan dostlarına karşı çıkan İbn Künâse, maddî menfaat sağlamak için birilerini övmenin zühd ve takvâya uygun bir davranış olmadığını söylemiştir. Onun Allah'ın emrine karşı gösterdiği rızâ ve teslimiyet oğlu Yahyâ'nın vefatı üzerine söylediği, "Ona yaşasın diye Yahyâ adını koymuştum, fakat Allah'ın takdirine hiçbir şey engel olmuyor" anlamındaki şiirinde de görülmektedir (İbnü'l-Kıftî, III, 161).

İbn Künâse'nin hadis râviliği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Sâlih b. Ahmed el-İclî, Ali b. Medînî ve Muhammed b. Ahmed b. Yaʻkūb onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtirken Ebû Hâtim er-Râzî rivayetlerinin delil olarak benimsenemeyeceğini söyler (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 592). Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre Bağdat'ta Hişâm b. Urve'den hadis rivayetinde bulunmuş, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere meclisine gelen öğrencileri de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. İbn Künâse'yi dinleyen ve rivayette bulunan öğrencileri arasında Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Hâris b. Ebû Üsâme, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Muhammed b. Ferec el-Ezrak ve İbn Nümeyr özellikle zikredilmelidir.

İbn Künâse'nin, anlaşılması güç şiirlerin şerh ve tahliline dair Kitâbü Maʿâni'ş-şiʿr'i ile Kitâbü Serikāti Kümeyt mine'l-Ḳurʾân ve ġayrih adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 77; Brockelmann, I, 63). Onun halk astronomisi ve meteorolojisiyle de meşgul olduğu ve bu konuda Kitâbü'l-Envâʾ adlı bir eser kaleme aldığı rivayet edilmektedir (eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 77).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 401; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 523; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 129; II, 157-158; III, 57, 348; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 135; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 543; Sûlî, Aḫbârü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdeṡîn (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 144; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 73; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIII, 337-346; İbn Şâhîn, Târîḫu esmâʾi'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, s. 296; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 77, 179; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 404-408; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 474-475; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 160-161; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 210; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 592; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 508-510; Safedî, el-Vâfî, IV, 377-379; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 259-260; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 185; Brockelmann, GAL, I, 63; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 222; Sezgin, GAS, II, 533; III, 297; VII, 342; Şevkī Dayf,Târîḫu'l-edeb, III, 406-409; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 221; F. A. Shamsi, "Ibn Kunāsah's Commentary on Verse 9:37 of Holy Qor'ān", HI, XII/4 (1989), s. 31-43; Ch. Pellat, "Ibn Kunāsa", EI² (İng.), III, 843; "İbn Künâse", DMBİ, IV, 526-527.

Nevzat H. Yanık

İBN LEHÎA

(ابن لهيعة)

Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Mısrî (ö. 174/790)

Tebeu't-tâbiîn âlimlerinden muhaddis ve fakih.

96 (715) veya 97 (716) yılında Kahire'de doğdu. Küçük yaşta başladığı ilim tahsilini çeşitli şehirlere yaptığı seyahatlerle sürdürdü. Tâbiînden yetmişi aşkın âlimle görüştüğü kaydedilmektedir. Rivayette bulunduğu hocaları arasında Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Şuayb, Kâ'b b. Alkame, Muhammed b. Münkedir, Atâ b. Dînâr, Hişâm b. Urve, Amr b. Dînâr gibi âlimler sayılabilir. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Abdullah b. Vehb, Eşheb el-Kaysî, Abdullah b. Abdülhakem, Evzâî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.

İbn Lehîa 138 (755) yılında Şam bölgesindeki bazı gazâlara katıldı. 155'te (772) Halife Mansur tarafından 30 dinar aylıkla Mısır kadılığına tayin edildi. Ayrıca beytülmâle bakmakla da görevlendirildi. On yıl kadar bu görevde bulunan İbn Lehîa 174 (790) yılında Kahire'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'na defnedildi. Bu tarihi

173 olarak veren bazı kaynaklar yanında vefat ayının Rebîülevvel veya Cemâziyelâhir olduğuna dair rivayetler de vardır.

Hadis rivayetinin yaygın olduğu bir dönemde yaşayan İbn Lehîa Mısır'ın önde gelen muhaddislerinden biri kabul edilmiştir. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb İbn Lehîa'yı güvenilir bir râvi olarak gösterirken Nesâî, Ebû Zür'a, İbn Maîn, İbn Adî ve İbn Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dîl âlimleri onu zayıf saymışlardır. İbn Lehîa'nın, 170 (786) yılında yanan eviyle birlikte rivayetlerini kaydettiği kitaplarının da yok olmasını veya hayatının sonlarına doğru felç geçirmesi

sebebiyle hâfızasının zayıflamasını gerekçe gösteren bir kısım âlimler bundan önceki rivayetlerini muteber görürken onun çok iyi tanımadığı kimselerden de rivayette bulunduğunu, hocasının zayıflığını gizlemek için tedlîs yaptığını ve kendisine getirilen metinleri kontrol etmeden rivayet izni verdiğini belirten bazı kimseler de bütün rivayetlerini şüphe ile karşılamışlar ve bunların daha çok itibar ve mütâbaat amacıyla alınabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Kütüb-i Sitte müellifleri, ondan aldıkları rivayetlerin ya meşhur ve güvenilir talebeleri vasıtasıyla gelmesine veya başka bir yolla da nakledilmiş olmasına dikkat etmişlerdir. Zehebî Medine'de İmam Mâlik, Şam'da Evzâî, Yemen'de Ma'mer b. Râşid ve Irak'ta Şu'be ve Süfyân es-Sevrî gibi Mısır'da da Leys b. Sa'd ile İbn Lehîa'nın devrin en büyük âlimleri arasında yer aldığını, bu arada İbn Lehîa'dan gelen zayıf rivayetlere dikkat edilmesi gerektiğini, ancak bütün rivayetlerini yok sayacak ölçüde tenkitte ileri gitmenin doğru olmadığını belirtir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 14).

Hadis rivayeti konusunda çok gayretli olan İbn Lehîa boynunda bir deri torba (harîta) taşır, diğer şehirlerden gelen âlimlerle karşılaşınca kimlerden hadis yazdıklarını sorar ve kendisinde bulunmayan bir hadise rastlarsa onu yazarak torbaya koyardı. Bundan dolayı "Ebü'l-Harîta" lakabıyla anılmıştır. Gerek kendi rivayetleri gerekse hocalarından icâzet aldığı rivayetlerin yazılı olduğu kitap ve sahîfelerden oluşan büyük bir kitaplığı vardı. Hocalarından birçoğunun fetihlere katılan ashapla görüşmüş olması sebebiyle rivayetleri arasında özellikle Mısır tarihine dair haberler önemli yer tutmaktadır. Nitekim Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem'in Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ adlı eserinde kendisinden en çok rivayet nakledilen kişilerin başında İbn Lehîa gelmektedir.

Kaynaklarda İbn Lehîa'ya ait herhangi bir eser zikredilmemekle birlikte Carl Heinrich Becker, Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan papirüs üzerine yazılı bir mecmuada Abdullah b. Lehîa'nın rivayetlerinin yer aldığı bir yazmayı haber vermiş (Papyri Schott-Reinhardt, I, 9), Râif Hûrî de İbn Lehîa'nın hayatı ve çalışmalarına dair geniş bir araştırmayla birlikte bu nüshayı neşretmiştir (ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa [97-174/715-790]: juge et grand maître de l'école égyptienne. Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg, Wiesbaden 1986). Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb'in de bazı rivayetlerinin yer aldığı yazmaya,

üzerinde tarih ve eser adı bulunmamakla birlikte, rivayetlerin dörtte üçünün İbn Lehîa'dan talebesi Osman b. Sâlih vasıtasıyla nakledilmiş olması sebebiyle adı geçen araştırmacılar Ṣaḥîfetü ʿAbdillâh b. Lehîʿa adını vermişlerdir. Bu papirüs 422 satırdan meydana gelmekte ve bazı fıkhî konular yanında özellikle fiten ve melâhime dair 200'e yakın hadis ihtiva etmektedir. Yazma, gerek bugüne ulaşan İslâmî döneme ait en eski yazılı belgelerden biri olması, gerekse fiten ve melâhime dair rivayetleri toplayan ilk eser sayılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 516; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 182; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 244; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, II, 293-296; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 145-148; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 368-371; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, II, 11-14; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 38, 39; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XV, 487-503; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 475-483; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 237-239; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 11-31; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1994, V, 331-335; C. H. Becker, Papyri Schott-Reinhardt, Heidelberg 1906, I, 9; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi ricâli'l-eṯer, Kahire 1386/1966, s. 146-151; Râif Hûrî, "ʿAbdullāh b. Lehîʿa ve ehemmiyetü ṣaḥîfeti'l-maḥfûẓa fî Hîdelberc fî dirâseti't-târîḫi'l-İslâmî", el-Müʾtemerü'd-düveliyyi'r-râbiʿ li-târîḫi bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿahdi'l-Ümevî: Meḥâḍirü'n-nedveti'ṡ-ṡâliṡe (nşr. M. Adnan el-Bahît), Amman 1989, I, 27-42; a.mlf., "L'importance des plus vieux manuscrits arabes historiques", Quaderni di studi Arabi, XV, Roma 1997, s. 5-20; Hasan Muzaffer er-Rezû, el-İmâmü'l-muḥaddiṡ ʿAbdullāh b. Lehîʿa, Beyrut 1416/1996; M. Mûrânî, "Ṣaḥîfetü ʿAbdillâh b. Lehîʿa, nebẕe ʿan berdiyyeti Hîdelberc", MMMA (Kahire), XXVI/1 (1980), s. 107-119; Daniel Gimaret, "Raif Georges Khoury, 'Abd Allāh Ibn Lahīʿa (97-174/715-790)", Bulletin critique des annales islamologiques, sy. 4, Caire 1987, s. 44-45; G. R. Hawting, "ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (97-174/715-790)", BSOAS, LI/3 (1988), s. 546-548; F. Rosenthal, "Ibn Lahīʿa", EI² (İng.), III, 853-854.

Nihat Dalgın

İBN LİYÛN

(ابن ليون)

Ebû Osmân Sa‘d (Saîd) b. Ahmed b. İbrâhîm et-Tücîbî el-Endelüsî (ö. 750/1349)

Endülüslü âlim ve şair.

681 (1282) yılında Meriye'de (Almeria) dünyaya geldi. Lûrkalı (Lorca) bir ailenin çocuğudur. İbn Liyûn (Lüyûn) lakabını niçin aldığı bilinmemekte, Vaṣfü İfrîḳıyye müellifi Hasan el-Vezzânî'nin taşıdığı Liyûn el-İfrîkī lakabında olduğu gibi Leon adıyla ilgisi olabileceği sanılmaktadır. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Abdünnûr'dan dil ve edebiyat dersleri aldı. Başta Raṣfü'l-mebânî fî ḥurûfi'l-meʿânî adlı eseri olmak üzere bütün kitaplarını kendisinden okudu. Daha sonra muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Şuayb, Kadı Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ali el-Ceyyânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Kaysî el-Hemedânî, hatip Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Ebü'l-Âsî, Vezir Ebü'l-Kāsım İbn Sehl el-Ezdî, Ebû Ca‘fer İbnü'z-Zübeyr, İbn Rüşeyd el-Fihrî, Ebü'l-Kāsım İbnü'ş-Şât gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, ziraat ve matematik gibi değişik alanlarda istifade etti. Bunların çoğundan icâzet aldı. Bu ilim dallarıyla ilgili manzum ve mensur çeşitli eserler yazdı, birçok eserin de ihtisarını yaptı.

İbn Liyûn, Meriye'de bir süre kadı nâibliği yaptıktan sonra ilmî çalışmalara yöneldi. Çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Hâtime, İbnü'l-Hadramî, Abdülhak b. Muhammed b. Atıyye el-Muhâribî onun tanınmış öğrencileri arasında yer alır. İbnü'l-Hadramî otuz yıl boyunca kendisinden ayrılmadığını, hadis ve ferâize dair manzumelerini ezberlediğini ve kütüphanesinden çok faydalandığını söyler (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 123-124). Meriye'de zengin bir kütüphane kuran İbn Liyûn sağladığı eserlerin tashihine itina göstermiş, onların çeşitli nüshalarını karşılaştırarak otantik metin tesisinin ilk örneklerini verenlerden olmuştur. Ayrıca zamanın ileri gelenlerinin ve ilim erbabının kendisinden tıp tahsil

etmek için etrafında toplandığı kaydedilmektedir. Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb adlı Endülüs tarihinde İbn Liyûn’un hikemiyatına ve ahlâkî şiirlerine geniş yer vermiştir (V, 543-603). İbnü’l-Kādî onun iyi şiirden anlamakla birlikte başarılı bir şair olmadığı görüşündedir

(Dürretü’l-ḥicâl, II, 295). İbn Liyûn 14 Cemâziyelâhir 750 (30 Ağustos 1349) tarihinde bir veba salgınında Meriye’de vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü İbdâʾi’l-melâḥa ve inhâʾi’r-recâḥa fî uṣûli ṣınâʿati’l-filâḥa. Tarla ve bahçe ziraatına dair 1300 beyitlik didaktik bir manzume olup İspanyolca tercümesiyle birlikte Joaquina Eguaras Ibanez tarafından yayımlanmıştır (Tratado de agricultura, Granada 1975, 1988). 2. Kitâbü Naṣâʾiḥi’l-aḥbâb ve ṣaḥâʾiḥi’l-âdâb. Müellifin hikemiyata ve ahlâkî öğütlere dair şiirlerinin toplandığı bu mecmua Makkarî’nin Nefḥu’ṭ-ṭîb’inde yer almaktadır (V, 543-603). 3. Lümaḥu’s-siḥr min Revḥi’ş-şiʿr. Muhammed b. Ahmed el-Fihrî’nin Kitâbü Revḥi’ş-şiʿr ve devḥi’s-siḥr adlı eserinin muhtasarıdır. 4. en-Nuḫbetü’l-ʿulyâ min Edebi’d-dîn ve’d-dünyâ. Mâverdî’nin Edebü’d-dîn ve’d-dünyâ adlı eserinin muhtasarıdır. Ziriklî eserin matbu olduğunu kaydeder (el-Aʿlâm, III, 83). 5. el-İnâletü’l-ʿİlmiyye. Ali b. Abdullah eş-Şüşterî’nin tasavvufa ve sûfîlerin menkıbelerine dair er-Risâletü’l-ʿilmiyye fî ṭarîḳi’l-fuḳarâʾi’l-mütecerridîn mine’ṣ-ṣûfiyye adlı eserinin ihtisarıdır. 6. Buġyetü’l-müʾânis min Behceti’l-mecâlis ve ünsi’l-mücâlis. İbn Abdülberr’in antolojik eseri Behcetü’l-mecâlis’in muhtasarı olup Rafael Pinilla tarafından Córdoba Üniversitesi’nde doktora tezi olarak İspanyolca tercümesiyle birlikte neşre hazırlanmıştır (1989). 7. el-İmdâd fî ʿulûmi’l-isnâd (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 380; DMBİ, IV, 546).

İbn Liyûn’un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Mertebetü’l-ʿulyâ, Kitâbü Endâʾi’d-diyem fi’l-veṣâyâ ve’l-mevâʿiẓ ve’l-ḥikem, Kitâbü’l-Ebyâti’l-mühe̠ẕẕebe fi’l-meʿâni’l-muḳarrebe, Kitâb fi’l-hendese, Kitâbü Kemâli’l-ḥâfıẓ, es-Selselü’l-fâʾiż fî ʿilmi’l-ferâʾiż, Manẓûme fi(ʿilmi)’t-teksîr (el-İksîr fî ʿilmi’t-teksîr), en-Nüs̱ürü’l-ʿilmiyye, Urcûze fî ʿilmi’l-ḥadîs̱, Ḳaṣîde râʾiyye fi’t-teşrîḥ, el-Îmâẓ fî taḳsîmi’l-emrâż, Ḳaṣîde fi’l-ʿaded, Ḳaṣîde lâmiyye fi’l-ʿarûż, Ḳaṣîdetân (Kebîre / Ṣaġîre) fi’l-ferâʾiż, Muḫtaṣaru ʿAvârifi’l-maʿârif li’s-Sühreverdî, Muḫtaṣaru Şuʿabi’l-îmân li-ʿAbdülcelîl el-Ḳaṣrî, Muḫtaṣaru Kitâbü’l-Fuṣûṣ li-Ṣâʿid b.

Ḥasan el-Luġavî, Muḫtaṣaru Kitâbi's-Sicilmâsî fî ʿilmi'l-bedîʿ, Muḫtaṣaru Kitâbi nefâʾisi'n-nebiyyîn (İbnü'l-Kādî, III, 293-294).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 561; IV, 205; a.mlf., el-Ketîbetü'l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 86-87; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 292-295; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dibâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1351, s. 123-124; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 543-603, 605; Brockelmann, GAL Suppl., I, 598; II, 380; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 210; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 449; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 509-511; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 83-84; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 457-460; Rafael Pinilla, "Unas fatwàs atribuidas a Ibn Luyūn", Actas del II Coloquio Hispano-Marroqui de Ciencias Historicas, Madrid 1992, s. 289-298; H. L. Fleischer, "Über Ibn Loyon's Lehrgedicht von Spanischarabischen Land und Gartenbau", Kleinere Schriften, III, Leipzig 1888, s. 187-198; Emîn Tevfîk et-Tîbî, "Kütübü'l-filâḥati'l-Endelüsiyye: Ürcûzetü İbn Liyûn et-Tücîbî fi'l-filâḥa", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, sy. 6, Trablus 1398/1989, s. 354-366 (aynı makale için bk. Ebḥâs̱ü'l-müʾtemeri's-seneviyyi's̱-s̱ânî ʿaşer li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Halep 1416/1995, s. 161-173); F. de la Granja, "Ibn Luyūn", EI² (İng.), III, 855; Şehnâz Râzpûş, "İbn Liyûn", DMBİ, IV, 546-547.

Süleyman Tülücü

İBN LÜBÂBE

(ابن لبابة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ömer b. Lübâbe el-Kurtubî (ö. 330/942)

Mâlikî fakihi.

Endülüs Emevî hükümdarları Abdullah ve III. Abdurrahman Nâsır-Lidînillâh dönemlerinde şûra hizmeti üstlenen ve bölgede Mâlikî mezhebinin tanınmış şahsiyetlerinden biri olan amcası Ebû Abdullah İbn Lübâbe'nin (Muhammed b. Ömer b. Lübâbe) himayesinde yetişti. Künye, lakap ve isimlerindeki benzerlik sebebiyle kaynaklarda sadece İbn Lübâbe dendiğinde bu iki âlimden hangisinin kastedildiği çok defa belli olmamakta, hatta ikisinin bazı kaynaklarda tek bir kişi olarak tanıtıldığı veya birbirine karıştırıldığı görülmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 495). İbn Lübâbe Endülüs'te Mâlikî fıkhının iyice yerleştiği, re'ye dayalı fıkhın hadisçiler tarafından ağır biçimde eleştirildiği bir ilim muhitinde büyüdü. Amcasının yanı sıra tanınmış birçok âlimden öğrenim gördü. Bir ara Kayrevan'a giderek Kadı Himâs b. Mervân'dan hadis dinledi. Kendisinden Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Muhammed b. Îsâ, Muhammed b. Hâris el-Huşenî ve diğer bazı âlimler hadis ve fıkıh tahsil ettiler.

III. Abdurrahman tarafından İlbîre'de (Elvira) kadılık, Kurtuba'da (Cordoba) şûra üyeliği görevlerine tayin edilen İbn Lübâbe, İlbîre halkının hoşnutsuzluğunun ve bazı âlimlerle olan çekişmesinin halifeye intikal etmesi üzerine bir süre sonra bu görevlerinden azledildi; evinde ikamete mecbur edilip fetva vermesi yasaklandı. Ömrünün ileri bir döneminde halife tarafından tekrar şûra üyeliğiyle vesâik (bir nevi noterlik) görevine getirildi. Kādî İyâz'ın kaydettiğine göre, halife Kurtuba'da bir vakıf hastahanesi arazisini değerinin üzerinde bir bedelle satın alıp yerine daha iyi bir arazi vermek istemiş, başta Kadı İbn Bakī olmak üzere dönemin Mâlikî âlimleri vakıf malların hukukî statüsü gereği buna cevaz vermemişti. Bunun üzerine İbn Lübâbe, bir fıkhî meselede gerektiğinde diğer mezheplerin

görüşlerinden faydalanılabileceğini belirterek halifenin arzusunun yerine getirilebileceği yönünde görüş bildirince halife tarafından vesâik görevine ve şûra üyeliğine getirildi. Daha sonra da şûra kararında yer alan bu fetvası doğrultusunda uygulama yapılarak hastahane için başka bölgede daha iyi bir arazi tahsis edildi (Tertîbü'l-medârik, II, 399-402). İbn Lübâbe'nin vefatına kadar bu görevini sürdürdüğü, bu arada telif ve öğretim faaliyetini de devam ettirdiği kaydedilir. Birçok kaynakta, İbn Lübâbe'nin zaman zaman Mâlikî mezhebinin yerleşik görüşüne aykırı fetva verdiği, kendine has re'y ve fetvalarının bulunduğu, hatta hadis bilgisinin zayıf olup bazı fetvalarının hadise de aykırı olduğu şeklinde isnatların yer almasında sözü geçen olayın önemli payı olmalıdır.

İbn Lübâbe 6 Zilhicce 330 (22 Ağustos 942) tarihinde Kurtuba'da vefat etti. Ölümünün zilkade ayında olduğu da söylenmiştir. Dabbî ve Humeydî'nin İskenderiye'de vefat ettiğine dair verdikleri bilgi muhtemelen yanlıştır. Kādî İyâz, İbn Lübâbe'nin dönemin sâhibü'ş-şurtası İbn Âsım ile tartışması sonucunda felç geçirip öldüğünü kaydeder (a.g.e., II, 402-403).

Eserleri. İbn Lübâbe'nin günümüze ulaşan tek eseri el-Münteḫab'dır. Müellif bu eserinde hem el-Müdevvenetü'l-kübrâ'da yer alan görüşleri ve zor anlaşılan ifadeleri açıklamaya, hem de mezhep içi farklı görüşlerin telif ve değerlendirmesini yapmaya çalışmıştır. İbn Hazm eserin, Mâlikî mezhebindeki rivayetleri bir araya getirmesi yönüyle gördüğü en iyi kitap olduğunu belirtmiştir (Humeydî, I, 159; Dabbî, I, 186). el-Münteḫâb'ın Temgrût Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye'de (nr. 2597) bir nüshası mevcuttur. Müellifin

kaynaklarda zikredilen el-Ves̱âʾiḳ adlı eserinin şürût ve sicillât türünün erken dönem örneklerinden olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 179; İbnü'l-Faradî, Târîḫu

ˁulemâˀi'l-Endelüs (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, s. 320, 333-334; İbn Hazm, Resâˀil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 181, 187, 240, 241; Îsâ b. Sehl, Ves̱âˀiḳ fî aḥkâmi'l-każâˀi'l-cinâˀî fi'l-Endelüs (nşr. M. Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1980, s. 66; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, I, 127-128, 159-160; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 148, 149, 150, 398-403, 405, 412-413, 419-420, 430, 565, 571; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 147, 186; Zehebî, Aˁlâmü'n-nübelâˀ, XIV, 495; a.mlf., el-ˁİber, I, 468; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 154; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 200; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 443-444; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 171; a.mlf., The History of the Mohammedan Dynasties in Spain (trc. Pascual de Gayangos), Delhi 1984, I, 183, 459, 467; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 86; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâṣıriyye bi-Temgrût, Muhammediye 1985, s. 197; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 264.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN LÜYÛN

(bk. İBN LİYÛN).

İBN MÂCE

(ابن ماجه)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887)

Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı kabul edilen es-Sünen'in müellifi, hadis hâfızı.

209'da (824) doğdu. Mâce'nin dedesinin veya annesinin adı (Sıddîk Hasan Han, s. 255) yahut babasının lakabı (İbn Hacer, IX, 532) olduğu söylenmektedir. Benî Rebîa'nın mevlâsı olduğundan Rabaî nisbesiyle de anılır. Geleneğe uyarak on beş yirmi yaşlarında Kazvin'de hadis öğrenmeye başladığı tahmin edilmektedir (es-Sünen, neşredenin girişi, I, 13). Burada daha çok Kazvinli hadis hâfızlarından Ali b. Muhammed et-Tanâfisî ile Ebû Hucr Amr b. Râfi' el-Becelî'den faydalandı. Daha sonra diğer ilim merkezlerini dolaşarak Kûfe'de Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Osman b. Ebû Şeybe; Basra'da Bündâr diye bilinen Muhammed b. Beşşâr ve Abdullah b. Muâviye el-Cumahî; Vâsıt'ta Ahmed b. Sinân el-Kattân; Bağdat'ta Ebû Hayseme Züheyr b. Harb; Dımaşk'ta Hişâm b. Ammâr ve Duhaym; Humus'ta Muhammed b. Musaffâ el-Hımsî ve Ebü't-Takī Hişâm b. Abdülmelik el-Yezenî; Mısır'da Muhammed b. Rumh, Ebû Tâhir b. Serh ve Yûnus b. Abdüla'lâ; Mekke ve Medine'de Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî ve Ebû Mus'ab ez-Zührî; Rey'de Muhammed b. Humeyd er-Râzî; Nîşâbur'da Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden Ali b. İbrâhim el-Kattân, Süleyman b. Yezîd el-Fâmî, Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin dedesi Ahmed b. İbrâhim el-Halîlî, Muhammed b. Îsâ el-Ebherî rivayette bulundular.

Sika bir râvi, hâfızası güçlü bir muhaddis olan İbn Mâce 21 Ramazan 273'te (19 Şubat 887) vefat etmiş olup 275'te (889) öldüğüne dair rivayet doğru değildir. Yahyâ b. Zekeriyyâ et-Tarâikī ile Muhammed b. Esved el-Kazvînî'nin onun için yazdıkları mersiyeler günümüze gelmiştir (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, II, 50-53). Öldüğünde defniyle kardeşleri Ebû Bekir ve Ebû Muhammed Hasan b. Yezîd ile oğlu

Abdullah'ın meşgul olduğu kaydedilmekte; Ebû Muhammed Hasan'ın da muhaddis olduğu, 280 (893) yılı civarında hac yolculuğu vesilesiyle Bağdat'a uğradığında burada hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (Zehebî, Terâcimü'l-e᾿immeti'l-kibâr, s. 159).

Eserleri. 1. es-Sünen*. 4341 hadis ihtiva etmekte, bunlardan bin kadarı zayıf sayılmaktadır. Eser Delhi'de taş baskısı olarak (1282/1865), ayrıca Muhammed Fuâd Abdülbâkī (I-II, Kahire 1373/1953) ve Mustafa Muhammed el-A'zamî (I-IV, Riyad 1403/1983, iki cildi fihrist) tarafından neşredilmiştir. 2. Târîḫu'l-ḫulefâ᾿. İslâm tarihi konusunda yapılan ilk çalışmalardan biri olan ve İbn Mâce'nin et-Târîḫ'inin bir bölümü olduğu sanılan eserde Hz. Ebû Bekir'den Abbâsî Halifesi Abdullah b. Ali Müstekfî-Billâh'a (944-946) kadar geçen halifelerin biyografileri ele alınmıştır. Mütevekkil-Alellah'a kadar olan halifeleri İbn Mâce'nin, Müktefî-Billâh'a kadar olanları İbn Mâce'den bu eseri rivayet eden Ömer b. Hafs es-Sedûsî'nin zeyil mahiyetinde yazdığı bilinmekte ve daha sonraki beş halifeyi de Ebû Bekir eş-Şâfiî ile Ebû Ali İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin ilâve ettiği anlaşılmaktadır. Eserin zeylinde Müstaîn-Billâh'tan itibaren günlük olaylar hakkında verilen bilgilerin diğer tarih kitaplarında pek bulunmadığı kaydedilmektedir. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir tarafından istinsah edilen ve Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ının kaynaklarından biri olan eser, Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nüshası (Mecmua, nr. 40) esas alınarak önce Mecelletü Mecmaᶜi'l-luġati'l-ᶜArabiyye bi-Dımaşḳ'ta (LIV/2 [1399/1979], s. 395-454), ardından müstakil olarak (Beyrut 1406/1986) yayımlanmıştır. 3. S̱ülâs̱iyyât. es-Sünen'de Hz. Peygamber'den üç râvi ile rivayet edilen beş hadisi Abdülhamîd Şânûha Buhârî, Tirmizî ve Dârimî'nin S̱ülâs̱iyyât'ı ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985). Ali Rızâ Abdullah ve Ahmed Bezre, bu dört muhaddisin sülâsiyyâtına Abd b. Humeyd ve Taberânî'ninkileri de ilâve ederek bunları neşretmişlerdir (Dımaşk-Beyrut 1406/1986). 4. Tefsîr. Mizzî, hacimli bir çalışma olduğu kaydedilen bu eserden yapılan bir seçmenin iki cüzünü gördüğünü söylemektedir. 5. et-Târîḫ. Kâtib Çelebi'nin Tevârîḫu Ḳazvîn başlığı altında diğer Kazvin tarihleriyle birlikte zikrettiği ve İbnü'lKayserânî'nin (ö. 507/1113) Kazvin'e gittiğinde gördüğünü belirttiği eserde ashaptan İbn Mâce'nin zamanına kadar olan râviler yaşadıkları şehirlere göre tasnif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, es-Sünen (nşr. M. Mustafâ el-A‘zamî), Riyad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 13-15; a.mlf., eṣ-Ṣülâṣiyyât (nşr. Ali Rızâ Abdullah - Ahmed Bezre), Dımaşk-Beyrut 1406/1986, neşredenlerin girişi; Zebîdî, Tâcü’l-ʿarûs (nşr. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1369/1969, IV, 221; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 453; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 90; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, II, 49-53; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 279; Safedî, el-Vâfî, V, 220; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 150; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 636-637; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 277-281; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 271-280, s. 467-469; a.mlf., Terâcimü’l-eʾimmeti’l-kibâr (nşr. Fehmî Sa‘d), Beyrut 1413/1993, s. 159; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 52; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 530-532; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 70-71; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), II, 273-274; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 300, 349; II, 1004; Dihlevî, Bustânü’l-muhaddisîn, s. 201-202; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri’ṣ-ṣıḥâḥi’s-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 255; Brockelmann, GAL, I, 171; Suppl., I, 270; Sezgin, GAS, I, 147-148; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 79-84; Suhaib Hasan Abdul Ghaffar, Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Sunan Ibn Maja, London 1986, s. 137; “İbn Mâce”, İA, V/2, s. 766; J. W. Fück, “Ibn Mād̲j̲a”, EI² (Fr.), III, 880; Ahmed-i Pâketçî, “İbn Mâce”, DMBİ, IV, 556-561.

M. Yaşar Kandemir

İBN MÂCİD

(ابن ماجد)

Şihâbüddîn Ahmed b. Mâcid b. Muhammed b. Amr en-Necdî (ö. X./XVI. yüzyılın başları)

Arap denizcisi.

Uman'a bağlı Culfâr'da dünyaya geldi. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve X. (XVI.) yüzyılın başlarında ileri bir yaşta iken vefat ettiği sanılmaktadır. Necidli bir denizci ailesine mensuptur. İbn Mâcid, uzun denizcilik tecrübesinin yanında atalarının bilgi mirasına da sahipti ve sadece bir denizci olarak kalmayıp babası gibi bildiklerini kaleme aldı; eserleri uzun süre Kızıldeniz ve Hint Okyanusu denizcilerine rehberlik etmiştir. Babasının el-Hicâziyye adlı kitabını gayet iyi incelemesinin dışında İbn Mâcid'in Abbâsî döneminin meşhur üç denizcisi Muhammed b. Şâzân, Sehl b. Ebân ve Leys b. Kehlân'ın yazdıklarından da faydalandığı bilinmektedir (Kitâbü'l-Fevâʾid, s. 343-344). Ancak onların verdikleri bilgiler XV. yüzyıla kadar eskimiş, bahsedilen bazı kasaba ve limanlar zamanla yok olmuş, bazılarının da adları değişmişti. İbn Mâcid, bu üç deniz âlimini dikkate alarak kendisine "dördüncü" demektedir. Bununla beraber her üçünün çalışmalarındaki bazı noktaları eleştirerek çoğu bilgilerin orijinal olmadığını söyler (a.g.e., s. 10, 14-15, 16-18). Fakat adı geçen Abbâsî âlimlerinin kitapları günümüze ulaşmadığından İbn Mâcid'inkini onlarla mukayese etme imkânı bulunmamaktadır. İbn Mâcid, o güne kadar Arapça yazılmış astronomi ve coğrafya eserlerini de incelemiş ve denizcilik konusunda yetişmek isteyenlere bunları okumalarını tavsiye etmiştir. Bu eserlerin başlıcaları Abdurrahman es-Sûfî'nin Kitâbü't-Teṣâvîr'i (Kitâbü Ṣuveri'l-kevâkibi'ṡ-ṡâbite), Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin Câmiʿu'l-Mebâdiʾ ve'l-ġāyât'ı, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Zîc-i İlḫânî'si, Yâkūt el-Hamevî'nin Kitâbü'l-Müşterik'i, İbn Saîd el-Mağribî'nin Kitâbü Coğrâfyâ fi'l-eḳālimi's-sebʿa'sı (Kitâbü Basṭi'l-arż fi'ṭ-ṭûl ve'l-ʿarż), İbn Havkal'in Ṣûretü'l-arż'ı, Uluğ Bey'in Zîc'i, Bettânî'nin ez-Zîcü'ṣ-Ṣâbiʾî'si, Halife

Me’mûn tarafından kısmen Arapça’ya tercüme ettirilen Batlamyus’un el-Mecisṭî’si, İbn Şâtır el-Mısrî’nin Zîc’i ve Ebü’l-Fidâ’nın Taḳvîmü’l-büldân’ıdır.

Zamanında mevcut bilgilerden mümkün olduğu ölçüde faydalanmasının ötesinde İbn Mâcid bunlara kıble yönünün tesbiti gibi önemli konularda katkılarda da bulunmuştur. Ḳıbletü’l-İslâm adlı eserinde dünyanın farklı bölgelerinde kıblenin nasıl belirleneceğini anlatmakta ve bu münasebetle pusula (kumpas) hakkında geniş bilgi vermektedir. Pusulanın beytü’l-ibre / hokkası içine manyetik iğneyi ilk defa İbn Mâcid yerleştirmiştir. Bilindiği kadarıyla pusulayı bulan ve geliştirenler Çinliler’dir. Sung döneminde kullanılan pusula, balık şeklinde bir tahta üzerine oturtulmuş bir mıknatıs taşı ile güneyi gösteren bir iğneden ibaret olan ve suda yüzen bir aletti. Çin kozmik sembolizminde imparator kutup yıldızını temsil ederdi ve dolayısıyla tahtta otururken yüzünü güneye çevirirdi. Bu, Arap yazarlarının sonraları sık sık atıfta bulundukları “yüzen balık” şeklindeki pusuladır. Bununla beraber İbn Mâcid’in pusula iğnesini yerleştirme tekniğinin bir yenilik olduğunda şüphe yoktur.

İbn Mâcid’in deniz kıyıları üzerine yaptığı araştırmalardan onun, Batlamyus ve Sûrlu Marinos’un etkisiyle dünyanın güneyinde bilinmeyen toprakların varlığına inanan Ortaçağ müslüman coğrafyacılarından ayrıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre Doğu Afrika kıyısındaki Sofâla’ya varıldığında Madagaskar solda, Afrika anakarası sağda kalmakta ve kıyı önce batıya, sonra da kuzeye dönerek Atlas Okyanusu’nun başlangıcını oluşturmaktadır. Buradan sırasıyla anakarada yer alan Kânim’e, Esıfî’ye ve daha sonra da Septe’ye (Ceuta) ulaşılır ki burası Akdeniz’in giriş kısmıdır (Kitâbü’l-Fevâ᾿id, s. 273-274). İbn Mâcid, bir başka yerde Hint Okyanusu’nun Atlas Okyanusu’na bağlantılı olduğunu açıkça ifade etmekte (a.g.e., s. 113), Madagaskar adasını tanımlarken de güneyinde Hint Okyanusu’nun bulunduğunu söyleyip buranın Atlas Okyanusu’nun güney kesiminin başlangıcı olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 293). Bütün bunlar, onun dünyanın güneyinde bilinmeyen toprakların varlığına inanmadığını göstermektedir.

İbn Mâcid Hint Okyanusu’na açıldığında Sûliyân (Şûliyân [= Tamil gemicileri]), Kunkanîler (Konkan, Maharaştra, Hindistan) ve Gucerâtîler

tarafından hazırlanan iskele ve limanlarla ilgili kıyasâtı (yıldızların ufuk hattından yüksekliği) kullanmaktaydı; bu denizcilerin bir kısmını şahsen tanımış ve zaman zaman onların kılavuzluğundan da yararlanmış olmalıdır. Vasco de Gama'nın İbn Mâcid'in rehberliğinde Hindistan'a gittiği konusunda ise şüphe yoktur. Portekiz kaynakları her ne kadar İbn Mâcid'i ismen zikretmiyorsa da Kutbüddin el-Mekkî (ö. 990/1582 [?]) Ahmed b. Mâcid'in bir amiralin ahbabı olduktan sonra onun Doğu Afrika sahilindeki Malindi'den Hindistan'daki Kalikût'e gitmesine rehberlik ettiğini ve gemiyi, Afrika kıyısını dolaşmak yerine açık denizden götürdüğünü bildirmektedir (el-Berḳu'l-Yemânî, s. 18-19).

Eserleri. Kitâbü'l-Fevâʾid fî uṣûli ʿilmi'l-baḥr ve'l-ḳavâʿid. 895 (1490) tarihinde yazılmış olup denizcilik hakkında genel bilgiler ihtiva eder. Yelkenle denize açılmanın ön şartları, pusulanın otuz iki bölümüne denk düşen yıldızlar, rüzgârlar, deniz mevsimleri, kaptanlar için gerekli olan temel bilgiler ve araçlar, enlem, boylam gibi konular bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Hadramut bölgesindeki "el-kevs" gibi güney enlemlerinde sürekli esen salîb dalgasını keşfettiğini söylemekteyse de yeri tesbit edilememiştir. Bunun dışında kutup yıldızının duruşundan ve diğer yıldızların hareketlerinden ne anlam çıkarılacağını açıklamıştır. Ayrıca Asya, Avrupa ve Afrika kıyılarının tanımlarını

yapmaktadır ki bu daha önce hiçbir denizci tarafından gerçekleştirilememiştir. Eserde Hint Okyanusu'ndaki on adaya ve Kızıldeniz'e ayrı bölümler ayrılmıştır. Kitâbü'l-Fevâʾid, İbrâhim Hûrî ve İzzet Hasan tarafından tahkik edilerek yayımlanmış (Dımaşk 1971) Gerald R. Tibbetts de eseri Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese adıyla notlar ilâve ederek İngilizce'ye çevirmiştir (London 1981).

İbn Mâcid'in diğer eserleri de şunlardır: Ḥâviyetü'l-iḫtiṣâr fî uṣûli ʿilmi'l-biḥâr; Muʿarrebe (urcûze); et-Tuḥfetü'l-ḳuḍât (Ḳıbletü'l-İslâm fî cemîʿi'd-dünyâ); Urcûzetü berri'l-ʿArab fî Ḫalîci Fars; Urcûze fî ḳısmeti'l cemme ʿalâ encemi benâti naʿş; Kenzü'l-meʿâlime ve ẕaḫîratihim fî ʿilmi'l-mechûlât fi'l-baḥr ve'n-nücûm ve'l-burûc (urcûze); Urcûze fi'n-neteḫât li-berri'l-Hind ve berri'l-ʿArab; Mîmiyyetü'l-abdâl (urcûze); Urcûzetü'l-muḫammese; ʿİddetü eşhüri'r-Rûmiyye; Ḍarîbetü'ḍ-ḍarâʾib (urcûze); Ali b.

Ebû Tâlib’e ithaf edilen urcûze; el-Ḳaṣîdetü’l-Mekkiyye; Nâdiretü’l-abdâl (urcûze); eẕ-Ẕehebiyye (el-Ḳaṣîdetü’l-bâʾiyye); el-Fâʾiḳa (urcûze); el-Belîġa; el-Fuṣûl; es-Sebʿiyye (urcûze); başlıksız bir kaside; el-Hâdiye (kaside). İbn Mâcid’in bu eserlerinin tamamı Gabriel Ferrand tarafından Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siècles adıyla tıpkı basım olarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (Paris 1921-1923, 1925 → Frankfurt 1992). İbrâhim Hûrî, Ḥâviyetü’l-iḫtiṣâr ile (BEO, XXIV [1971], s. 249-387) toplam on üç urcûze ve kasideyi bazı notlarla birlikte neşretmiştir (a.g.e., XXXVII-XXXVIII [1985-1986], s. 163-274). Müellifin bunlardan başka es-Süfâliyye, el-Malʿaḳıyye ve et-Tâʾiyye adlı üç urcûzesi de S̱elâṣe raḥmânecâti’l-mechûle li-Aḥmed b. Mâcid: Irinyeizyestniya Lotsii Akhmada İbn Madzida arabskogo Lotsmana Vasko da Gama (Moscov-Leningrad 1957 → Frankfurt 1992) adıyla Theodore Shumovsky tarafından tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. Aynı urcûzeler İbrâhim Hûrî tarafından ayrıca yayımlanmıştır (el-İklîl, I/3-4 [San‘a 1981], s. 139-219).

İbn Mâcid’in üslûbu sade ve ifadesi açıktır. Yazılarını Arap ve Fars şiirinden örneklerle süslediği görülür. Ferrand, Kitâbü’l-Fevâʾid’i Ortaçağ sonları denizcilik biliminin bir sentezi olarak değerlendirir ve İbn Mâcid’i denizcilik biliminde eser veren modern yazarların ilki olarak tanımlar (İA, XI, 524). Onun modernliğinin işaretlerinden biri de kullandığı yer isimlerinin bugün dahi kolayca anlaşılır olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâcid, el-Fevâʾid fî uṣûli ʿilmi’l-baḥr ve’l-ḳavâʿid (nşr. İbrâhim Hûrî - İzzet Hasan), Dımaşk 1971, s. 10, 14-15, 16-18, 113, 273-274, 293, 343-344; a.mlf., Ḥâviyetü’l-iḫtiṣâr fî uṣûli ʿilmi’l-biḥâr (nşr. İbrâhim Hûrî, BEO, XXIV [1971] içinde), neşredenin girişi, s. 13-25; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 579-581; Kutbüddin el-Mekkî, el-Berḳu’l-Yemânî fi’l-fetḥi’l-ʿOs̱mânî, Riyad 1387/1967, s. 18-19; Enver Abdülalîm, el-Milâḥa ve ʿulûmü’l-biḥâr ʿinde’l-ʿArab, Küveyt 1399/1979, s. 139-145; a.mlf., “el-Fevâʾid fî uṣûli

ʿilmi'l-baḥr ve'l-ḳavâʿid", Tİ, V, 274-286; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 55-57; S. Maqbul Ahmad, "Ibn Mājid", DSB, IX, 35-37; a.mlf., "Ibn Mād̲j̲id", EI² (İng.), III, 856-859; a.mlf., "Coğrafya", DİA, VIII, 62; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, et-Türâs̱ü'l-coġrâfiyyü'l-İslâmî, Riyad 1404/1984, s. 286-292; a.mlf., "Tesâʾülât ḥavle ḳadiyyeti irşâdi İbn Mâcid li-Vasko dey Câmâ ilâ ṭarîḳı'l-Hind", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 6, Riyad 1979, s. 55-68; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿaṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 598-620; Studies on Ahmad Ibn Mājid and Sulayman al-Mahrī (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab, Dımaşk 1416/1995, s. 610-626; Abdülhâdî et-Tâzî, "İbn Mâcid ve'l-Burtuġāl", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 36, Rabat 1406/1986, s. 15-79; Syed Sulayman Nadvi, "The Arab Navigation", al-Ilm, VIII, Westville 1988, s. 15-17; Husam al Khadim, "Ibn Mājid his Role in the Discovery of a Searoute to India and Evidence of Scientific Thinking in his Writings", el-Ves̱îḳa, sy. 14, Bahrain 1989, s. 218-235; Sabbâh İbrâhim eş-Şeyhalî, "İbn Mâcid ve Şarḳu İfrîḳā", a.e., sy. 23 (1993), s. 156-178; İbrâhim Hûrî, "er-Rubbânü'l-ʿArabî Aḥmed b. Mâcid", MMLADm., LXVIII/1 (1993), s. 59-74; Türkkaya Ataöv, "Vasco Da Gama mı, Ahmed Bin Mâcid mi", Toplumsal Tarih, V/25, İstanbul 1996, s. 15-16; Theodore Shumowski, "Ahmed Ibn Majid, The Last Lion of the Arab Seas", el-Ves̱îḳa, sy. 32, Bahrain 1418/1997, s. 184-205; Gabriel Ferrand, "Şihâbeddin", İA, XI, 519-529; İnâyetullah Rızâ, "İbn Mâcid", DMBİ, IV, 548-556.

Sayyıd Maqbul Ahmad

İBN MADÂ

(ابن مضاء)

Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Kāsım, Ebû Ca'fer) Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Madâ' el-Lahmî el-Kurtubî (ö. 592/1196)

Dil âlimi ve Zâhirî fakihi.

513 (1120) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Öğrenimine bu şehirde başladı. İbn Ebü'l-Hısâl, Abdülmelik b. Meserre, Ebû Bekir İbn Müdeyd, İbnü'l-Münâsif, Ruşâtî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Hasîb, Ebû Bekir İbn Semhûn ve İbn Beşküvâl'den hadis, kıraat, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı. Daha sonra İşbîliye'ye (Sevilla) giderek Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'den kıraat, Ebü'l-Kāsım İbnü'r-Remmâk'tan dil ve edebiyat okudu, ayrıca Kurtuba'dan İşbîliye'ye gelen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin derslerine burada da devam etti. Bir süre Sebte'de (Ceuta) Kādî İyâz'dan, Meriye'de (Almeria) İbn Atıyye el-Endelüsî ve Ebü'l-Haccâc el-Kudâî'den hadis dinledi. Ebü'l-Hasan Ali b. Mevhib el-Cüzâmî, Ebû Bekir İbn Fendele ve diğer bazı âlimlerden hadis rivayetine icâzet aldı. Ders ve icâzet aldığı hocalarının isimlerini el-Bernâmec adlı eserinde kaydetti (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 357). Bu yıllarda derlediği hadis mecmuaları Meriye'nin hıristiyanların eline geçtiği sırada kaybolmuştur (İbn Ferhûn, I, 210).

İbn Madâ tahsilini tamamladıktan sonra genç yaşta Mağrib'e geçti. Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tûmert'in kabrinin bulunduğu Merakeş yakınındaki Tinmellel dağında yaşayan Berberî kabileleri arasında yerleşti. Burada eğitim ve öğretimle meşgul olan İbn Madâ'nın ünü çevreye yayılınca Muvahhidler Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî tarafından ders vermek üzere Merakeş'e davet edildi. Bu olay onun şöhretini daha da arttırdı. Abdülmü'min'in 558'de (1163) ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf da İbn Madâ'ya saygı göstermeye devam etti. Sultan, kardeşi Seyyid Ali'yi Fas'a vali tayin edince İbn Madâ'yı onun yanına kâtip olarak gönderdi, ardından

da kadılık makamına yükseltti. 563 (1167) yılında da Kurtuba'ya vali tayin ettiği diğer kardeşi Seyyid İbrâhim'in yanında müşrif olarak görevlendirdi. İbn Madâ bu görevi sürdürürken aleyhinde çıkarılan dedikodular sultanın gözünden düşmesine sebep oldu. O sırada Endülüs'ün idaresini yeniden düzenlemek üzere Kurtuba'ya gelen Sultan Ebû Ya'kūb Yûsuf onu görevinden azletti. Ebû Ya'kūb'un İbn Madâ'ya küskünlüğü, kardeşi Yahyâ b. Abdülmü'min'i Bicâye'ye (Baugie) vali olarak tayinine kadar devam etti. Valinin ricası üzerine sultan İbn Madâ'yı Bicâye kadılığına getirdi. Valinin ölümünün ardından Merakeş'e davet edilen İbn Madâ bir süre sonra sultanın yakınları arasına girmeyi başardı. 578'de (1182) kādılkudât tayin edildi. Ebû Ya'kūb Yûsuf'un 580 (1184) yılında

ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr da İbn Madâ'dan bu görevi sürdürmesini istedi. Yeni sultanın 582'de (1186) Tunus'a yaptığı sefere katılan İbn Madâ Kayrevan'da bulundukları sırada hastalandı. Bunun üzerine görevinden azledildiyse de iyileşince tekrar Bicâye kadılığına getirildi. Bir süre sonra yaşlılığı sebebiyle görevinden ayrıldı. İbn Madâ, hayatının son yıllarında Endülüs'e gelen Ebû Yûsuf el-Mansûr'u karşılamak için Endülüs'e gitti (585/1189). Ardından yerleştiği İşbîliye'de kendini tamamen ilme verdi. 27 Cemâziyelâhir 592'de (28 Mayıs 1196) vefat etti ve şehrin Bâbülcevher dışında bulunan kabristanına defnedildi.

Fıkıh, hadis, dil ve kıraat ilimleri yanında tıp ve matematik sahalarında da bilgi sahibi olan İbn Madâ'nın öğrencileri arasında İbn Dihye el-Kelbî, Abdullah b. Süleyman b. Havtullah, Ebü'l-Hasan eş-Şârrî el-Gāfikī, Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn, İbn Zerkūn ve Gālib b. Abdurrahman eş-Şerrât gibi âlimler bulunmaktadır.

İbn Madâ'nın yetiştiği dönemde Kuzey Afrika ve Endülüs'te Mâlikî mezhebi yaygındı. Bu yıllarda Muvahhidler Devleti'nin temellerini atmaya çalışan İbn Tûmert mezhep taassubuna, özellikle Mâlikî mezhebi taraftarlarına karşı bir hareket başlatmış, yıkılan Murâbıtlar Devleti yerine kurulan Muvahhidler Devleti de Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Mâlikîlik taassubuna karşı resmî mezhep olarak Zâhirîliği benimsemişti. Endülüs'te Mâlikî fıkhı tahsil eden İbn Madâ, Mağrib'e geçip Muvahhidler Devleti'nde kadılık görevine tayin edilince Zâhirî mezhebini kabul etti. Dönemin büyük

Zâhirî fakihlerinden biri olan İbn Madâ, Zâhirî mezhebi doğrultusunda yaptığı çalışmalarda nahiv âlimlerinin görüş ve düşünceleriyle de meşgul oldu. Onların Kur'an âyetlerinin zâhirini bir tarafa bırakıp yaptıkları çeşitli yorumlarla hem Allah'ın kelâmını asıl gayesinden uzaklaştırmaya sebep olduklarını, hem de nahiv öğretimini zorlaştırdıklarını, bunun ise Kur'an'ı kendi şahsî görüşleriyle tefsir etmeyi yasaklayan hadislere ters düştüğünü ileri sürdü (Kitâbü'r-Red [nşr. Şevkī Dayf], s. 88, 92-93; a.e. [nşr. M. İbrâhim el-Bennâ], s. 70). Yazdığı üç eserle nahivcilerin dil öğretimi konusundaki görüşlerini eleştirdi.

İbn Madâ'ya göre kelimenin cümle içinde merfû, mansub, mecrur, meczum olmasının sebebi nahivcilerin cümlede var saydıkları fiil, edat vb. âmiller değil konuşanın kendisidir. Konuşan öyle söylediği için kelime merfû, mansub, mecrur veya meczum olmuştur; yani âmil konuşanın kendisidir. Buna bağlı olarak cârmecrur ile zarfa müteallak tayinine, münâdâ, iştigal, tenâzû' ve tahzîr konularında ayrı bir âmil, fiil ve sıfatlarda (şibh-i fiil) fâil zamir takdirine ihtiyaç yoktur. Bütün bunlar takdir ve te'vile gerek kalmadan oldukları gibi kabul edilmelidir. Yine ona göre nahiv kurallarıyla ilgili ikinci ve üçüncü derecedeki soru ve cevaplar ve akıl yürütmeler de gereksizdir. Belli kökten şu vezinde bir kelime nasıl türetilir gibi sorular yersiz ve lüzumsuzdur. Zira böyle sorular dilde bulunmayan birçok kelimenin türetilmesine sebep olacağı için zararlıdır. Daha önce Câhiz, İbn Cinnî ve özellikle İbn Hazm da nahivcilere bazı itirazlar yöneltmişlerse de onların eleştirileri İbn Madâ'nınki kadar kapsamlı ve sistematik değildir. İbn Madâ'nın dil meselelerine bu şekilde yaklaşımında, mensup olduğu Zâhiriyye doktrininin etkisi açıkça görülmektedir. İbn Madâ'nın bu görüşlerine XX. yüzyıla kadar itibar edilmemiş, bu yüzyılın ilk yarısında İbn Madâ'yı örnek alarak Arapça'nın kolaylaştırılması konusunda bazı çalışmalar yapılmış, bu arada İbrâhim Mustafa İḥyâʾü'n-naḥv adıyla bir eser kaleme almıştır. Fakat bunların pek başarılı olduğu söylenemez (Muhammed Ali en-Neccâr, bk. bibl.; M. Abdülhâliḳ Üdayme, bk. bibl.; Ali el-Ammârî, bk. bibl.).

Eserleri. İbn Madâ nahiv, tefsir, kıraat ve hadis âlimleriyle onların metotlarına yönelttiği eleştirileri ihtiva eden bazı eserler kaleme almıştır. 1. Kitâbü'r-Red ʿale'n-nüḥât. Şevkī Dayf (Kahire 1366/1947, 1977, 1982) ve Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1399/1979) tarafından neşredilmiştir.

Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ ed-Düvâlî es-Sarîfî'ye de (ö. 790/1388) aynı adla bir kitap nisbet edilmektedir (Süyûtî, I, 252; Hânsârî, VIII, 100). 2. el-Müşriḳ fî ıṣlâḥi'l-manṭıḳ. İbn Madâ'nın Kitâbü'r-Redd'inde (nşr. Şevkī Dayf, s. 107) sözünü ettiği, nahvin bütün konularını içeren eleştiri ağırlıklı kitabın bu eser olması muhtemeldir. 3. Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿammâ lâ yelîḳu bi'l-beyân. İbn Madâ'nın nahiv, tefsir ve kıraat âlimlerinin Kur'an'la ilgili yöntemlerine itirazlarını içermektedir. Müellifin çağdaşı İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212) bu esere Tenzîhü eʾimmeti'n-naḥv ʿammâ nüsibe ileyhim mine'l-ḫaṭaʾ ve's-sehv adıyla bir reddiye yazmışsa da İbn Madâ onun tenkitlerini önemsemediğini ifade etmiştir (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 359). 4. el-Bernâmec. Hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu kitaplar ve aldığı icâzetlere dairdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Madâ, er-Red ʿale'n-nüḥât (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1366/1947, neşredenin girişi, s. 1-76; a.e. (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1399/1979, neşredenin girişi, s. 3-52; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 91-92; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 202; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1123-1124; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 192; Münzirî, et-Tekmile, I, 254-255; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 109-110 (rakam 234); İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 11; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 208-211; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 252, 323; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 494-495, 839; II, 1693; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1962, III, 96-98; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 512-515; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 357-360; Muâz es-Seretâvî, İbn Maḍâʾ el-Ḳurṭubî ve cühûdühü'n-naḥviyye, Amman 1988, tür.yer.; Şa'bân Avvâd M. el-Ubeydî, en-Naḥvü'l-ʿArabî ve menâhicü't-teʾlîf ve't-taḥlîl, Dımaşk 1989, s. 419-438; Abdülkerîm Muhammed el-Esed, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Riyad 1413/1992, s. 156-159; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1992, I, 270-271; Muhammed Ali en-Neccâr, "İbn Maḍâʾ el-Ḳurṭubî ve reddühû ʿale'n-nüḥât", ME, XIX/1 (1949), s. 233-239; XIX/3 (1949), s. 524-530; XIX/4

(1949), s. 611-616; XIX/6 (1949), s. 898-905; M. Abdülhâliḳ Üdayme, “Ḥavle er-Red ˁale’n-nüḥât”, a.e., XIX/5 (1949), s. 805-810; Ali el-Ammârî, “İbn Maḍâ˒ ve taḥrîrü’n-naḥv”, a.e., XXXI/7 (1960), s. 698-706; Selâhaddin ez-Za‘belâvî, “en-Naḥv ve’n-nüḥât”, MMLADm., LIV/4 (1979), s. 868-870; M. Hâşim Abdüddâim, “et-Taˁlîl ˁinde’n-nüḥât”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ˁilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, III, Mekke 1980, s. 151-157; Faruk Toprak, ”Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mażā˒”, DTCFD, XXXVII (1994), s. 207-212; Kojiro Nakamura, “Ibn Maḍā’s: Criticism of Arabic Grammarians”, Orient, X (1974), s. 89-113; F. de la Granja, “Ibn Maḍā˒”, EI² (İng.), III, 855-856; İnâyetullâh-ı Fâtih-i Nejâd, “İbn Maḍâ˒”, DMBİ, IV, 626-628.

Hulûsi Kılıç

İBN MÂHÂN

(ابن ماهان)

Alî b. Îsâ b. Mâhân (ö. 195/811)

Abbâsî kumandanı ve valisi.

Aslen İranlıdır. Benî Huzâa'nın âzatlısı olan babası Îsâ b. Mâhân, Abbâsîler'in ihtilâl hareketine erken dönemde katılmış ve Merv'deki nakibler arasına girmişti. Oğlu İbn Mâhân'ın adına ise kaynaklarda

ilk defa Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ölümünden sonra yeğeni Îsâ b. Mûsâ'ya biat etmeyişi sebebiyle rastlanır. Mehdî-Billâh döneminde (775-785) muhafız alayının kumandanlığına, 163 (780) yılından itibaren de genç veliaht Hâdî'nin sâhibü'l-haresliğine getirildi ve onun en yakın askerî danışmanı oldu. İbn Mâhân'ın muhafız alayı kumandanlığı Hârûnürreşîd devrinde de (786-809) devam etti. Halife daha sonra onu Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin muhalefetine rağmen Horasan valiliğine getirdi.

İbn Mâhân'ın on yıl kadar süren Horasan valiliği, halka eziyet etmesi ve bilhassa koyduğu ağır vergiler yüzünden isyanlarla geçti. Önce Sîstan'da Hâricî Hamza b. Edrek (Etrek) ayaklandı. 180 (796) yılında İbn Mâhân'ın görevlendirdiği Amraveyh b. Yezîd, 6000 kişilik bir kuvvetle Hamza b. Edrek'e karşı çıktı, çatışmada yenildi ve askerlerinin çoğu öldürüldü. İbn Mâhân, hakkındaki şikâyetler üzerine Hârûnürreşîd tarafından 183'te (799) Bağdat'a çağrıldıysa da yeniden Horasan'daki görevine gönderildi. Bu arada onun Bermekîler'e karşı komplo hazırladığı ve Mûsâ b. Yahyâ'yı Horasanlılar'la mektuplaşarak onları halifeye karşı kışkırtma girişiminde bulunmakla suçladığı, bunun üzerine halifenin Mûsâ'yı hapse attırdığı ve daha sonra da serbest bıraktığı rivayet edilmektedir. İbn Mâhân'ın halifenin yanına gittiği sırada Nesâ'da Ebü'l-Hasîb liderliğinde yeni bir isyan başladı. İbn Mâhân geri döndüğünde Ebü'l-Hasîb'e eman verdi. Fakat Ebü'l-Hasîb ertesi yıl yeniden isyan etti; Nesâ, Ebîverd, Tûs, Serahs ve Nîşâbur'u kontrolü altına almayı başardı; ancak Merv'i kuşatmaktan bir sonuç

alamayınca Serahs'a çekildi. İbn Mâhân 186 (802) yılında Ebü'l-Hasîb'in üzerine yürüdü ve yapılan savaşta onu öldürüp ailesini esir aldı.

189'da (805) Horasan ileri gelenlerinin İbn Mâhân'ın kendilerine kötü muamelede bulunduğu, haksız yere mallarını ellerinden aldığı hususunda şikâyette bulunmaları üzerine Hârûnürreşîd eyalette işlerin nasıl gittiğini bizzat görmek için Horasan'a doğru yola çıktı. Rey'de halifeyi karşılayan İbn Mâhân ona hakkındaki ihbarların doğru olmadığını anlatarak görevinde kalmayı başardı. 190'da (806) İbn Mâhân'ın sert siyasetinin de etkisiyle Râfi' b. Leys Semerkant'ta ayaklandı. Dihkanlar tarafından önemli ölçüde desteklenen isyanın bastırılamaması üzerine durumun kötüye gittiğini gören halife İbn Mâhân'ı görevinden alarak yerine Herseme b. A'yen'i tayin etti. Bu sırada Râfi' b. Leys Mâverâünnehir'in tamamına hâkim olmuş ve çok güçlenmişti. İsyanın son derece tehlikeli bir duruma geldiğini gören Hârûnürreşîd, yanına oğullarından Me'mûn ve Sâlih'i alarak ordusunun başında Horasan'a hareket etti; Emîn'i işlerin idaresi için Bağdat'ta bırakmıştı (192/808). Tûs'a ulaşan Hârûnürreşîd Me'mûn'u Merv'e gönderdi; fakat arkasından rahatsızlanarak burada öldü (193/809).

İbn Mâhân, Emîn ile Me'mûn arasında başlayan hilâfet mücadelesinde Emîn'in yanında yer aldı ve Me'mûn'un veliahtlıktan azledilmesi hususunda etkili oldu. Halife Emîn 195 (811) yılında onu el-Cibâl, Hemedan, İsfahan ve Kum valiliğine getirerek Me'mûn'un, Tâhir b. Hüseyin kumandasında gönderdiği 4000 kişilik kuvvete karşı hazırladığı 40.000 kişilik orduya kumandan tayin etti. Fakat askerlerine mal dağıtılan, silâh ve techizat bakımından daha mükemmelinin, sayı bakımından daha kalabalığının görülmediği rivayet edilen bu ordu, Rey yakınlarında karşılaştığı Tâhir b. Hüseyin'in çok iyi savaşan disiplinli küçük ordusu tarafından bozguna uğratıldı ve büyük bir kısmı imha edildi; öldürülenler arasında İbn Mâhân da vardı (Şâban 195/Mayıs 811). Tâhir b. Hüseyin, İbn Mâhân'ın kesik başını vezir Fazl b. Sehl'e gönderdi (İbnü't-Tıktakā, s. 214).

İbn Mâhân'ın oğlu, Suriye birlikleri kumandanı Hüseyin b. Ali kısa bir müddet sonra isyan ederek Halife Emîn'i hapsetmişse de sâdık adamlarının çabalarıyla hapisten kurtulan ve tekrar halife ilân edilen Emîn tarafından

öldürülmüştür (Receb 196 / Nisan 812).

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 390-391, 396-397; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ͗ ve’l-küttâb, bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 398-400; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki’l-arż ve’l-enbiyâ ͗, Beyrut 1961, s. 170-171; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 34, 75, 103, 150-151, 163-166, 174, 177, 184, 191, 195, 203-205, 215, 227-230, 233, 235, 239-246, 256; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 213-214; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 340; II, 517-518, 522; IV, 39, 42, 76-77; D. Sourdel, Le vizirat ͑ abbāside, Damas 1959, I, 120, 152, 162, 192, 200-201, 219; II, 653; a.mlf., “Ibn Māhān”, EI² (İng.), III, 859; Ziriklî, el-A ͑ lâm, V, 133; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1986, s. 79, 96, 97, 104-105, 121, 122, 124, 130, 139, 152, 176, 181-183, 186-187; ayrıca bk. İndeks; Fikret Işıltan, “Tâhir b. Hüseyin”, İA, XI, 632; Ch. Pellat, “ ͑ Alī b. ͑ Isā”, EIr., I, 852.

Nahide Bozkurt

İBN MAHLED, Ebû Muhammed

(أبو محمد ابن مخلد)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Mahled b. el-Cerrâh (ö. 267/880-81)

Abbâsî veziri.

209'da (824) Bağdat'ın güneyinde Dicle kenarındaki Deyrükunnâ'da doğdu. Benî Cerrâh kabilesine mensup hıristiyan bir ailenin çocuğudur. İbn Mahled ihtidâ ettikten sonra Abbâsî divan teşkilâtına girdi. Halife Mütevekkil-Alellâh devrinde (847-861) kâtip olarak bir süre hizmette bulundu. İbrâhim b. Abbas b. Muhammed es-Sûlî vefat edince Dîvânü'd-dıyâ'ın başkanlığına getirildi (243/857-58).

251 (865) yılında meydana gelen karışıklıklarda Ahmed b. İsrâil ile birlikte Vezir Ubeydullah b. Yahyâ'yı destekleyen İbn Mahled, 255'te (869) Halife Mu'tez-Billâh'ın annesi Kabîha'nın kâtibi olarak sarayda önemli bir mevkiye yükseldi. Aynı yıl Sâlih b. Vasîf, Bayık Beg ve Mûsâ b. Boğa el-Kebîr'in başlattığı isyan sonunda Mu'tez tahttan indirildi. İbn Mahled de Ahmed b. İsrâil ve Îsâ b. İbrâhim ile birlikte hapse atıldı ve malları müsâdere edildi. Müstaîn-Billâh halife olunca İbn Mahled'i kendisine vekâleten Mu'tez ve Müeyyed'in mallarını satın almakla görevlendirdi (258/872).

Mu'temid-Alellâh halife olduğu zaman daha önce vezirlikten azledilen Ubeydullah b. Yahyâ'yı yeniden vezir tayin etti. Ubeydullah ölünce yerine İbn Mahled getirildi (263/877). Aynı zamanda Halife Mu'temid'in kardeşi ve Abbâsî hânedanının güçlü siması Muvaffak-Billâh'ın sır kâtibi olan İbn Mahled, Mûsâ b. Boğa Sâmerrâ'ya gelince Halife Mu'temid'den izin alarak Bağdat'a kaçtı. Mûsâ'nın isteği üzerine halife onun yerine Süleyman b. Vehb'i vezir tayin etti. Süleyman, Mûsâ b. Boğa'dan aldığı destekle Bağdat'a giderek İbn Mahled'i hapsetti. Ancak Mûsâ b. Boğa'nın ölümü üzerine Süleyman b. Vehb'in gücü zayıflayınca İbn Mahled'den aldığı toprakları iade etti. Bir süre sonra Halife Mu'temid-Alellah Süleyman'ı

vezâretten azledip oğlu Ubeydullah ile birlikte hapse attı. Bu arada İbn Mahled ikinci defa vezir tayin edildi (Zilkade 264 / Temmuz 878). Bu olay halife ile Muvaffak-Billâh'ın arasının iyice açılmasına sebep oldu, ancak iplerin kopma noktasına geldiği bir sırada anlaşma sağlandı. Muvaffak-Billâh'ın müdahalesiyle İbn Mahled azledildi (265/879) ve İsmâil b. Bülbül vezirliğe getirildi.

Fakat kumandanlar Mu'temid'den İbn Mahled'i tekrar vezir tayin etmesini isteyince üçüncü defa vezir oldu. Bunun üzerine Muvaffak askerleri ona karşı kışkırttı. İbn Mahled yakalanıp Enbâr'a, oradan Mısır'a Ahmed b. Tolun'un yanına gönderildi. Başlangıçta İbn Mahled'i iyi karşılayan Ahmed b. Tolun daha sonra onu Muvaffak'la gizlice haberleşmekle itham ederek hapsetti. İbn Mahled hapiste çok kötü bir durumda öldü (Safedî, XII, 267-268). Antakya'ya sürüldüğü ve 269'da (882-83) orada öldüğü de rivayet edilir. İbn Mahled'in, devrindeki hiç kimseyle mukayese edilemeyecek kadar vasıflı bir insan olduğu ve ondan daha bilgili kimsenin bulunmadığı kaydedilmektedir. Başta Buhtürî olmak üzere birçok şair onun hakkında methiyeler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 492, 504-505; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), XI, 55-57, 59, 83, 84, 160, 246, 251; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 199; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 51, 65; a.mlf., el-Vüzerâʾ, Beyrut 1990, s. 44, 154; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 83, 88, 119, 161, 201, 310, 316; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 251, 252, 254; Safedî, el-Vâfî, XII, 267-269; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, s. 357; a.mlf., "Ibn Ma<u>kh</u>lad", EI² (İng.), III, 859; a.mlf., "Dayr Ḳunnā", a.e., II, 197; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 223; K. V. Zetterstéen, "İbn Mahled", İA, V/2, s. 766; Abdülemîr Selîm, "İbn Maḫled", DMBİ, IV, 590-591.

Osman Çetin

İBN MAHLED, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن مخلد)

Ebü'l-Kāsım Süleymân b. el-Hasen b. Mahled b. el-Cerrâh el-Bağdâdî (ö. 332/944)

Abbâsî veziri.

261'de (874-75) Deyrükunnâ'da doğdu. Benî Cerrâh'a mensup hıristiyan bir ailenin çocuğudur. Babası Ebû Muhammed Hasan b. Mahled ihtidâ ederek Abbâsîler'in hizmetine girmiş, vezirlik makamına kadar yükselmiştir. Ebü'l-Kāsım İbn Mahled de önce divana intisap ederek idarî tecrübesini arttırdı. 301-311 (913-924) yılları arasında Dîvânü'r-resâil'in başında bulundu. Kumandanların nüfuzunun iyice arttığı, devlet adamlarının iktidar mücadelesinin hilâfeti yıprattığı bu dönemde Vezir İbnü'l-Furât'ın tarafını tuttu. Ancak onu Halife Muktedir-Billâh'a şikâyet etmek istemesi ve şikâyet dilekçesinin vezirin eline geçmesi aralarının açılmasına sebep oldu. Vezir İbnü'l-Furât, İbn Mahled'i bir süre Bağdat'tan uzaklaştırmak için kendisine vekil tayin ederek Vâsıt'a gönderdi.

İyi yetişmiş bir kâtip olan ve İbnü'l-Furât, İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ, Hâmid b. Abbas, Ahmed el-Hasîbî gibi Abbâsî vezirlerinin yanında çalışan İbn Mahled çeşitli devlet kademelerinde tecrübe kazanmıştı. Daha 306'da (918-19) vezir adayı olarak görülüyordu. 15 Cemâziyelevvel 318'de (15 Haziran 930) Halife Muktedir-Billâh, İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ'nın tavsiyesiyle İbn Mukle'yi vezirlikten azledip yerine onu tayin etti. Dîvân-ı Mezâlim'in tek sorumlusu da o idi. Fakat halife diğer divanların başına Ali b. Îsâ'yı getirdi, ayrıca ona her konuda İbn Mahled'e yardımcı olmasını emretti. İbn Mahled, Ali b. Îsâ'nın muvafakati olmadan hiç kimseyi tayin veya azletmeyecek ve hiçbir tasarrufta bulunmayacaktı. İbn Mukle'nin azledilmesinin esas sebebi, halife ile açık bir muhalefete girişen Mûnis'e meyletmesi ve nüfuzunun iyice artmasıydı. Buna rağmen İbn Mahled'in tayininde de Mûnis'in etkisi oldu. Malî sıkıntıların çözümünde gösterdiği başarısızlık ve halkın nefretine sebep olan uygulamaları yüzünden ertesi yıl azledilen (28 Receb 319 / 16

Ağustos 931) İbn Mahled, Halife Râdî-Billâh devrinde ikinci defa vezâret makamına getirildi (11 Şevval 324 / 1 Eylül 936). Devlet gelirlerinin azalması halefi Ebû Ca‘fer el-Kerhî’nin azil sebebi olarak gösterilmişse de İbn Mahled’in durumu ve imkânları ondan farklı değildi.

İbn Mahled, İbn Râiḳ’ın emîrü’l-ümerâ tayin edilmesi ve yönetime hâkim olmasının ardından on ay üç gün görev yaptıktan sonra vezirlikten çekildi (Zehebî, XV, 327). 326’da (938) isyan eden Ebû Abdullah el-Berîdî Bağdat’a girerek vezir oldu (327/939). Ertesi yıl Türk asıllı bir kumandan olan Beckem emîrü’l-ümerâlık makamını ele geçirince Berîdî azledilerek yerine İbn Mahled vezir tayin edildi. Bu dönemde iktidar tamamen Beckem ve kâtibi Ebû Abdullah el-Kûfî’nin eline geçti.

Halife Râzî-Billâh ölünce (329/940) Vâsıt’ta bulunan Beckem ve Ebû Abdullah el-Kûfî Bağdat’a bir mektup göndererek kadılar, Hz. Ali evlâdı, Abbasoğulları ileri gelenleri ve eşrafın toplanarak uygun birini halife seçmelerini istediler. İstişare sonunda İbrâhim b. Muktedir, Müttakī-Lillâh lakabı ile 20 Receb 329’da (20 Nisan 941) halife ilân edildi. Yeni halife İbn Mahled’i vezir olarak yerinde bıraktı, ancak bu sözde bir vezirlikti, çünkü idarede hiçbir etkisi kalmamıştı. Dört ay sonra görevden alınan İbn Mahled Receb 332’de (Mart 944) vefat etti (İbnü’l-Cevzî, VI, 338). Kaynaklarda onun divan teşkilâtını ve devlet idaresini çok iyi bildiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 323, 340; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), s. 44, 68, 99, 130-138; Sâbî, Rusûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 38; a.mlf., el-Vüzerâʾ, Beyrut 1990, s. 48, 55, 123; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi’t-Ṭaberî (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1982, s. 246, 265, 304, 321, 322, 343; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 338; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 19, 20, 218, 224, 225, 312, 318, 319; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 281-284; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 327-328; Safedî, el-Vâfî, XV, 362-363; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, s. 456-460; a.mlf., “Ibn

Makhlad”, EI^{2} (İng.), III, 859; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 375, 376; K.V. Zetterstéen, “İbn Mahled”, İA, V/2, s. 766-767; Abdülemîr Selîm, “İbn Maḫled”, DMBİ, IV, 591.

Osman Çetin

İBN MAHLED, Sâid

(صاعد بن مخلد)

Ebû Ahmed Ebü'l-Alâ Zü'l-vizâreteyn Sâid b. Mahled (ö. 276/889)

Abbâsî veziri.

Muhtemelen Medâin yakınlarındaki Keskerli bir Nestûrî ailesine mensup olup Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Muvaffak'ın hizmetinde iken ihtidâ etti. Babasının adından dolayı Vezir Ebû Muhammed İbn Mahled'in (ö. 267/880-81) kardeşi olduğu ileri sürülürse de bu konuda kesin bilgi yoktur. Mu'temid'in hilâfetinin ilk yıllarında hilâfet nâibi tayin ettiği kardeşi Muvaffak otoritesi ve savaş meydanlarındaki cesaretiyle temayüz etmişti. 265'te (878) Muvaffak'ın kâtipliğine tayin edilen İbn Mahled resmen vezir olmasa da bir vezir gibi hareket etti. Bazı isyanların bastırılmasında Muvaffak'ın yanında yer aldı. 266 (879-80) yılında Mu'temid tarafından vezir tayin edildi (Zehebî, XIII, 327). Basra civarında ortaya çıkan Zenc isyanında ve Sicistan'da Saffârîler'in hâkimiyeti ele geçirdikleri sırada bazı askerî görevler üstlendi.

269'da (882-83) Halife Mu'temid ile Muvaffak'ın arası açılınca halife yanına Nîzek, Ahmed b. Hâkān, Hotarmış gibi kumandanları da alarak daha önce anlaştığı Ahmed b. Tolun ile buluşmak üzere Mısır'a doğru yola çıktı. Halife ve adamları Küheyl denilen yerde konakladıkları sırada İbn Mahled, Musul Valisi İshak b. Kundacık'a

mektup yazarak Mu'temid'in kumandanlarını yakalattı ve hapsettirdi. Bu başarısından dolayı Muvaffak tarafından vezirliğe getirilen İbn Mahled'e "Ebü'l-Alâ" künyesi ve "Zü'l-vizâreteyn" lakabı verildi. Bu lakabın ona hem Halife Mu'temid'in hem de nâibi Muvaffak'ın veziri olmasından (Sâbî, s. 130) veya askerî ve idarî kabiliyete sahip olmasından (Shaban, s. 113) dolayı verildiği ileri sürülmektedir. Bu dönemde Irak'ta basılan paralar üzerinde halife ve nâibi ile birlikte İbn Mahled'in adının görülmesi onun itibarının çok yüksek olduğunun bir delilidir.

İbn Mahled, 270 (883-84) yılında Muvaffak’ın oğlu tarafından desteklenen bir ayaklanma sırasında maaşlarının ödenmesini isteyen âsilerin üzerine özel muhafızlarını göndererek isyanı bastırdı. Şâban 271’de (Ocak-Şubat 885) Muvaffak onu Amr b. Leys ile savaşmak üzere Vâsıt’taki karargâhından Fars’a gönderdi. Receb 272’de (Aralık 885) bu seferden dönen İbn Mahled’i karşılamak için kumandanlarını Vâsıt’a yollayarak ona verdiği değeri göstermek isteyen Muvaffak, âni bir kararla birkaç gün sonra onu ve yakınlarını Vâsıt’ta tutuklattı ve mallarını müsâdere ettirdi. Yapılan sayımda köle, eşya, elbise, silâh gibi mallarının 300.000, arazi ve diğer akarlarından elde ettiği gelirin 1.300.000 dinar tuttuğu rivayet edilmektedir. İbn Mahled’in iki oğlu Ebû Îsâ ve Ebû Sâlih Bağdat’ta, kardeşi Abdûn Sâmerrâ’da yakalanarak aynı muameleye tâbi tutuldu. İbn Mahled Safer 276’da (Haziran 889) hapiste öldü. Evinde gözaltında tutulduğu, 275 (888-89) yılından sonra hapishaneden çıkarılarak Dicle kenarında bir eve nakledildiğine dair rivayetler de vardır.

İbn Mahled’in bu âni düşüşüne, hazineye para temin etmek hususunda Muvaffak ile aralarında ortaya çıkan ihtilâfın sebep olduğu ileri sürülmektedir. Daha önemli görülen diğer sebep ise hıristiyan olan kardeşi Abdûn’la ilgilidir. Taberî, 271 (884-85) yılı olaylarından bahsederken, bu yıl Bağdat halkının Îsâ Kanalı yakınlarında bulunan eski bir manastırı yağmalayıp tahrip ettiğini, halkın ancak güvenlik güçlerinin müdahalesiyle oradan uzaklaştırılabildiğini anlatır ve manastırın daha sonra Abdûn b. Mahled tarafından onarıldığını ilâve eder. Muhtemelen onun devrinde hıristiyanlara bazı haklar ve imtiyazlar verilmesi söz konusu olmuştu. İbn Mahled ile kardeşinin de aynı âkıbete uğraması bu Nestûrî aileye karşı duyulan reaksiyonu göstermektedir. Kaynaklarda İbn Mahled’in cesareti, ciddi davranışları yanında kibrinden, ayrıca ibadet ve sadaka vermeye düşkünlüğünden söz edilmektedir (İbnü’l-Cevzî, V, 101).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IX, 544, 585, 620, 622, 628, 649, 650, 665, 667; X, 7, 8, 10, 22, 39, 40; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 209; Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ẖilâfe, s. 130; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 101; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 327, 393, 411, 414, 417, 419; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 80; IV, 344; VI, 104; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 327; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 272; Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, I, 244-245; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, s. 315-326; a.mlf., “Ibn Ma<u>kh</u>lad”, EI² (İng.), III, 859; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, s. 95, 113; K. V. Zetterstéen, “İbn Mahled”, İA, V/2, s. 766; H. Kennedy, “al-Muʿtamid ʿAlā’l-lah”, EI² (İng.), VII, 765-766; a.mlf., “al-Muwaffaḳ”, a.e., VII, 801; Abdülemîr Selîm, “İbn Maẖled”, DMBİ, IV, 592-593.

Osman Çetin

İBN MAHLED el-ATTÂR

(ابن مخلد العطّار)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahled b. Hafs ed-Dûrî (ö. 331/943)

Hadis âlimi.

Ramazan 233'te (Nisan 848) muhtemelen Bağdat'ın doğusundaki Dûr mahallesinde doğdu. Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile'de (II, 74) bu tarihin 283 (896) olarak gösterilmesi bir baskı hatası olmalıdır. İbn Kesîr künyesini Ebû Ömer, dedesinin adını Ca'fer olarak zikretmiştir. Attâr (güzel koku satıcısı) lakabıyla anılmasının sebebine dair bilgi yoktur. Hadis hocaları arasında Müslim, Hanbel b. İshak, Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Zübeyr b. Bekkâr ve Za'ferânî gibi âlimler bulunmakta; İbnü'l-Ciâbî, Âcurrî, İbn Şâhin, Dârekutnî, İbn Batta, İbn Cümey' el-Gassânî, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, İbn Ebû Hayseme, İbn Hâleveyh ve Ebü'l-Hasan İbnü'l-Furât kendisinden rivayette bulunanlar içinde yer almaktadır. Geniş ilmî birikimi ve rivayetinin çokluğu ile tanınan, Dârekutnî'nin "sika me'mun", İbn Hacer el-Askalânî'nin "sika sika, sika meşhur" lafızlarıyla nitelendirdiği İbn Mahled 6 Cemâziyelâhir 331'de (15 Şubat 943) Bağdat'ta vefat etti. el-Bidâye'de onun yetmiş yedi yıl yaşadığının kaydedilmesi bir istinsah veya baskı hatası olmalıdır.

Eserleri. 1. Aḫbârü'ṣ-ṣıbyân. Çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi, anne babanın çocuklara karşı sorumluluklarıyla ilgili hadis ve rivayetlerin bir araya getirildiği eser Abdullah Kennûn tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Eḥâdîs̱ühû mimmâ inteḳāhü'l-Ḥabbâl ʿaleyh (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 105, vr. 75-92). 3. el-Emâlî. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 51, vr. 97-102). Müellifin bir hadis meclisinde imlâ ettiği rivayetleri de aynı kütüphanede yer almaktadır (Mecmû', nr. 70, vr. 28-31). 4. Fevâʾid maʿa fevâʾidi'n-Neccâd ve Ḳaṣîdeti İbn Ebî Dâvûd fi's-sünne (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 248, vr. 1-8). 5. el-Cüzʾ fîhi min ḥadîs̱i Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. Maḫled b. Ḥafṣ el-ʿAṭṭâr ed-Dûrî ʿan şüyûḫih. Farklı konularda seksen yedi hadisten

meydana gelen, Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 546/14, vr. 103a-107a) ve Köprülü (nr. 1584, vr. 95a-102b) kütüphaneleriyle Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 91/4, vr. 36a-44a) nüshaları bulunan bu cüz üzerinde İhsan Özkes yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Mâ ravâhü'l-ekâbir ʿani'l-İmâm Mâlik (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 98/17, vr. 202a-209b). 7. Ḥadîs̱ü İbni's-Semmân ve Caʿfer b. Muḥammed b. Naṣr (Nuṣayr) el-H̱uldî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 348, vr. 174-185). Kaynaklarda İbn Mahled'in ayrıca Eczâʾ fi'l-ḥadîs̱, Müsned fi'l-ḥadîs̱

(Kitâbü'l-Müsned, el-Müsnedü'l-kebîr), Kitâbü'l-Âdâb ve Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mahled el-Attâr, Aẖbârü'ṣ-ṣıġār (nşr. Abdullah Kennûn, el-Aḳademiyye, III, Rabat 1986 içinde), s. 113-146; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 233; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut 1966, I, 181; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, III, 310-311; İbn Ebû Yaʻlâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 73-74; Semʻânî, el-Ensâb, V, 142-143, 356-358; VIII, 474; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 334; İbnü'l-Müstevfî, Târîẖu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 130; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 256-257; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 828; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 207; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, Beyrut 1970, II, 310; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 374; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 344-345; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 27; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 331; Hediyyetü'l-ʿârifîn, VI, 36; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 9-10; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 746; Sezgin, GAS, I, 181; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 90; Elbânî, Maẖṭûṭât, s. 109; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü Maẖṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1987, II, 242; İhsan Özkes, Muhammed b. Mahled ve Hadis Cüzü (yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Refîî, "İbn Maẖled", DMBİ, IV, 592.

İhsan Özkes

İBN MAÎN

(bk. YAHYÂ b. MAÎN).

İBN MÂKÛLÂ

(ابن ماكولا)

Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî (ö. 475/1082'den sonra)

Muhaddis ve biyografi yazarı.

Aslen Cerbâzkānîli olup 5 Şâban 421'de (8 Ağustos 1030) Bağdat yakınlarındaki Ukberâ'da dünyaya geldi. Doğum tarihi 402 (1011), 420, 422 ve 429 (1038) olarak da zikredilmiştir. Cerbâzkānî ve Bağdâdî nisbeleriyle de anılır. Mâkûlâ vezirler, kadılar yetiştiren Bağdatlı seçkin bir ailenin ismidir. Babası Büveyhîler'den Celâlüddevle'nin vezirliğini yapmış, daha sonra hapsedilmiş ve hapiste ölmüştür. Amcası Hasan b. Ali ile babasının yeğeni Ebû Saîd İbn Mâkûlâ da aynı görevi yapmış, diğer bir amcası Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali Bağdat'ta Şâfiî kādılkudâtı olmuştur. Kendisinin "Sa'dülmelik" ve "Emîr" lakaplarıyla anılmasının sebebi, Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından muhtemelen Horasan ve Semerkant'a elçi olarak gönderilirken bu unvanlarla taltif edilmesidir.

On yaşından itibaren tanınmış hocalardan özel eğitim gören İbn Mâkûlâ yirmi yaşına kadar Kur'an, Arapça, edebiyat, hesap ve hadis dersleri aldı (el-İkmâl, neşredenin girişi, I, 24). Daha sonra tahsilini ilerletmek için Horasan, Mâverâünnehir, el-Cezîre, Dımaşk ve Mısır'a gitti. Akranları arasında hadis bilgisiyle tanındı. Hadis râvilerini ve nahiv ilmini iyi bilmesiyle, ayrıca yazdığı şiirlerle şöhret kazandı. 462'de (1070) Bağdat'a döndü. İbn Mâkûlâ'nın hocaları arasında Hatîb el-Bağdâdî, Büşrâ b. Mesîs el-Fâtinî er-Rûmî, Ahmed b. Muhammed el-Atîkī ve Kādî Ebü't-Tayyib etTaberî gibi isimler bulunmakta, şeyhi Hatîb el-Bağdâdî, fakih Nasr b. İbrâhim el-Makdisî, Şücâ' b. Fâris ez-Zühlî ve Muhammed b. Tarhân et-Türkî ondan faydalananlar arasında yer almaktadır. Devrin Abbâsî halifesi Muktedî-Biemrillâh onu, Semerkant ve Buhara Meliki Tamgan Han'a kendisine biat etmesini sağlamak üzere elçi gönderdi. Bu görevle Horasan'a birkaç defa gittiği kaydedilmektedir.

İbn Mâkûlâ, doğuya yaptığı son seyahatte Cürcân'da veya Ahvaz'da yahut Kirman'da yanındaki Türk asıllı köleleri tarafından öldürülmüş ve malları gasbedilmiştir. Ölüm tarihi ve yeri hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Güvenilir kabul edilen rivayete göre 475 (1082) yılı başlarında Bağdat'tan ayrılmış ve daha sonra öldürülmüştür. Ölüm tarihi çeşitli kaynaklarda 479 (1086), 486 ve 487 olarak da zikredilmiştir.

İbn Mâkûlâ hadis hâfızı ve ricâl âlimi, rivayetlerine güvenilir bir kişi, gramer bilgisi kuvvetli bir şairdi. Hatîb el-Bağdâdî'den sonra "ikinci Hatîb" diye meşhur oldu. Hâfız Ebû Nasr el-Humeydî, Hatîb el-Bağdâdî'ye bir şey sorduğu zaman titizliği sebebiyle kitaba bakarak cevap verdiğini, İbn Mâkûlâ'ya bir şey sorduğunda ise onun kitaptan okur gibi ezberinden açıklamalar yaptığını söylemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, el-Müʾtenif fî tekmileti'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif adlı eserini tenkit etmek üzere İbn Mâkûlâ'nın bir kitap yazdığını öğrenince ona bunun doğru olup olmadığını sormuş, İbn Mâkûlâ da muhtemelen hocasını üzmemek için böyle bir çalışma yapmadığını söylemiş, Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm adlı bu çalışmasını hocasının vefatından sonra ortaya çıkarmıştır.

Eserleri. 1. el-İkmâl* fî refʿi'l-irtiyâb ʿani'l-müʾtelif ve'l-muḫtelif mine'l-esmâʾ ve'l-künâ ve'l-ensâb. Güvenilir kaynaklardan sayılan eser Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî

(I-VI, Haydarâbâd 1962-1967) ve Nâyif Abbas (VII. cilt, Beyrut 1976) tarafından yayımlanmıştır. 2. Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm ʿalâ ẕevi'l-maʿrife ve üli'l-efhâm (Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm ʿalâ ẕevi't-temennî ve'l-aḥlâm [aʿlâm]). el-İkmâl'in ve Hatîb el-Bağdâdî'nin aynı konudaki eserinin müphem yönlerinin açıklanması ve eksik taraflarının tamamlanması amacıyla kaleme alınan eseri Seyyid Kisrevî Hasan neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). Tekmiletü'l-İkmâl adıyla zikredilen eser de (Ziriklî, V, 30) muhtemelen bu kitaptır. İbn Mâkûlâ'nın ayrıca Müfâḫaratü'l-ḳalem ve's-seyf ve'd-dînâr (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1758), Kitâbü'l-Vüzerâʾ (el-İkmâl, I, 549; Safedî, XXII, 280) ve Kitâb fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 693) adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1381/1962, I, 549, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 18-48; a.mlf., Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm ʿalâ ẕevi'l-maʿrife ve üli'l-efhâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 25-35; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLIII, 263-265; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 102-111; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 128, 227; İbnü'n-Neccâr, el-Müstefâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1986, s. 354-357; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 79; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 305-306; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 393-397; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1201-1207; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 569-578; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 250; a.mlf., el-ʿİber, II, 355; Safedî, el-Vâfî, XXII, 280-282; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 110-112; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 123-124, 145-146; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 115-116; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1637, 1758; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 381; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 693; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 602; GAL (Ar.), VI, 176-178; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 257; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 116, 211-212; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 201, 246; V, 30; Manuela Marin, "Biografias de Andalusies en la obra de Ibn Mākūlā", Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica (1980), Madrid 1985, s. 353-364; Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988, s. 99; K. V. Zetterstéen, "İbn Mâkûlâ", İA, V/2, s. 767; J. C. Vadet, "Ibn Mākūlā", EI² (İng.), III, 860-861.

Nuri Topaloğlu

İBN MÂLİK el-HAMMÂDÎ

(ابن مالك الحمّادي)

(470/1077 [?])

Yemen İsmâilîliği’ne dair Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye adlı eserin müellifi

(bk. KEŞFÜ ESRÂRİ’l-BÂTINİYYE).

İBN MÂLİK et-TÂÎ

(ابن مالك الطائي)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274)

el-Elfiyye adlı eseriyle tanınan gramer, sözlük ve kıraat âlimi.

600'de (1204) Kurtuba (Cordoba) civarındaki Ceyyân'da (Jean) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak 598 (1202), 601 (1205) ve 602 (1206) yılları da verilmektedir. İspanya'nın fethinden sonra Kurtuba, İşbîliye (Sevilla) ve Mürsiye (Murcia) bölgelerine yerleşen Tay kabilesine mensup olduğu için Tâî nisbesiyle anılır. İbn Mâlik Ceyyân'da Sâbit b. Hıyâr, Ebû Rezîn el-Külâî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Nüvvâr ve Muhammed el-Merşânî gibi âlimlerden dil ve kıraat dersleri aldı. Bir süre Ebû Ali Şelevbîn'in dil derslerini dinledi. Endülüs'teki siyasî istikrarsızlık ve sosyal çalkantılar sebebiyle otuz yaşlarında Kuzey Afrika'ya göç eden İbn Mâlik daha sonra hacca gitti. Dönüşte Dımaşk'a uğradı ve burada muhaddis Ebü'l-Hasan Alemüddin es-Sehâvî, Ebü'l-Fazl Mükerrem ve Ebû Sâdık Hasan b. Sabbâh'ın derslerine katıldı. Bu sırada Dımaşk'ta bulunan dil âlimi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'den de istifade etti. Ardından gittiği Halep'te Ebü'l-Bekā İbn Yaîş ile öğrencisi İbn Amrûn'un derslerinde bulundu.

İbn Mâlik, öğrenimini tamamladıktan sonra Halep'te Sultâniyye ve Âdiliyye medreselerinde dil ve kıraat dersleri verdi. Bu dersleri gittiği Hama'da da sürdürdü. Bir müddet sonra Dımaşk'a dönerek buraya yerleşti. Endülüs'ten gelen âlimler gibi Mâlikî iken Şâfiî mezhebine geçen İbn Mâlik, hayatının sonuna kadar dil ve kıraat dersleri vermeye ve eser yazmaya devam etti. Birçok eserini şerheden ve İbnü'n-Nâzım diye tanınan oğlu Bedreddin Muhammed ile Bedreddin İbn Cemâa, fıkıh âlimi Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî, hadis âlimi Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Yûnînî ve şair Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs öğrencileri arasında zikredilebilir. 12 Şâban 672'de (21 Şubat 1274) Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn dağının

eteklerindeki mezarlığa defnedildi. Öğrencisi Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs el-Halebî ile Şerefeddin el-Hasnî onun hakkında mersiyeler kaleme almışlardır (Süyûtî, I, 134-137).

Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmak hususunda büyük gayret sarfeden İbn Mâlik şöhreti Sîbeveyhi'yi aşmış büyük bir dil âlimidir. Arap dili ve grameri yanında lugat ve kıraat ilminde de otorite sayılırdı. Gramer ve lugata dair meselelerde zikrettiği örnek beyitler âlimlerin takdirini kazanmıştır. Gramer meselelerinde Kur'an'dan sonra hadisleri ilk defa yoğun ve sistemli bir şekilde örnek olarak kullanması Arap gramerinde yeni bir çığırın açılmasına vesile olmuştur (Tâhâ Muhsin, XXXV/1 [1984], s. 236-237). İbn Mâlik'ten önce gramer kuralları anlatılırken Kur'an'dan ve 150 (767) yılından önce yazılan şiirlerden örnek veriliyor, hadisler örnek olarak kullanılmıyordu. Öte yandan İbn Mâlik, karmaşık gramer meselelerini sade bir dille anlatarak Arap gramerinin öğretiminde büyük kolaylık sağlamıştır. Aynı zamanda şair olan İbn Mâlik, gramer ve lugata dair çok sayıda didaktik manzume kaleme almıştır. Basra ve Kûfe dil mekteplerinden etkilenmekle birlikte bunlara bağlı kalmamış, zaman zaman birine veya her ikisine muhalefet ettiği gibi bazan iki mektebin görüşlerini uzlaştırmış, bazan her ikisinde de olmayan görüşler ileri sürmüştür.

Eserleri. A) Gramer. 1. Teshîlü'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-Maḳāṣıd. Müellifin el-Fevâʾid ve el-Maḳāṣıd adlı eserlerinin sade bir dille genişletilmiş şeklidir (nşr. M. Kâmil Berekât, Kahire 1387/1967). Eser üzerine başta müellifin şerhi olmak üzere otuz kadar şerh yazılmıştır. Bunların en meşhuru İbn Akīl'in el-Müsâʿid ʿalâ Teshîli'l-Fevâʾid'idir (nşr. M. Kâmil Berekât, I-II, Mekke 1980). Abdülfettâh Ebü'l-Fütûh İbrâhim, el-Mesâʾilü'l-ḫilâfiyye ve ʿalâḳatühâ bi'l-lehecâti'l-ʿArabiyye fî Kitâbi't-Teshîl li'bn Mâlik adlı kitabında (Kahire 1990) eserdeki ihtilâflı meselelerin Arap lehçeleriyle ilgisini incelemiştir. 2. Şerḥu't-Teshîl. Bir önceki eserin şerhidir (nşr. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn, I-IV, Kahire 1410/1990). 3. el-Kâfiyetü'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı eserlerinden etkilenerek kaleme alınmış 2757 (veya 2790) beyitlik bir urcûzedir (Kahire 1332/1914). 4. Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye (el-Vâfiye fî şerḥi'l-Kâfiye) (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, I-V, Mekke 1402/1982). 5. el-Elfiyye* (el-Ḫulâṣatü'l-elfiyye, el-Ḫulâṣa). el-Kâfiyetü'ş-Şâfiye'nin özetidir. İbn Mu'tî'nin ed-Dürretü'l-elfiyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye adlı

eserinden esinlenilerek nazmedilen eser Silvestre de Sacy tarafından Fransızca'ya çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmış (Paris-London 1833),

Enrico Vitto tarafından İtalyanca'ya çevrilip şerhedilmiştir (Beyrut 1898). el-Elfiyye'nin çok sayıda neşri (Bulak 1251, 1306; Tahran 1288; Kahire 1290; Beyrut 1888) ve elliye yakın şerhi mevcuttur. 6. Lâmiyyetü'l-efʿâl (el-Miftâḥ fî ebniyeti'l-efʿâl). el-Elfiyye'nin sarf kısmının zeyli olup 114 beyitten ibarettir (nşr. A. H. A. Kellgren, Petersbourg 1864; el-Elfiyye ile birlikte Fransızca tercümesi ve neşri A. Goguyer, Beyrut 1888; nşr. W. Volck, Leipzig 1866). Kahire (1273), Fas (1317) ve Tunus (1329) neşirleri de bulunan eser, müellifin oğlu Bedreddin Muhammed tarafından Şerḥu Lâmiyyeti'l-efʿâl adıyla şerhedilmiştir (nşr. Kellgren, Helsingfors 1854; nşr. Kellgren - Volck, Petersbourg 1864; eserin diğer neşir ve şerhleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 362; Suppl., I, 526). 7. ʿUmdetü'l-ḥâfıẓ ve ʿUddetü'l-lâfıẓ. Nahve dair bir risâle olup müellifi tarafından şerhedilmiştir (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, I-II, Kahire 1975; I-V, Dımaşk 1402; nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî, I-II, Bağdad 1397/1977). Müellif ayrıca esere İkmâlü'l-ʿUmde adıyla bir tetimme yazdığı gibi bunu da şerhetmiş-tir. 8. Şevâhidü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (Allahâbâd 1319/1911; nşr. M. F. Abdülbâkī, Kahire 1957; nşr. Tâhâ Muhsin, Bağdad 1405/1985). 9. el-Fevâʾidü'l-maḥviyye fi'l-maḳāṣıdi'n-naḥviyye (nşr. Vedâd bint Yahyâ Lâl, Mekke 1406). 10. Mesʾeletü teẕkîri "ḳarîb" fî ḳavlihî teʿâlâ "İnne raḥmetallāhi ḳarîbün mine'l-muḥsinîn" (nşr. Abdülfettâh el-Hamuz, el-İklîl, VII/1 [San'a 1989], s. 211-229; nşr. M. Vecîh Tikrîtî, MMLAÜr., XVIII/46 [Amman 1419/1998], s. 211-233). 11. Îcâzü't-taʿrîf fî ʿilmi't-taṣrîf (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 616; Lâleli, nr. 3073/2). 12. Taṣrîfü İbn Mâlik (et-Taʿrîf bi-żarûriyyi't-taṣrîf) (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. SYD, 160/1; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2334/3). 13. Tenbîhâtü İbn Mâlik. ʿUmdetü'l-ḥâfıẓ adlı eseri üzerine düştüğü notlardan ibarettir (Ezher Ktp., nr. 137/4). 14. Şerḥu Taḥrîri'l-ḫaṣâṣa fî teysîri'l-Ḫulâṣa. Müellifin el-Elfiyye'si üzerine kaleme aldığı bir eserdir. 15. el-Minhâcü'l-celî fî şerḥi Ḳānûni'l-Cezûlî. Ebû Mûsâ Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî'nin el-Muḳaddime (el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye, el-Ḳānûn ve el-İʿtimâd) adıyla tanınan gramere dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3450).

B) Lugat. 1. Ẕikru meʿânî ebniyeti'l-esmâʾi'l-mevcûde fi'l-Mufaṣṣal.

Zemahşerî’nin el-Mufaṣṣal’ında geçen isimlerin anlamlarını açıklayan bir eserdir (nşr. M. Vecîh Tikrîtî, MMLAÜr., XI [Amman 1987], s. 191-214; nşr. Abdülilâh Nebhân, MMMA, XXXIII/1 [Küveyt 1989], s. 122-146); 2. Tuḥfetü’l-mevdûd fi’l-maḳṣûr ve’l-memdûd. 164 beyitlik bir manzume olup (nşr. İbrâhim Yâzîcî, Kahire 1315; nşr. Ahmed Emîn eş-Şinkītî, Kahire 1329/1911, İkmâlü’l-iʿlâm zeylinde; nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, el-Muʿtemed, I/1 [Beyrut 1987], s. 37-65; I/2, s. 23-39) müellifi tarafından şerhedilmiştir. 3. Şerḥu’n-Naẓmi’l-evcez fîmâ yühmez ve mâ lâ yühmez. Ḳaṣîde fi’l-mehmûẕ ve ġayrihâ adlı manzumesinin şerhidir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1405/1984). 4. Risâle (Manẓûme) fîmâ verede mine’l-efʿâl bi’l-vâv ve’l-yâʾ (Kahire 1278, 1310). 5. Vifâḳu’l-mefhûm fi’ḫtilâfi’l-meḳūl ve’l-mersûm (el-Vifâḳ fi’l-ibdâl). Bir harfi ibdal gereği farklı olduğu halde aynı anlamı ifade eden kelimelere dairdir (nşr. Bedrüzzamân M. Şefîʿ en-Nîbâlî, Medine 1409/1989). 6. el-İʿlâm bi-müs̱elles̱i’l-kelâm. İlk harfinin üç değişik harekesine göre farklı anlamlara gelen kelimelerle ilgili 2704 (veya 2755) beyitlik urcûzedir. İbn Mâlik’in Halep’te nazmedip Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin torunu el-Melikü’n-Nâsır’a takdim ettiği eser Ahmed Emîn eş-Şinkītî (Kahire 1329) ve Sa‘d b. Hamdân el-Gāmidî (Cidde 1404/1984) tarafından neşredilmiştir. 7. İkmâlü’l-İʿlâm bi-tes̱lîs̱i’l-kelâm. Bir önceki eserin mensur şeklidir (nşr. Sa‘d b. Hamdân el-Gāmidî, I-II, Cidde 1404/1984). 8. el-Elfâẓü’l-muḫtelife fi’l-meʿâni’l-müʾtelife (nşr. Muhammed Hasan Avvâd, Beyrut 1411/1991; nşr. Necât Hasan Abdullah, Mekke 1991). 9. el-İʿtiḍâd fi’l-farḳ beyne’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd. Altmış iki beyitlik bir manzumedir. Müellifin şerhiyle birlikte Hüseyin Tural ve Tâhâ Muhsin tarafından neşredilen esere (Necef 1391/1972) yine müellifi tarafından iki zeyil yazılmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 526). 10. el-İʿtimâd fî neẓâʾiri’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd. Otuz üç benzer kelimenin anlamlarını inceleyen bir risâledir (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXI/3 [Bağdad 1980], s. 331-379; Beyrut 1404/1984). 11. Fâʾitü neẓâʾiri’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd. Bir önceki eserin zeylidir (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1404/1984). Müellifin lugata dair Vifâḳu’l-istiʿmâl fi’l-iʿcâm ve’l-ihmâl ile Ḳaṣîde fi’l-mehmûẕ ve ġayrihâ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2677) adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

İbn Mâlik’in kaynaklarda geçen ve birçoğunun yazma nüshası mevcut olan diğer eserleri de şunlardır: el-Ḳaṣîdetü’d-Dâliyyetü’l-Mâlikiyye fi’l-ḳırâʾât, el-Ḳaṣîdetü’l-Lâmiyye fi’l-ḳırâʾât, el-Muḳaddimetü’l-Esediyye (oğlu

Takıyyüddin el-Esed için yazdığı nahiv özü), en-Nüketü’n-naḥviyye ʿalâ Muḳaddimeti İbni’l-Hâcib, el-Muvaṣṣal fî naẓmi’l-Mufaṣṣal (li’z-Zemaḫşerî), Sebkü’l-manẓûm ve fekkü’l-maḫtûm (bir önceki manzumenin mensur hali olmalıdır), Żavâbiṭu Ẓâʾâti’l-Ḳurʾân, el-Farḳ beyne’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd, Ḳaṣîde fi’l-esmâʾi’l-Müʾenneṡe, Mesâʾil fi’n-naḥv, el-İrşâd fi’l-farḳ beyne’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd, Tuḥfetü’l-iḥẓâʾ fi’l-farḳ beyne’ḍ-ḍâd ve’ẓ-ẓâʾ, Risâle fi’l-iştiḳāḳ, Urcûze fî cümleti’l-ḳasem, Risâle fî baʿżı’ṣ-ṣıyaġ ve meʿânîhâ, eş-Şâfiye şerḥu’l-Vâfiye, S̱ülâs̱iyyâtü’l-efʿâl, Fetâvâ fi’l-ʿArabiyye, Urcûze fi’t-tâʾ ve’ṣ-ṣâd, el-Lâmiyye fî naẓîreti Bânet Süʿâd, Maḳṣadü’s-sâlik (İbn Mâlik’in eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 298; Suppl., I, 521-527; el-Elfâẓü’l-muḫtelife, neşredenin girişi, s. 58-86; Vifâḳu’l-mefhûm, neşredenin girişi, s. 8-19; Şerḥu’l-ʿumde, neşredenin girişi, I, 43-45). Bazı kaynaklarda İbn Mâlik’e nisbet edilen Kitâbü’l-ʿArûż oğlu Bedreddin İbn Mâlik’e aittir. Yine ona izâfe edilen Naẓmü’l-Kifâye fi’l-luġa adlı eser de İbnü’l-Ecdâbî’nin Kifâyetü’l-müteḥaffıẓ’ının

Muhammed el-Hûyî tarafından manzum hale getirilmiş şeklidir.

İbn Mâlik hakkında kaleme alınmış başlıca eserler şunlardır: Abdülmün‘im Ahmed Herîdî, İbn Mâlik ve es̱erühû fi’n-naḥv (Kahire 1968); G. Gānim el-Yenbûavî, İbn Mâlik el-luġavî (Mekke 1399/1979); Muhammed Âdem ez-Zâkî, Es̱erü İbn Mâlik fi’d-dirâsâti’ṣ-ṣarfiyye (Mekke 1400/1980); Fehmî Hasan en-Nemîr, Mesâʾilü’n-naḥvi’l-ḫilâfiyye beyne’z-Zemaḫşerî ve İbn Mâlik (Kahire 1985); Besyûnî Sa‘d Ahmed Leben, Mesâʾil müteḍâribe ʿinde İbn Mâlik (Kahire 1989).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâlik et-Tâî, Vifâḳu’l-mefhûm fi’ḫtilâfi’l-meḳūl ve’l-mersûm (nşr. Bedrüzzamân Muhammed Şefî‘ en-Nîbâlî), Medine 1409/1989, neşredenin girişi, s. 7-40; a.mlf., Şerḥu’t-Teshîl (nşr. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, I, 10-70; a.mlf., İkmâlü’l-İʿlâm bi-tes̱lîs̱i’l-kelâm (nşr. Sa‘d b. Hamdân el-Gāmidî), Cidde 1404/1984, neşredenin girişi, I, 9-106; a.mlf., el-Elfâẓü’l-

muḫtelife fi'l-meʿâni'l-müʾtelife (nşr. Muhammed Hasan Avvâd), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 9-98; a.e. (nşr. Necât Hasan Abdullah), Mekke 1991, neşredenin girişi, s. 7-20; a.mlf., Şerḥu ʿUmdeti'l-ḥâfıẓ ve ʿuddeti'l-lâfıẓ (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1397/1977, neşredenin girişi, I, 17-73; a.mlf., Şevâhidü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1405/1985, neşredenin girişi, s. 10-44; a.mlf., el-İʿtiḍâd fi'l-farḳ beyne'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd (nşr. Hüseyin Tural - Tâhâ Muhsin), Necef 1391/1972, neşredenlerin girişi, s. 13-24; a.mlf., Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî), Mekke 1402/1982, neşredenin girişi, I, 5-152; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 284-285; Safedî, el-Vâfî, III, 359-364; Sübkî, Ṭabaḳāt, s. 67-68; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 180-181; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 243-244; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 130-137; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 136-138; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 222-233; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 119, 144, 151-155, 205, 405-407, 412; II, 978, 1166, 1170, 1301, 1369, 1536, 1774, 1798, 1800, 1960; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 339; Serkîs, Muʿcem, I, 232-234; Brockelmann, GAL, I, 359-363; Suppl., I, 521-527; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 130; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 151-152; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 309-317; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 260-270; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Medresetü'n-naḥviyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm fi'l-ḳarneyni's-sâbiʿ ve'ṡ-ṡâmin mine'l-hicre, Beyrut 1410/1990, s. 146-274; Abdülmün'im Ahmed Herîdî, "Teʿârużü'l-ârâʾ fî naḥvi İbn Mâlik", Mecelletü'l-Baḥṡi'l-ʿilmî ve't-türâṡi'l-İslâmî, IV, Mekke 1401/1981, s. 181-193; Tâhâ Muhsin, "el-İstişhâdü'n-naḥvî fî kitâbi Şevâhidi't-Tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li'bn Mâlik", MMİIr., XXXV/1 (1984), s. 231-250; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mâlik", İA, V/2, s. 767-768; H. Fleisch, "Ibn Mālik", EI² (İng.), III, 861-862; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, "İbn Mâlik", DMBİ, IV, 567-571.

Abdülbaki Turan

İBN MANZÛR

(ابن منظور)

Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî (ö. 711/1311)

Lisânü'l-ʿArab adlı ansiklopedik sözlüğüyle tanınan dil âlimi, edip ve Şâfiî fakihi.

22 Muharrem 630 (8 Kasım 1232) tarihinde Kahire'de doğdu. Yedinci kuşaktan dedesi Manzûr'a nisbetle İbn Manzûr, babası Mükerrem'e nisbetle İbn Mükerrem diye anılır. Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Trablusgarp'a emîr olarak gönderilen sahâbî Rüveyfiʿ b. Sâbit'e izâfetle (İbn Manzûr, Nis̱ârü'l-ezhâr, s. 11) Ensârî ve Rüveyfiî, dedelerinden bir kısmının İfrîkıye'de yerleşmesi sebebiyle İfrîkī, Mısır'da doğup vefat etmesi dolayısıyla Mısrî nisbeleriyle de bilinir. İlk bilgilerini babasından alan İbn Manzûr onun çevresinin de etkisiyle ilim tahsiline başladı. Küçük yaştan itibaren Yûsuf b. Muhayyelî, İbnü'l-Afîf, Abdürrahîm b. Tufeyl ve İbnü'l-Mukayyer lakabıyla tanınan Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî el-Hanbelî gibi hocalardan dil, edebiyat, inşâ, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'de Dîvân-ı İnşâ'da çalışmaya başladı ve bu görevini ölümüne kadar devam ettirdi. Bir süre de Trablus'ta kadılık yaptı. Tunus'ta İbn Manzûr adına 1971 ve 1972 yıllarında milletlerarası iki sempozyum düzenlenmiştir (Ahmed Muhtâr Ömer, XVIII [1974-1975], s. 164). Gramer, tarih, lugat, yazı ve âlî isnadlı hadis rivayetinde temayüz eden İbn Manzûr, Dîvân-ı İnşâ'daki görevi yanında eğitim ve öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Dımaşk ve Kahire'de hadis dersleri verdi (İbnü'l-İmâd, VIII, 49).

İbn Manzûr hacimli eserlere yaptığı ihtisarlarıyla da tanınır. el-Eġānî, el-ʿİḳdü'l-ferîd, eẕ-Ẕaḫîre, Târîḫu Dımaşḳ, Târîḫu Baġdâd, Yetîmetü'd-dehr, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ ve Zehrü'l-âdâb gibi birçok geniş hacimli kitabı özetleyerek herkesin kolayca faydalanabileceği duruma getirmiştir. Safedî, onun ihtisar etmediği hemen hiçbir büyük kitap bulunmadığını, oğlu

Kutbüddin ise ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmesine sebep olacak kadar çok kitap okuyup bunları ihtisar eden babasının vefatında kendi hattıyla 500 cilt ihtisar edilmiş kitap bıraktığını söyler (Safedî, el-Vâfî, V, 56-57). Dîvân-ı İnşâ'da kâtiplik yapan oğlu Kutbüddin ile tarihçi ve muhaddis Zehebî, Takıyyüddin es-Sübkî ve tarihçi Alemüddin el-Birzâlî gibi âlimler öğrencileri arasında sayılır. Şâban 711'de (Aralık 1311) Kahire'de vefat eden İbn Manzûr Karâfe Kabristanı'na defnedildi. Onun mutedil bir Şiî olduğu rivayet edilir (Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûẖ, II, 288; Safedî, el-Vâfî, V, 55; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 248). Tâceddin es-Sübkî, babasının hocaları arasında bulunduğu halde muhtemelen sırf Şiîliğe meyli yüzünden onu Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'sine almamıştır. İbn Manzûr'un kaynaklarda yer almış latife, nükte ve mizah türü şiirlerinden aynı zamanda iyi bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Lisânü'l-ʿArab*. Kelime sayısı ve ihtiva ettiği ayrıntılı bilgiler bakımından Arapça sözlükler arasında birinci sırada yer alır. Mukaddimesinde daha önce telif edilmiş sözlüklerin ihtiyacı karşılamadığını söyleyen müellif âyet, hadis ve şiirden bol örneklerle takviye edilmiş açıklamaları ihtiva eden yeni bir lugat meydana getirmek ve böylece, fasih Arapça ile yazma ve konuşmanın ayıp sayıldığı bir devirde Kur'an ve Sünnet dili olan Arapça'yı korumak için eserini kaleme aldığını belirtir. Lisânü'l-ʿArab ilk olarak 1299-1308 (1881-1890) yılları arasında Ahmed Fâris eş-Şidyâk tarafından Bulak'ta on beş cilt halinde yayımlanmış, daha sonra değişik baskıları yapılmıştır. 2. Muẖtârü'l-Eġānî fi'l-aẖbâr ve't-tehânî. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî adlı eserinin kısaltılmış ve şairlerin isimlerine göre alfabetik olarak yeniden düzenlenmiş şeklidir (nşr. Züheyr Şâvîş, I-XII, Beyrut 1383/1964; nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr., Kahire 1385/1964). 3. Nis̱ârü'l-ezhâr fi'l-leyli ve'n-nehâr ve eṭâyibi (evḳāti)'l-aṣâʾil ve'l-esḥâr ve sâʾiri mâ yeşmelü ʿaleyhi min kevâkibi'l-feleki'd-devvâr. Bu eserin aslı, İbn Manzûr'un baba dostu Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'nin edebiyat ve ilimler tarihine dair ansiklopedik mahiyetteki Faṣlü'l-ẖiṭâb bi-medâriki'l-ḥavassi'l-ẖams li-üli'l-elbâb adlı kitabı olup Nis̱ârü'l-ezhâr eserin ilk kısmının muhtasarıdır (İstanbul 1298; nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm, Beyrut 1409/1988). 4. Sürûrü'n-nefs bi-medâriki'l-ḥavâssi'l-ẖams. Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'ye ait eserin ikinci kısmının ihtisarıdır (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980). 5. Aẖbâru Ebî Nüvâs (I, Kahire

1924, nşr. ve şerh Muhammed Abdürresûl İbrâhim; II, nşr. Şükrî Muhammed Ahmed, Bağdad 1952; nşr. Ömer Ebü'n-Nasr, Beyrut 1987).

6. Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ. İbn Asâkir'in eserinin ihtisarı olup Dımaşk ile münasebeti olan belli başlı kişilerin biyografisini ihtiva eder. Bir grup ilim adamının tahkikiyle yirmi dokuz cildi neşredilen eserin yayımı devam etmektedir (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr., Dımaşk 1404/1984). 7. Muḫtaṣarü't-Teẕkireti'l-Ḥamdûniyye (el-Münteḫab ve'l-muḫtâr mine'n-nevâdir ve'l-aḫbâr) (nşr. Abdürrâzık Hüseyin [baskı yeri ve tarihi yok]).

İbn Manzûr'un kaynaklarda adı geçen diğer bazı ihtisarları da şunlardır: İḫtiṣâru Kitâbi'l-Ḥayevân (Câhiz), Leṭafü'ẕ-Ẕahîre (İbn Bessâm), Muḫtaṣaru Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (Abdülkerîm es-Sem'ânî), Muḫtaṣaru Zehri'l-âdâb ve s̱emeri'l-elbâb (Ebû İshak el-Husrî), Muḫtaṣarü'l-ʿİḳdi'l-ferîd (İbn Abdürabbih), Muḫtaṣaru Ṣıfati(Ṣafveti)'ṣ-ṣafve (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî), Muḫtaṣarü'l-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġziye (İbnü'l-Baytâr), Muḫtaṣaru Nişvâri'l-muḥâḍara ve aḫbâri'l-müẕâkere (Ebû Ali et-Tenûhî), Muḫtaṣaru Yetîmeti'd-dehr fî şuʿarâʾi ehli'l-ʿaṣr (Seâlibî), Muḫtaṣarü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kübrâ (İbn Sa'd), Tehẕîbü'l-ḥavâs min Dürreti'l-ġavvâṣ (Harîrî).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Manzûr, Lisânü'l-ʿArab, "crb" md.; ayrıca bk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın girişi, I, 5-6, 263-264; a.mlf., Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr.), Dımaşk 1408/1988, neşredenlerin girişi, I, 11-16; a.mlf., Muḫtârü'l-Eġānî (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1385/1965, neşredenin girişi, I, 1-22; a.mlf., Nis̱ârü'l-ezhâr (nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm), Beyrut 1409/1988, s. 11; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; Tâcü'l-ʿarûs, "krm" md.; Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ: muʿcemü'l-kebîr (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 288-289; a.mlf., el-ʿİber, IV, 29; a.mlf., Min Ẕüyûli'l-ʿİber (nşr. Muhammed Reşâd), Küveyt, ts.; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 39-40; Safedî, el-Vâfî, V, 54-57; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 275-276; Yâfiî,

Mirʾâtü'l-cenân, IV, 215; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, V, 31-33; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1403/1983, II, 706-707; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 248; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 288; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 315-316; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 49; Brockelmann, GAL, II, 25; Suppl., II, 14-15; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 712-716; VI, 369-374; Ahmed Muhtâr Ömer, "İbn Manẓûr el-Luġavî", Revista del Institute Egipcio de Estudios Islamices, XVIII, Madrid 1974-75, s. 155-164; Fâruk Mahmûd el-Cenûbî, "Menhecü İbn Manẓûr ve menhecühû fî Lisâni'l-ʿArab", Âdâbü'r-râfideyn, VII, Musul 1976, s. 507-512; Ahmed Ateş, "İbn Manzûr", İA, V/2, s. 768-769; J. W. Fück, "Ibn Manẓūr", EI² (İng.), III, 864; İbrâhim el-Ebyârî, "Lisânü'l-ʿArab", Tİ, I, 353-367; Muhammed Cevâd Envârî, "İbn Manẓûr", DMBİ, IV, 704-706.

Hulûsi Kılıç

İBN MÂSEVEYH

(bk. YUHANNÂ b. MÂSEVEYH).

İBN MA‘SÛM

(ابن معصوم)

Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma‘sûm el-Hüseynî elMedenî (ö. 1120/1708)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

15 Cemâziyelevvel 1052'de (11 Ağustos 1642) Medine'de, bazılarına göre ise Mekke'de (Ziriklî, IV, 258) doğdu. Aslen Şîrazlı olup Medine'ye yerleşen bir aileye mensuptur. Soyu baba tarafından kelâm, felsefe, mantık, matematik ve astronomi âlimi Mîr Gıyâseddin Mansûr ile (ö. 949/1542) filozof Sadreddîn-i Şîrâzî'ye (ö. 1050/1641) ulaşır. Riyâżü's-sâlikîn adlı eserinin mukaddimesinde ve Sülvetü'l-ġarîb'inde (Riḥletü İbn Maʿṣûm elMedenî, s. 84-85) soyunun Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e ulaştığını söyler. Annesi, o devirde Hicaz'da Şâfiîler'in imamı olan Ahmed el-Menûfî'nin kızıdır.

İbn Ma‘sûm, başta babası olmak üzere Ca‘fer b. Kemâleddin el-Bahrânî ve Muhammed Ali eş-Şâmî gibi hocalardan öğrenim gördü. Babası, 1054 (1644) yılında Haydarâbâd Sultanı Abdullah Kutubşah'ın hizmetinde nâibü'ssaltana olarak göreve başlayınca İbn Ma‘sûm Medine'de ailesiyle kalarak tahsiline devam etti. On bir yıl sonra Haydarâbâd sultanının gönderdiği heyet eşliğinde ailesiyle birlikte Haydarâbâd'a gitti. Burada bulunduğu yıllarda ilmî faaliyetlerini sürdürdü. Sultan Abdullah Kutubşah'ın ölümünün ardından hükümdar olan Vezir Mirza Ebü'l-Hasan, İbn Ma‘sûm'u ve babası Nizâmeddin Ahmed'i hapse attırdı. Babasının 1086 (1675) yılında hapishanede ölmesinden sonra kendisinin de öldürüleceğini öğrenince hapisten kaçtı. Burhânpûr'a gidip Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'e sığındı. Evrengzîb ona han unvanını vererek 1300 atlıdan oluşan askerî birliğine reis tayin etti, Ahmednagar'a gittiğinde kendisini Evrengâbâd muhafızı olarak görevlendirdi. İbn Ma‘sûm, burada bir süre görev yaptıktan sonra Mâhor genel valiliğine tayin edildi; ardından Burhânpûr saray divanı başkanlığına getirildi. Uzun yıllar bu görevi

yürüttükten sonra hükümdarın uygulamalarına dayanamayıp (Dîvân, s. 171) istifa etti (1114/1702). Bir süre sonra kırk sekiz yıldır yaşamakta olduğu Hindistan'ı terkederek yerleşmek niyetiyle ailesiyle Mekke'ye gitti. Hac farîzasını ifa edip Medine'ye geçti. Uzun yıllar sonra döndüğü bölgede şartların değiştiğini görmesi ve uygun bir ortam bulamaması sebebiyle yolculuğuna devam etti. Sırasıyla Basra, Necef, Kerbelâ'ya uğrayıp Bağdat'a geldi. Buralarda da ömrünün son dönemini geçireceği ilmî bir çevre bulunmadığını görünce İran'a gitmeye karar verdi. Horasan, Meşhed, Kum ve İsfahan üzerinden o devirde bir ilim merkezi olan dedelerinin memleketi Şîraz'a gitti. Orada yerleşip büyük dedesi Mîr Gıyâseddin Mansûr'un yaptırdığı el-Medresetü'l-Mansûriyye'de ders vermeye başladı. Hayatının sonuna kadar bu medresede öğretim faaliyetlerini sürdüren İbn Ma'sûm, aralarında Seyyid Emîr Muhammed Hüseyin b. Muhammed Sâlih el-Hatunâbâdî, Bâkır b. Mevlâ Muhammed Hüseyin el-Mekkî'nin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Vefatında, Çerâğ-ı Cihân (Şah Çerağ) lakabıyla tanınan Seyyid Ahmed b. Mûsâ b. Ca'fer'in hazîresinde büyük dedesi Gıyâseddin Mansûr'un kabrinin yanına defnedildi. Bir Şiî âlimi olan İbn Ma'sûm, biyografik eserlerinde ve özellikle Sülâfetü'l-ʿaṣr'da Şiî müellif ve âlimleri her fırsatta överken Sünnî müellifleri eleştirmekten geri durmamıştır. Bu bakımdan onun değerlendirmelerini ihtiyatla karşılamak gerekir.

İbn Ma'sûm genç yaşta şiir yazmaya başlamış, başta methiye ve mersiye olmak üzere gazel, hamâse, tasvir, hamriyyât gibi türlerde çok sayıda kaside nazmetmiştir. Şiirlerinin çoğunu Hz. Peygamber ile (a.g.e., s. 83, 109, 112, 135, 337) babası, soyu, hocaları ve dostları hakkında kaleme aldığı methiyelerle mersiyeler teşkil eder. Bu yönleriyle kendisi gibi Hz. Hüseyin soyundan gelen şair Şerîf er-Radî'ye benzetilir. Bir bedî' âlimi olmasına rağmen bedîiyyesi dışındaki şiirlerinde edebî sanatlara fazla iltifat etmemiş, hicivden de uzak durmuştur.

Eserleri. 1. Riyâżü's-sâlikîn fî şerḥi'ṣ-Ṣaḥîfeti'(l-Kâmile)s-Seccâdiyye. Necmeddin Bahâ eş-Şeref el-Alevî'nin rivayet ettiği, İmam Zeynelâbidîn'in elli dört dua ve münâcâtını ihtiva eden eser üzerine 1106'da (1694) yazdığı şerhtir (Tahran 1271, 1304, 1317; Tebriz 1334). 2. el-Kelimü'ṭ-ṭayyib ve'l-ġayṡü'ṣ-ṣayyib fi'l-edʿiyeti'l-meʾṡûre. Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ten

intikal eden duaları ihtiva etmektedir (Tahran 1326). 3. el-Ḥadâʾiḳu'n-nediyye fî şerḥi'l-Fevâʾidi'ṣ-Ṣamediyye.

Bahâeddin Âmilî'nin, kardeşi Abdüssamed için yazdığı nahve dair eserin şerhi olup 1079'da (1668-69) telif edilmiştir (Tahran 1274, 1297, 1321; Tebriz 1305). Müellifin bu eser üzerine ayrıca iki şerhi daha bulunmaktadır. 4. Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ. Hz. Peygamber için 1077 (1666-67) yılında yazdığı ve içinde 155 bedîî sanatın geçtiği 149 beyitlik bedîiyye tarzındaki kasidesinin şerhidir. Eser 12.000 beyte varan şiir örneklerinin yanı sıra birçok edebî parça, tarihî hadise ve fıkhî meseleyi de ihtiva etmektedir (Haydarâbâd 1273; Tahran 1304 [nşr. Şâkir Hâdî Şükr]; Kerbelâ 1388/1968; Bağdad 1389/1969). 5. ed-Derecâtü'r-refîʿa fî ṭabaḳāti'l-İmâmiyye mine'ş-Şîʿa. Eserde sahâbe, tâbiîn ve imamlardan doğrudan hadis rivayet eden muhaddislerle âlimler, fakihler, filozoflar, Arap edebiyatı âlimleri, mutasavvıflar, hükümdarlar, emîrler, vezirler, şairler ve ilimde meşhur kadınlar on iki bölümde ele alınmıştır (Necef 1382/1962; Beyrut 1403/1983). 6. Sülâfetü'l-ʿaṣr fî meḥâsini'ş-şuʿarâʾ bi-külli Mıṣr. XI. (XVII.) yüzyılda yaşayan şairlerin biyografisini ve şiirlerinden örnekleri içeren eseri müellif 1082 (1671) yılında Hindistan'da iken kaleme almıştır. Şehâbeddin el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) Reyḥânetü'l-elibbâʾ ve zehretü'l-ḥayâti'd-dünyâ adlı eserine zeyil olarak hazırlanan ve beş bölümden meydana gelen eser Mekke, Medine, Suriye, Mısır, Yemen, Acem, Irak, Bahreyn ve Mağrib'de yetişen şairleri ihtiva etmektedir (Tahran 1324/1906; Kahire 1324/1906; Katar 1382). 7. Sülvetü'l-ġarîb ve üsvetü'l-erîb. İbn Maʿsûm 1064'te (1654) başladığı, on dokuz ay süren Mekke-Haydarâbâd yolculuğu esnasında gördüğü yerleri, ilginç olayları, karşılaştığı kimseleri, onlarla yaptığı müzakere ve tartışmaları anlattığı bu eseri 1074-1075 (1663-1664) yıllarında kaleme almıştır. Eser, Şâkir Hâdî Şükr tarafından Riḥletü İbn Maʿṣûm elMedenî ev Sülvetü'l-ġarîb ve üsvetü'l-erîb adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988). 8. Dîvân. 5000 beyitten meydana gelmekte olup Şâkir Hâdî Şükr tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Eserin son tarafında, müellifin Afîfüddin et-Tilimsânî ile Va'vâ' ed-Dımaşkī gibi şairlerin şiirlerine yaptığı tahmîsleri, bazı Yemenli şairlerin müveşşahlarına nazîreleri ve dostluk üzerine kaleme aldığı çeşitli urcûzeleri yer alır. 9. Ḥadîḳatü'l-ʿilm (Haydarâbâd 1266/1849).

İbn Maʿsûm'un diğer eserleri de şunlardır: Muvażżıḥu'r-reşâd fî şerḥi'l-

İrşâd (Teftâzânî'nin nahve dair İrşâdü'l-hâdî adlı eserinin şerhidir); ez-Zehre (nahivle ilgilidir); Aḥvâlü'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve'l-ʿulemâʾ (yalnız sahâbeyle ilgili bölümünün bir kısmı yazılabilmiştir); eṭ-Ṭırâz fî ʿilmi'l-luġa (Fîrûzâbâdî'nin Ḳāmûs'u tarzında bir sözlük olup tamamlayamadığı en son çalışmasıdır); Mülḥaḳu Sülâfeti'l-ʿaṣr (Teẕyîlü's-Sülâfe); Risâle fî aġlâṭi'l-Fîrûzâbâdî fi'l-Ḳāmûs. Müellifin bunlardan başka et-Teẕkire fî şerḥi mesâʾili't-Tebṣıra, et-Teẕkire fi'l-fevâʾidi'n-nâdire, Risâle fi'l-müselsele bi'l-âbâʾ, Miḥakkü'l-ḳarîż, Nefsetü'l-maṣdûr gibi eserleri de bulunmaktadır (Dîvân, neşredenin girişi, s. 11-14; Tebrîzî, II, 92-93; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, XI, 347-348).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Maʻsûm, Riḥletü İbn Maʿṣûm elMedenî (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1408/1988, s. 84-85; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., Dîvân (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1408/1988, s. 83, 109, 112, 135, 171, 337; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-30; a.mlf., ed-Derecâtü'r-refîʿa fî ṭabaḳāti'l-İmâmiyye mine'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, s. 3-16; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385, II, 176; Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne, IV, 187-195; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 428-429; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 394-397; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 763; a.mlf., Îżâḥu'l-meknûn, I, 144, 276, 395, 463, 487, 603; II, 20, 25; Serkîs, Muʿcem, s. 244-245; Brockelmann, GAL, II, 554-555; Suppl., II, 627-628; Abbas el-Kummî, Sefînetü'l-biḥâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), II, 245-246; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 90-94; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 28-29; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Tahran 1366, XI, 344-353; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, s. 195-198, 216-217; Maʿa'l-Mektebe, s. 169; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 306; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 152-153; Ali Ebû Zeyd, el-Bedîʿiyyât fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1403/1983, s. 123-125; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 258-259; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zehr, Cidde 1406/1986, s. 359-360; Muhammed Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 378-382.

Mustafa Öz

İBN MATRÛH

(ابن مطروح)

Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Hüseyn) Cemâlüddîn Yahyâ b. Îsâ b. İbrâhîm b. el-Hüseyn b. Matrûh (ö. 649/1251)

Eyyûbîler dönemi şair, kâtip ve idarecilerinden.

8 Receb 592'de (7 Haziran 1196) Yukarı Mısır'ın Asyût şehrinde doğdu. Gençlik çağında dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Kus'a gitti. Öğrenimini sürdürdüğü yıllarda başta Bahâ Züheyr olmak üzere önde gelen şairlerle tanışma imkânı buldu. İlk şiir denemelerini de burada kaleme aldı. İleri gelen kişilere ve devlet adamlarına sunduğu şiirleriyle hayatını kazanmaya başladı. Kus Valisi Mecdüddin el-Lamtî tarafından resmî bir göreve tayin edildiği, ancak bu görevde uzun süre kalmadığı rivayet edilmektedir.

626 (1229) yılında daha elverişli bir ortam bulmak amacıyla Kahire'ye giden İbn Matrûh, burada babası el-Melikü'l-Kâmil Muhammed adına Mısır'ın idaresini üstlenmiş olan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a takdim edildi. Necmeddin Eyyûb, 629'da (1231) babası tarafından Moğollar'a ve Hârizmşahlar'a karşı koymak ve Mâverâünnehir'i ele geçirmek üzere sevkedilen orduya başkumandan tayin edildiğinde onunla birlikte savaşlara katıldı. Âmid, Hısnıkeyfâ, Harran, Ruha ve Rakka gibi yerlerin el-Melikü'l-Kâmil'in hâkimiyetine girdiği bu yıllarda askerî divan nâzırlığı görevini yürüttü.

el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden (635/1238) sonra, Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın elçisi Ebû Muhammed Muhyiddin İbnü'l-Cevzî ile birlikte Eyyûbî şehzadeleri ve idarecileri arasında artan rekabet ve ihtilâfları gidermeye çalıştı. 637'de (1239) Gazze'ye kadar gelen Hârizmşahlar'a karşı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin tarafından elçi olarak görevlendirildi (Makrîzî, I/2, s. 284, 316). Aynı yıl Mısır'da hâkimiyet sağlayan Necmeddin Eyyûb kendisini Kahire'ye çağırdı. 639 (1241) yılı başlarında

hazine nâzırlığına tayin edildi. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin 643'te (1245) Dımaşk'ı ikinci defa ele geçirdiğinde İbn Matrûh'u bu şehirden sorumlu vezir olarak görevlendirdi. İbn Matrûh bu dönemde büyük bir servete sahip oldu ve çevresinden büyük takdir gördü. el-Melikü's-Sâlih 646 (1248) yılında Dımaşk'a gittiği zaman onu görevden azlederek el-Melikü'n-Nâsır Ebü'l-Muzaffer'in hâkimiyetine girmiş bulunan Humus'u kurtarmak için hazırladığı ordu ile Humus'a gönderdi. Gözden düşüp azledilmesinin sebebi bilinmemektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî onun itibar kaybetmesini, lâyık olmadığı halde emîrlere mahsus kıyafet giymesine bağlamaktadır (Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 789). Humus meselesi aydınlığa kavuşuncaya kadar bir süre Dımaşk'ta kalan el-Melikü's-Sâlih, Kıbrıs'ta toplanmış olan Haçlılar'ın Mısır'a saldıracakları haberini alınca hemen Mısır'a hareket etti ve İbn Matrûh'un da katıldığı ordunun Humus'tan Mısır'a intikalini emretti. Bir süre sonra

Mısır'a gelen İbn Matrûh, Dimyat'ı istilâ eden Haçlılar'a karşı el-Melikü's-Sâlih safında mücadelesini sürdürdü ve özellikle yazdığı hamâsî şiirlerle (Dîvân, s. 181-182) askerin moral gücünün yükselmesini sağladı.

el-Melikü's-Sâlih'in vefatının (647/1249) ardından münzevi bir hayat yaşamaya başlayan İbn Matrûh uzun zamandır çektiği göz rahatsızlığı sonunda gözlerini kaybetti. 1 Şâban 649'da (19 Ekim 1251) Kahire'de öldü ve Karâfe'deki Sâriye mevkiinde defnedildi. Cenazesinde yakın dostu İbn Hallikân da hazır bulundu. Cenaze törenine katılan Yûnînî onun 650'de öldüğünü söyler (Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, I, 197-201).

Cömert, müsamahakâr ve ulemânın kıymetini takdir eden bir kişi olduğu ifade edilen İbn Matrûh (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 789) devrinin önde gelen âlim ve şairleriyle münasebetlerini sürdürmüş, ünlü şair Bahâ Züheyr yanında İbn Hallikân'la da arkadaşlık ilişkilerini devam ettirmiştir (Vefeyât, VI, 260). İbn Ebû Usaybia da onunla Dımaşk'taki evinde görüştüğünü, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ adlı eseri konusunda kendisine iltifatta bulunduğunu, eski ve yeni tabipler hakkında bilgi verdiğini belirtir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 577).

İbn Matrûh, sanatlı nesir ve edebî risâleler yazan bir nâsir ve lirik şiirler nazmeden bir şair olarak tanınmakla birlikte edebiyat eleştirmenleri onun

şiirlerini genellikle zayıf bulurlar (Ömer Ferruh, III, 563). Büyük ihtimalle resmî ve siyasî görevleri kendini sanata verme konusunda onu olumsuz yönde etkilemiştir. Medih, aşk, zühd, edep, münâcât vb. temalarda yazdığı şiirler daha çok uzun kasideler ve kıtalar şeklindedir.

İbn Matrûh'un günümüze intikal eden tek eseri divanıdır. İbn Hallikân, divanında bulunan şiirlerinin çoğunu şairin kendisine okuduğunu kaydeder (Vefeyât, VI, 260). 811 beyit ihtiva eden divanda Müstansır-Billâh, el-Melikü'n-Nâsır, el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'l-Eşref, Mes'ûd b. el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'l-Mugīs Fahreddin, el-Melikü's-Sâlih gibi devlet adamları, Bahâ Züheyr ve İbn Hallikân gibi dostlarına yazdığı methiyeler yanında başta Halep olmak üzere bazı beldelerin tasviri, Haçlılar'a karşı yazılmış bazı hamâsî şiirler ve bir kısım hicivlerle zühd, edep ve münâcâta dair kısa parçalar yer almaktadır. İlk olarak Abbas İbnü'l-Ahnef'in divanı ile birlikte yayımlanan eserin (İstanbul 1298) Cevdet Emin ve Seyyide Zeyneb tarafından yapılmış bir baskısı daha bulunmaktadır (Kahire 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 789; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 187; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 577; a.e. (nşr. August Müller), Kahire 1299/1882, II, 113; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 258-266; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Beyrut 1395/1975, s. 585; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 197-240; Zehebî, el-ʿİber, V, 204; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 273-274; Makrîzî, es-Sülûk, I/2, s. 284, 290, 291, 293, 302, 308, 316, 326, 332, 345, 363, 382; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 24, 27; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1321, I, 271; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 768; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 247; Serkîs, Muʿcem, I, 239-240; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 523; Mehmed Zihni, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul 1304, s. 135-137; Brockelmann, GAL, I, 263; Suppl., I, 465; J. Rikabi, La poésie prophane sous les ayyūbides, Paris 1949, s. 105-120; a.mlf., el-Edebü'l-ʿArabî, Dımaşk 1983, s. 96-103; a.mlf., "Ibn

Maṭrūḥ", EI² (İng.), III, 875-876; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 162; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 217; M. Kâmil Hüseyin, Dirâsât fî'ş-şiʿr, Kahire 1957, s. 177-184; C. Zeydan, Âdâb, III, 18; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 562-564; Reşid Yûsuf Atâullah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atâvî), Beyrut 1985, I, 350-352; Mehdî Ferhânî Münferid, "İbn Maṭrûḥ", DMBİ, IV, 629-630; Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", DİA, XII, 23.

Süleyman Tülücü

İBN MÂÜSSEMÂ

(bk. UBÂDE b. MÂÜSSEMÂ).

İBN MÂZE

(bk. SADRÜŞŞEHÎD).

İBN MEKKÎ

(ابن مكّي)

Ebû Hafs Ömer b. Halef b. Mekkî es-Sıkıllî el-Himyerî (ö. 501/1108 [?])

Fakih, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Kaynaklarda Sicilya’dan (Sıkılliye) Tunus’a hicreti ve orada yaptığı kadılık görevi dışında bilgi yoktur. Bazı eserlerde kaydedilen Mâzerî nisbesinden hareketle Sicilya’da Mâzer (Mazzara) şehrinden olduğu veya bir süre burada yaşadığı söylenebilir. Hocaları arasında, özellikle Tes̱ḳīfü’l-lisân adlı eserinde nakillerde bulunduğu (meselâ bk. s. 47, 66, 87, 150, 204, 277) Ebû Bekir İbnü’l-Bir et-Temîmî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî anılabilir. Sicilya’nın Normanlar tarafından işgale başlanmasından sonra tahminen 460 (1068) yılı dolaylarında Tunus’a hicret etti; burada kadılık görevine tayin edildi ve hatiplik görevini de yürüttü. Hutbelerinin çok etkili olduğu belirtilmektedir. Bazı müellifler, onun bu yönünü İbn Nübâte ile kıyaslayarak hutbelerinin ondan daha üstün olduğunu kaydetmektedir (İbnü’l-Kıftî, II, 329). Aynı zamanda şair olan İbn Mekkî’nin şiirlerinde vaaz ve irşad üslûbu dikkati çekmektedir (Abdülazîz Matar, s. 7-8). Çağdaşı ve hemşehrisi İbnü’l-Kattâ‘ es-Sıkıllî tarafından kaleme alınan ed-Dürretü’l-ḫaṭîre’de şiirlerinden bazı örnekler mevcuttur (s. 149-151). İbn Mekkî’nin vefat tarihi klasik kaynaklarda belirtilmemekte, Bağdatlı İsmâil Paşa’nın kaynak göstermeden verdiği 501 (1108) yılı (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 782) daha sonraki bazı eserlerde de tekrarlanmaktadır.

İbn Mekkî’nin günümüze ulaşan tek eseri Tes̱ḳīfü’l-lisân ve telḳīḥu’l-cenân’dır. Müellifin, eserini hocası İbnü’l-Birr’e takdim ederek onun görüşlerini aldığı (Tes̱ḳīfü’l-lisân, s. 47) ve İbnü’l-Birr’in 460 (1068) yılında Sicilya’dan Endülüs’e göç ettiği bilindiğine göre eser bu tarihten önce Sicilya’da yazılmış olmalıdır. Yine hocası olan İbn Reşîḳ’ten rahmetle bahsetmesi (a.g.e., s. 66, 87, 150) eserini onun vefatından (456/1064) sonra yazdığını göstermektedir. Elli bölümden oluşan Tes̱ḳīfü’l-lisân’da Arapça

konuşanların yapmış oldukları hataların yanı sıra kurrâ, fukaha, müfessirler, tabipler gibi ilim erbabının kendi alanlarıyla ilgili yanlış kullanımlarının düzeltilmesi de amaçlanmıştır. Müellif görüşlerini ispat için âyet ve hadislerden, ayrıca divanlar, emsal kitapları, lugatlar, nahiv kitapları ve edebiyat ansiklopedilerinden örnekler (şâhid) vermiştir. Çok sayıda kaynaktan istifade edilerek yazılan esere sonraki birçok müellif atıfta bulunmuştur. İbn Hişâm el-Lahmî, el-Medḫal ilâ taḳvîmi'l-lisân'da bu eserle Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Laḥnü'l-ʿâmme'sini tenkit etmekle birlikte her iki eserden de faydalanmış ve zaman zaman takdirlerini ifade etmiştir. İbnü'l-Ecdâbî'nin Tes̱ḳīfü'l-lisân'a bir reddiye yazdığı bilinmektedir (Tes̱ḳīfü'l-lisân'ın tanıtımı ve değerlendirilmesi için bk. Abdülazîz Matar, s. 125-165). Bir araştırma

ile birlikte Umberto Rizzitano tarafından yayımlanan eseri (bk. bibl.) daha sonra Abdülazîz Matar (Kahire 1386/1966, 1415/1995) ve Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1410/1990) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mekkî, Tes̱ḳīfü'l-lisân ve telḳīḥu'l-cenân (nşr. Abdülazîz Matar), Kahire 1415/1995, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-25; İbnü'l-Kattâʻ es-Sıkıllî, ed-Dürretü'l-ḫaṭîre fî şuʿarâʾi'l-Cezîre (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1995, s. 147-151; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 88-89; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 329; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 239; Safedî, Taṣḥîḥu't-taṣḥîf ve taḥrîrü't-taḥrîf (nşr. Seyyid eş-Şerkāvî - Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1407/1987, s. 61-62; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 161-162; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 218; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 344; II, 993; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 244, 272, 293; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 695, 782; Ahmed Tevfîk elMedenî, el-Müslimûn fî cezîreti Ṣıḳılliye ve cenûbi Îtâliyâ, Cezayir 1365, s. 214; Brockelmann, GAL, I, 375; Suppl., I, 541; Abdülazîz Matar, Laḥnü'l-ʿâmme fî ḍavʾi'd-dirâsâti'l-luġaviyyeti'l-ḥadîs̱e, Kahire

1386/1967, s. 7-8, 121-165; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1975, s. 110-111; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 243-244; D. A. Agius, "Focus of Concern in Ibn Makkī's Tatqıf al-lisān: The case of gender in the medieval Arabic of Sicily", Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar (Budapest 1-7 September 1991) (ed. Kinga Dévényi - Tamás Iványi), Budapest 1991, s. 1-7; U. Rizzitano, "Il Tatqīf al-lisān wa talqīḥ al-ğanān di Abū Ḥafṣ 'Umar b. Makki", SO, XVIII (1956), s. 192-213; a.mlf., "Ibn Makkī", EI^{2} (İng.), III, 859-860; J. M. Fórneas, "Almenar, almenara (alminara, almanara) y alminar; en torno a un pasaje del 'Tatqīf' de Ibn Makkī", Miscelánea de estudios árabes y Hebraicos, sy. 29-30, Granada 1980, s. 177-188; Rahmetpûr Muhammed Şîrcû Peşt, "İbn Mekkî", DMBİ, IV, 688-689.

Saffet Köse

İBN MELEK

(ابن ملك)

(ö. 821/1418’den sonra)

Hanefî fıkıh âlimi ve lugat yazarı.

Kaynaklarda İbn Melek (İbn Firişte, Firişteoğlu) lakabını niçin aldığı konusunda bilgi yoktur. Ancak İbn Battûta’nın 732’de (1332) Anadolu’ya yaptığı seyahat sırasında Birgi’de karşılaştığı Kadı İzzeddin Firişte’nin dindar ve fazilet sahibi olduğu için “Firişte” lakabıyla tanındığına dair verdiği mâlumattan (Tuḥfetü’n-nüẓẓâr, I, 328) İbn Melek’in bu lakabı babasına nisbetle aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı eserlerinde babasının adı Abdülaziz, bazılarında ise Firişte olarak geçmektedir. İlmiyeye mensup bir aileden geldiği ve babasından ders aldığı bilinen (Mebâriḳu’l-ezhâr, I, 25) İbn Melek, Aydınoğulları’nın en güçlü zamanında Ege bölgesinin Birgi’den sonra ikinci ilim ve kültür merkezi olan Tire’de yaşadı ve yöneticilerden büyük saygı gördü. Seyyid Bey, İbn Melek’in aslen Türkistanlı ve kendisinin büyük dedelerinden olduğunu, babasının Aydınoğulları’nın daveti üzerine Anadolu’ya geldiğini kaydeder (Usûl-i Fıkıh, s. 55). Evliya Çelebi de onun Manisa’da Saruhan Medresesi’nde öğrenim gördüğünü ve orada halkın ziyaret ettiği bir hücresinin bulunduğunu söyler (Seyahatnâme, IX, 74).

İbn Melek, Aydınoğlu Mehmed Bey’in Tire’de yaptırdığı medresede uzun yıllar ders verdi ve bu sebeple medrese onun adıyla meşhur oldu. Ayrıca Mehmed Bey’in oğulları Îsâ Çelebi, Selim Çelebi ve Hızır Şah’a hocalık yaptı. Bazı kaynaklar, bizzat Aydınoğlu Mehmed Bey’e hocalık ettiğini kaydediyorsa da (Taşköprizâde, s. 45; Sicill-i Osmânî, III, 454) Mehmed Bey’in 734’te (1334) vefat ettiği göz önüne alınırsa bunun mümkün olmadığı anlaşılır.

İbn Melek’in vefat tarihi ihtilâflıdır. Bursalı Mehmed Tâhir, medresesinin bahçesinde kabrini ziyaret ettiğini ve mezar taşında ölüm tarihini 797

(1394) olarak gördüğünü kaydederse de bu kabir Seyyid Nizâmeddin adlı bir âlime aittir (Muhtar, s. 16). Ancak burada bulunan ve Tire Belediyesi'nce üstüne türbe yaptırılan diğer kabirlerden birinin ona ait olması kuvvetle muhtemeldir. Bağdatlı İsmâil Paşa ölüm tarihini 801 (1399), Mehmed Süreyyâ ise 820 (1417) olarak vermektedir. Tire'de Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki (nr. 200) müellif hattı Şerḥu Menâri'l-envâr 821 (1418) yılında yazıldığına göre İbn Melek'in bu tarihten sonra vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle fıkıh, usûl-i fıkıh ve hadis ilimlerinde zamanının önde gelen isimlerinden biri olan İbn Melek, Timur'un Tire'ye gelişi sırasında yanında bulunan meşhur âlim Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile görüşmüş, geniş bilgi ve kültürüyle büyük takdir ve hayranlık uyandırmıştır. İbn Melek Tire'de bir bedesten yaptırmış, çeşitli vakıflar kurmuştur. Onun Hurûfîliğe dair eserleriyle tanınan bir kardeşiyle (bk. FİRİŞTEOĞLU, Abdülmecid) yine İbn Melek lakabıyla anılan ve muhtelif eserleri bulunan Muhammed adında bir oğlu olduğu bilinmektedir.

Eserleri. İbn Melek değişik alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Menârü'l-envâr ve Meşâriḳu'l-envâr şerhleriyle Mecmaʿu'l-baḥreyn şerhinin Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Oğlu Muhammed de İbn Melek lakabı ile tanındığı için her ikisinin eserleri zaman zaman birbirine karıştırılmıştır. 1. Şerḥu Menâri'l-envâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair muhtasar eserinin şerhidir. Kitapta Hanefîler'in yanında Şâfiî ve Mâlikî usulcülerinin görüşlerine de yer verilmiş, zaman zaman Nesefî de tenkit edilmiştir. Defalarca basılmış olan şerh üzerine (İstanbul 1292, 1306, 1307, 1308, 1314, 1315, 1316, 1317, 1319), bazı baskılarının kenarında yer alan Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî hâşiyelerinden başka Kāsım b. Kutluboğa ve Koca Hüsam Amâsî de birer hâşiye yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1825). 2. Mebâriḳu'l-ezhâr fî şerḥi Meşâriḳı'l-envâr. Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye adlı eserinin şerhidir. Buhârî ile Müslim'deki hadislerin senedleri ve tekrarları çıkarılmak suretiyle derlenen eser 2250 kadar hadis ihtiva etmektedir. Hadis izahlarının özlü şekilde yapıldığı ve fıkhî hükümlerin açıklanmasına daha çok ağırlık verildiği bu şerh birçok defa basılmıştır

(İstanbul 1287, 1303, 1306, 1309, 1311, 1314, 1315, 1328, 1329; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, I-III, Beyrut 1415/1995). Şerh üzerinde Bergamalı İbrâhim'in Envârü'l-bevârıḳ fî tertîbi Şerḥi'l-Meşârıḳ adıyla bir tertip çalışması vardır (DİA, V, 496). 3. Şerḥu Mecmaʿi'l-baḥreyn. Hanefî fakihlerinden Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin fıkha dair eserinin şerhidir. Sonraki fıkıh kitaplarında çokça atıfta bulunulan eserin birçok yazma nüshası mevcuttur (meselâ Millet Ktp., Murad Molla, nr. 885, 886, 887, Feyzullah Efendi, nr. 809-814; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2006, 2097-2099, 2246-2248, 2334-2335, Veliyyüddin Efendi, nr. 1215-1217; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 202, Cârullah Efendi, nr. 805, Damad İbrâhim, nr. 555-557, Ayasofya, nr. 1254-1258, Fâtih, nr. 1760-1766, Süleymaniye, nr. 272, 489-492). İbn Kutluboğa bu şerh üzerine bir hâşiye yazmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2492; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 707-708; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 750; Râgıb Paşa Ktp., nr. 478). 4. Firişteoğlu Lugatı. En eski Arapça-Türkçe

sözlüklerden biri olup Lugat-ı Firişteoğlu, Lugat-ı Firiştezâde ve Lugat-ı İbn Firişte gibi adlarla da anılır. Müellifin, torunu Abdurrahman için manzum olarak kaleme aldığı eser yirmi iki kıtadan meydana gelmekte ve büyük bir kısmında Kur'ân-ı Kerîm'de geçen 1528 Arapça kelimenin Türkçe karşılığı verilmektedir. Subha-i Sıbyân ve Tuhfe-i Vehbî gibi Arapça-Türkçe sözlüklere öncülük eden eser bazı âlimler tarafından şerhedilmiş veya alfabetik şekilde düzenlenmiştir (Muhtar, İki Kur'ân Sözlüğü, s. 24-26; Elmalı, s. 56-61). Birçok yazma nüshası bulunan, ayrıca çeşitli baskıları yapılan Firişteoğlu Lugatı (İstanbul 1279, 1284, 1296; İstanbul, ts.), Cemal Muhtar tarafından Firişteoğlu Abdülmecid'in Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî'si ile birlikte Latin harflerine çevrilerek neşredilmiştir (bk. bibl.). 5. Şerḥu'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" diye anılan dört metinden biri olan eserinin en muteber şerhlerindendir. İbn Melek'in hayatının sonlarına doğru yazdığı eser onun ölümü üzerine kaybolunca oğlu Muhammed babasının müsveddelerinden faydalanıp bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle eseri yeniden kaleme almıştır. Bu eserin (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 118; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 371; Serez, nr. 687; Fâtih, nr. 1892, 1893) ve İbn Melek'e ait eski şeklin (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 139; İsmihan Sultan, nr. 151; Şehid Ali Paşa, nr. 866) çeşitli yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır. 6. Şerḥu Tuḥfeti'l-mülûk. Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin

ibadetlere dair muhtasar eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 796; İzmir, nr. 237; Esad Efendi, nr. 727; Reşid Efendi, nr. 201; Serez, nr. 959; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 339). 7. Bedrü'l-vâʿiẓîn ve ẓuhrü'l-ʿâbidîn. Yirmi bölümden meydana gelen bir eser olup iman, kelime-i tevhid ve ibadetlerle ilgili konuları ihtiva etmektedir. Kâtib Çelebi'nin İbn Melek'e nisbet ettiği eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 231) müellif adı kaydedilmeyen çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2072; Yazma Bağışlar, nr. 474; Reşid Efendi, nr. 577; Tekelioğlu, nr. 443; İbrâhim Efendi, nr. 136). İbn Melek'in oğlu Muhammed'in de üç aylar, bayramlar, âşûrâ ve cuma gününün faziletine dair Ẓuhrü'l-ʿâbidîn adlı bir eseri vardır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 537).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Melek, Mebâriḳu'l-ezhâr (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1415/1995, I, 25; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, s. 328; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 329; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 45-46; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 66-67; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 383; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 231, 374-375; II, 1601, 1689, 1825; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 342; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 74, 166, 172; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 374; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 107; Sicill-i Osmânî, III, 454; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 617; Osmanlı Müellifleri, I, 219-220; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, s. 55; Serkîs, Muʿcem, I, 252-253; Brockelmann, GAL Suppl., I, 614, 658; II, 263, 315; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 22, 28, 229; Himmet Akın, Aydınoğulları Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1973, s. 38, 97; Abdullah b. Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1974, III, 50; Cemal Muhtar, Ferişteoğulları'nın Arapça Türkçe Lügatleri Üzerinde Araştırma (doktora tezi, 1981), AÜ İlâhiyat Fakültesi; a.mlf., İki Kur'ân Sözlüğü: Lugat-ı Ferişteoğlu ve Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî, İstanbul 1993; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 88; Mehmet Şeker, "İbn Melek'in Hukukî Yönü ve Menâr Şerhi", Türk Kültüründe Tire, Ankara 1994, s. 43-47; Hüseyin Elmalı, "Ferişteoğlu Sözlüğü", a.e., s. 53-61; Mustafa Baktır, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti

Hakkında Bazı Tesbitler”, a.e., s. 33-42; a.mlf., “Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi”, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Erzurum 1991, s. 40-66; sy. 10 (1991), s. 51-58; Hikmet Dizdaroğlu, “İbn Melek ve Sözlüğü”, TDl., VII/74 (1957), s. 83; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3146; Ömer Faruk Akün, “Firishte-Oghlu”, EI^{2} (İng.), II, 923-924.

Mustafa Baktır

İBN MELKÂ

(bk. EBÜ’l-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ).

İBN MEMMÂTÎ

(bk. ES‘AD b. MEMMÂTÎ).

İBN MENCÛYE

(ابن منجويه)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî (ö. 428/1036)

Hadis hâfızı.

347'de (958) İsfahan'da doğdu. Büyük dedesi Mencûye'ye nisbetle İbn Mencûye diye tanındı. Bazı kaynaklarda İbn Fencûye diye de anılmaktadır (Abdülgāfir el-Fârisî, s. 105).

Gençliğinde ticaret maksadıyla Nîşâbur'a gitti. Hemşehrilerinin istifadesine sunmak üzere orada bazı muhaddislerden emâlîler yazdı. İsfahan'a döndükten sonra hadise ilgi duydu ve hadis tahsiline başladı. Daha sonra Buhara, Semerkant, Herat, Rey, Nîşâbur ve Cürcân'a seyahatler yaptı; İbn Nüceyd, Ebû Bekir el-İsmâilî, Hâkim el-Kebîr, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî ve Ebû Abdullah İbn Mende gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra Nîşâbur'a yerleşti ve hadis dersleri vermeye başladı. Hâce Abdullah-ı Herevî, Ebü'l-Kāsım İbn Mende, Târîḫu Merv müellifi Ebû Sâlih el-Müezzin, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû Nasr el-Haddâdî ve Hatîb el-Bağdâdî kendisinden hadis rivayet ettiler. Nîşâburlu hadis hâfızı Ebû Hâzim el-Abdûyî'nin ölümünden sonra Ebû Sa'd ez-Zâhid Medresesi'nde yıllarca hadis imlâ etti ve muhtelif eserleri okuttu. Güçlü bir hâfızaya sahip, sika ve sadûk bir râvi olduğu ve zâhidâne bir hayat yaşadığı belirtilen İbn Mencûye 5 Muharrem 428'de (29 Ekim 1036) Nîşâbur'da vefat etti.

Eserleri. Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (Esmâʾü ricâli'l-Müslim, Esmâʾü ricâli Ṣaḥîḥi Müslim). Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer alan râvilerin alfabetik olarak sıralanıp kısaca tanıtıldığı ve rivayetlerinin Ṣaḥîḥ-i Müslim'in hangi kitabında yer aldığının belirtildiği eser Abdullah el-Leysî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1407/1987). İbnü'lKayserânî, İbn Mencûye'nin bu kitabı ile Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî diye meşhur olan el-Hidâye ve'l-irşâd fî maʿrifeti ehli'ṡ-ṡika ve's-sedâd adlı

eserinde yer alan râviler hakkındaki bilgileri bir araya getirdiği çalışmasına el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî ve Ebî Bekr el-İṣfahânî fî ricâli'l-Buḫârî ve Müslim adını vermiştir (I-II, Haydarâbâd 1323; I-II, Beyrut 1405/1985).

İbn Mencûye'nin ayrıca Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leriyle Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i üzerine müstahrec türü eserler telif ettiği kaynaklarda zikredilmiş olup Ebû Dâvûd'un eseri üzerine yaptığı çalışmanın Kitâbü's-Sünne veya es-Sünen adını taşıdığı belirtilmekte, Ebü'l-Kāsım İbn Mende bu eseri İbn Mencûye'den okuduğunu söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 19-22; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 105-106; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 392; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 281-282; Safedî, el-Vâfî, VII, 217; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 438-440; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1087; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 252, s. 208-210; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, III, 1085; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 88; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 233; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 74; Sezgin, GAS, I, 230; Cezzâr, Medâḫilü'l-müellifîn, III, 1627-1628; Sî-mîn Muhakkık, "İbn Mencûye", DMBİ, IV, 696-697.

Müjdat Uluçam

İBN MENDE, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن مندة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 395/1005)

Hadis hâfızı.

310 (922) veya 311'de (923) İsfahan'da doğdu. Ailesinden yetişen diğer âlimler gibi o da dedesinin dedesi Mende'ye nisbetle İbn Mende diye tanınmış, annesinin Abdüyâlîloğulları'ndan olması sebebiyle Abdî nisbesiyle de anılmıştır. Mecûsî olan Mende'nin ilk fetihler sırasında İslâmiyet'i kabul ederek İbrâhim adını aldığı ve İsfahan'ın bazı vilâyetlerinde yöneticilik yaptığı bilinmektedir. İbn Mende, 318 (930) yılında İsfahan'da önce babasından ve babasının amcası Abdurrahman b. Yahyâ b. Mende ile İbn Ebû Hüreyre gibi âlimlerden hadis tahsiline başladı. 329'da (940-41) veya bir yıl sonra ilmî seyahate çıkarak Nîşâbur'a gitti (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 30). Bazı kaynaklarda bu tarihin 339 (950-51) olarak kaydedilmesi (EI2 [Fr.], III, 887) doğru değildir. Nîşâbur'da Ali b. İbrâhim el-Kattân, Ebü'l-Abbas el-Esam, İbnü'l-Ahrem gibi muhaddislerden faydalandı. Daha sonra kırk yıl boyunca yaptığı seyahatlerde Buhara'da (veya Semerkant) Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Mekke'de Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Medine'de Ca'fer b. Muhammed b. Mûsâ el-Alevî, Bağdat'ta Ebû Ali İsmâil b. Muhammed es-Saffâr ve İbnü'l-Bahterî diye bilinen Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, yıllarca kaldığı Mısır'da Hasan b. Yûsuf b. Müleyh et-Tarâifî, Ahmed b. Bühzâd b. Mihrân, Hamza el-Kinânî, Serahs'ta Abdullah b. Muhammed b. Hanbel, Dımaşk'ta İbrâhim b. Muhammed b. Sâlih el-Kantarî, Trablusşam'da Hayseme b. Süleyman, Humus'ta Hasan b. Mansûr, Tinnîs'te Osman b. Muhammed es-Semerkandî gibi âlimlerden hadis tahsilini sürdürdü. Ayrıca Kudüs, Gazze ve Merv'de çeşitli âlimlerden faydalandı. Oğlu Abdurrahman'ın söylediğine göre Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Hayseme b. Süleyman, Esam ve Heysem b. Küleyb'den 1000'er cüz hadis yazdı (Safedî, II, 190). 334'te (945-46) Ali b. İshak el-Mâderâî'den (el-Mâzerâî) hadis öğrenmek için Basra'ya hareket ettiği, fakat yolda Mâderâî'nin öldüğünü duyunca geri

döndüğü ve Basra'daki kaybının büyüklüğünü her zaman dile getirdiği kaydedilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 335; XVII, 33). İslâm dünyasının doğusunu ve batısını dolaştığını söyleyen İbn Mende gittiği yerlerde kıraat ilmi de okudu. Yetmiş küsur yaşında tahsilini tamamlayıp memleketine döndü. Güçlü hâfızası sebebiyle dönemin en çok hadis bilen âlimi diye tanındı. Babasının ve birçok âlim yetiştiren ailesinin şöhretinden dolayı İbn Ebû Hâtim, İbn Ukde ve Fazl b. Hasîb gibi âlimler ona icâzet verdi. İbn Mende'nin her biri hadis hâfızı olan hocaları arasında Ebü'l-Velîd el-Ümevî, Ebû İshak b. Hamza el-İsfahânî, en sağlam hocam dediği Assâl, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, İbn Hibbân ve Taberânî gibi âlimler de vardır. Kendisinden oğulları Ebü'l-Kāsım Abdurrahman, Ebû Amr Abdülvehhâb ve Ebü'l-Hasan Ubeydullah ile hocası Ebü'ş-Şeyh'ten başka Hâkim en-Nîsâbûrî, Temmâm er-Râzî, İbn Mencûye, Ebû Nuaym el-İsfahânî, kıraat âlimi ve muhaddis Bâtırkānî gibi şahsiyetler faydalanmıştır. İbn Mende 30 Zilkade 395'te (7 Eylül 1005) İsfahan'da vefat etti. İbn Kesîr onun aynı yıl safer ayında öldüğünü söylemektedir.

İbn Mende'nin mütevazi ve sünnete bağlı bir âlim olduğu belirtilmekte, kendisi de sünnete uygun yaşamayan kimselerle görüşmediğini, bid'atçılardan tek bir hadis bile almadığını söylemektedir. Hadis tahsili için seyahat edenlerin sonuncusu diye anılan İbn Mende (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1032) seyahatlerini tamamlayıp 375'te (985) İsfahan'a döndükten sonra evlenmiş, Abdurrahman, Ubeydullah, Abdürrahim ve Abdülvehhâb adlarında dört oğlu olmuştur. Bunlardan Ebü'l-Kāsım Abdurrahman ile Ebû Amr Abdülvehhâb da hadisle meşgul olmuş, Abdülvehhâb'ın oğlu Ebû Zekeriyyâ Yahyâ hadis ve tarih sahasında çeşitli eserler kaleme almıştır. Zehebî, Ebû Abdullah

İbn Mende'ye ve ailenin diğer tanınmış şahsiyetlerine dair bir kitap yazdığını, bu aileye ismini veren ve Halife Mu'tasım-Billâh zamanında (833-842) ölen Mende'den başlayıp dört yüzyıl boyunca hadis rivayetini sürdüren başka bir aile daha bilmediğini söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 38-39). Ailenin bilinen en son temsilcisi, Ebû Abdullah İbn Mende'nin beşinci nesilden torunu olan muhaddis (müsnidü İsfahân: a.g.e., XXII, 382-383) Ebü'l-Vefâ Mahmûd b. İbrâhim el-İsfahânî'dir (ö. 632/1234-35). Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185), İbn Mende'nin hayatını ve kendisine ulaşan rivayetlerini eẕ-Ẕaḫîre ve'l-ʿudde fî menâḳıbi Ebî

ʿAbdillâh b. Mende adlı eserinde ele almıştır.

1700 hocadan hadis yazdığını söyleyen İbn Mende’nin hadislerinin elli büyük cilt demek olan 50.000 cüzü bazı çağdaşlarının ifadesiyle “kırk yük kitabı” bulduğu belirtilmektedir. Hocası Ebû İshak b. Hamza hayatında İbn Mende gibi güçlü bir hadis hâfızı görmediğini, diğer hocası Ebû Ali en-Nîsâbûrî de onun üstün bir kabiliyete sahip bulunduğunu belirtmiş, Hâce Abdullah-ı Herevî ise kendisini devrindeki muhaddislerin efendisi diye övmüştür. Kur’an tilâvetinin mahlûk olduğu görüşünü savunan Ebû Nuaym el-İsfahânî, er-Red ʿale’l-Lafẓıyye ve’l-Ḫulûliyye adlı eserinde bu fikre karşı olan İbn Mende’yi eleştirmesine rağmen (DİA, X, 202) onu “ilim dağı” diye nitelemiş, ancak Ẕikru aḫbâri İṣbahân’da (II, 278) hayatının sonlarına doğru hâfızasının karıştığını, kendisinden icâzet aldığı âlimlerden hadis dinlemiş gibi rivayet ettiğini, hatta bazı kimselerin söylemediği sözleri onlara nisbet ettiğini ileri sürmüştür. Fakat Zehebî, aralarında itikadî konular bakımından görüş farklılığı bulunan bu iki âlimin birbiri hakkındaki suçlamalarını dikkate almamak gerektiğini kaydetmiştir. İbn Mende’yi Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Abdülganî el-Ezdî ile karşılaştıran bazı âlimler onun daha çok hadis rivayet ettiğini ve hadisi daha iyi bildiğini söylemişlerdir. Zehebî, “Şark’ın hâfızı” dediği İbn Mende’nin (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 382) hadisi rivayet etmekle yetindiği vakit hata etmediğini, ancak hadis hakkında kanaatini belirttiğinde yanıldığını söylemiş, esasen Ebû Nuaym el-İsfahânî ile onun en önemli kusurunun hadis diye ileri sürülen uydurma haberleri rivayet etmek olduğunu zikretmiştir (a.g.e., XVII, 41). İbn Mende’nin belli bir mezhebe bağlı olduğu bilinmemekle beraber Ebû Ya‘lâ onun biyografisine Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile’de yer vermiştir (II, 167). İtikadî meselelerde ise Selefiyye’ye bağlı olup bu konuda Kitâbü’t-Tevḥîd ve Kitâbü’l-Îmân adlı iki eser kaleme almıştır.

İbn Mende’nin dikkat çeken bazı görüşleri şöyledir: Allah’ın varlığı ve birliği kâinattaki bütün varlıklarda gözlenen ince sanat ve sağlam düzenden açıkça anlaşılır. Bu sebeple peygamber davetine muhatap olmayan kimseler de bu düzeni görerek fıtrî bir kabiliyetle Allah’ın varlığına istidlâl etmekle yükümlüdür. İlâhî zâtı bu dünyada görmek ve mahiyetini kavramak mümkün değildir. Allah’ın sıfatları teşbih, temsil ve kıyas yoluyla bilinemez. Sıfatlara ilişkin âyetlerin mânası sadece Hz. Peygamber’in açıklaması veya sahâbîlerin rivayet etmesiyle bilinebilir. Sıfatlarla ilgili

hadisler Kur'an'a uygun olup hepsi mütevâtirdir. Hz. Peygamber'in varlığından ve getirdiği vahiyden haberdar olan her insan ona iman etmekle mükelleftir, buna Ehl-i kitap da dahildir. İman bilgi ve ikrardan ibarettir. Bildiğini kalbiyle tasdik edip diliyle ifade ettiği halde uygulamayan kimse müslüman olarak nitelendirilse de mümin adını almaya hak kazanamaz. Bundan dolayı ilâhî emirlere uyanlar mümin, kelime-i tevhidi kalben tasdik edip diliyle ifade edenler müslüman diye vasıflandırılır. Mümin imanı kemale eren kişidir, ilâhî emirlere uymayanların imanı ise eksiktir.

Eserleri. A) Hadis. 1. Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid (Müsnedü eḥâdîs̱i İbrâhîm b. Edhem). İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/777-78) Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ebû İshak es-Sebîî, Mansûr b. Mu'temir, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Dînâr, Şu'be b. Haccâc, Evzâî ve Ebû Hanîfe gibi şahsiyetlerden rivayet ettiği, genellikle tergīb ve terhîbe dair merfû ve mevkuf rivayetlerinden elli birini ihtiva eden eser Mecdî es-Seyyid İbrâhim tarafından yayımlanmıştır (Bulak 1408/1988). 2. Risâle fî beyâni fażli (naḳli)'l-aḫbâr ve şerḥi meẕâhibi ehli'l-âs̱âr ve ḥaḳīḳati's-sünen ve taṣḥîḥi'r-rivâyât (Şürûṭü'l-eʾimme fi'l-ḳırâʾati ve's-semâʿ ve'l-münâvele ve'l-icâze). Sahasında ilk çalışma olduğu belirtilen eseri Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî Şürûṭü'l-eʾimme başlığı ile neşretmiştir (Riyad 1416/1995). 3. Ḥadîs̱ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 17, vr. 157a-162b; nr. 94, vr. 76a-183a; nr. 104, vr. 219a-228a). 4. Emâlî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 35/3, üçüncü kısım: vr. 24a-52b (24-72 [?]); nr. 41/4, vr. 49a-53a; nr. 56/8, vr. 177a-180a). Ayrıca Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'inin İbn Mende tarafından nakledilen bir rivayeti günümüze kadar gelmiş olup baş tarafında İbn Mende'nin Ebû Hanîfe hakkında bazı tenkitleri yer almıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 62, vr. 144-145). İbn Mende'nin en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ (İbn Kesîr, XI, 336), Ġarâʾibü Şuʿbe (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 426; İbn Hacer eseri Tertîbü Ġarâʾibi Şuʿbe li'bn Mende adıyla bablara göre düzenlemiştir), ʿAvâlî İbn ʿUyeyne (a.g.e., II, 153) ve Fevâʾid adlı eserleri de bulunmaktadır.

B) Hadis Ricâli. 1. Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe. Bu konudaki ilk çalışmalardan olan eser İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe'deki (I, 10,11) dört kaynağından biridir. Ebû Mûsâ el-Medînî, günümüze gelip gelmediği bilinmeyen Tetimmetü (Ẕeylü) Maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe adlı çalışmasında bu esere üçte bir nisbetinde ilâvede bulunmuş (a.g.e., I, 10), Zehebî de İbn Mende'nin eserinden iki cüz

hacminde bir müntekā yapmıştır (İbn Hacer, el-Mecmaʿu’l-müʾesses, III, 66). Tamamının kırk cüzden fazla olduğu belirtilen ve alfabetik olarak düzenlenen Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe’nin sadece otuz yedinci cüzü ile (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 344) kırk ikinci cüzü (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 4443) zamanımıza intikal etmiş olup sahâbeden Ebû Hâzır ile başlayan otuz yedinci cüzden anlaşıldığına göre İbn Mende sahâbîlerin nereye yerleştiği, onlardan kimlerin rivayette bulunduğu konusuna önem vermiş, her sahâbînin bir rivayetini zikretmeye çalışmıştır. Kadın sahâbîlerle başlayan diğer cüzde ise alfabetik sıra gözetilmeksizin Hz. Peygamber’in kızları, halaları, süt anneleri ve hanımları anlatılmaktadır. Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’e göre Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe’de pek çok yanlış bulunmaktadır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 33). 2. Fetḥü’l-bâb fi’l-künâ ve’l-elḳāb. Sahâbe ve tâbiîn muhaddislerinden 4748 şahsın künye ve lakabının tanıtıldığı eserde her şahsın adı, nisbesi, kimden hadis aldığı ve kime rivayet ettiği belirtilmektedir. Resûl-i Ekrem’in künyesi Ebü’l-Kāsım ile başlayan alfabetik çalışmada Ebû İbrâhim’den Ebû Abdullah’a kadar olan künyeler sıralanmakta, adı bilinmeyip

sadece künyesiyle tanınanlarla haklarında yeterli bilgi bulunmayanlar da zikredilmektedir. Eseri neşreden Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad 1417/1996), daha önce kitap üzerinde Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da Abdülazîz b. Abdullah b. Ubeydullah er-Rahmânî tarafından doktora çalışması yapıldığını, ancak bu çalışmada 100 kadar biyografiye yer verilmediğini, ayrıca esere Müslim’in Kitâbü’l-Künâ’sından 700 biyografinin yanlışlıkla eklendiğini ve daha başka hataların da bulunduğunu belirtmiştir. Eserin bir kısmı Seven Dedering tarafından da yayımlanmıştır (Uppsala 1927). 3. Tesmiyetü’l-meşâyiḫ elleẕîne yervî ʿanhüm el-İmâm Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî (Esâmî meşâyiḫi’l-Buḫârî). Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki 309 hocasının adını ihtiva eden eserin Dublin’de Chester Beatty Library’de bulunan tek nüshası (nr. 5165/1, vr. 1-11) Arthur John Arberry tarafından tanıtılmış (IQ, XI/1-2 [1967]) ve Nazar Muhammed el-Fâryâbî tarafından neşredilmiştir (Riyad 1412/1991). 4. el-Esâmî ve’l-künâ (Chester Beatty Library, nr. 5165/2, vr. 12-28). Bu eserin Zehebî’nin el-Künâ adıyla kaydettiği kitap (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 33) veya Fetḥu’l-bâb fi’l-künâ ve’l-elḳāb olması muhtemeldir.

C) Akaid. 1. Kitâbü’l-Îmân. Eserde 109 konu başlığı altında senedleriyle

birlikte zikredilen 1089 rivayette imanın mahiyeti, kısımları, imanla İslâm arasındaki ilgi, imanın altı esası, kelime-i tevhidin önemi, oruç, zekât, hac, cihad, Allah ve peygamber sevgisinin imanla ilgisi, vesvese ve iman, Ehl-i kitabın imanı, büyük günahları işleyenlerin imanı, Hz. Peygamber'in bildirdiği bazı hususlarla kıyametten önce ve sonra meydana geleceğini haber verdiği olaylara inanmak gibi konular yer almaktadır. İbn Mende'nin oğlu Ebû Amr Abdülvehhâb ile talebesi Bâtırkānî tarafından rivayet edilen nüshayı, eser üzerinde Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da (Külliyyetü'ş-şerîa, 1398/1978) İbn Mende ve Kitâbü'l-Îmân adıyla bir doktora çalışması yapan Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî yayımlamıştır (I-III, Medine 1401/1981; I-II, Beyrut 1406/1985, 1407/1987). İbn Mende'nin Kitâbü'l-Îmân ʿale'l-ittifâḳ ve't-teferrüd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 338, vr. 1-102) adıyla anılan eseri de muhtemelen bu kitaptır (Sezgin, I, 215). 2. Kitâbü't-Tevḥîd ve maʿrifeti esmâʾillâhi ʿazze ve celle ve ṣıfâtihî ʿale'l-ittifâḳ ve't-teferrüd. 132 konu başlığı altında senedleriyle birlikte zikredilen 914 rivayette genel hatlarıyla Allah Teâlâ'nın vahdâniyyeti, ulûhiyyeti, isimleri ve sıfatları incelenmekte, her konu âyet, hadis ve Selef âlimlerinin sözleriyle açıklanmaktadır. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî, diğer neşirlerde görülmeyen bir usulle her konunun bitiminde hadislerin muhtevasını bazan oldukça geniş şekilde açıklayarak ve rivayetlerin sıhhat derecesini belirterek eseri neşretmiştir (Medine 1988-1989; I-III, Medine 1414/1994). 3. er-Red ʿale'l-Cehmiyye. Allah Teâlâ'nın yed, vech gibi sıfatları konusunda Cehmiyye'nin düştüğü hataların ele alındığı eseri Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî yayımlamıştır (Medine 1401/1981, 1414/1994). İbn Mende'nin ayrıca Kitâbü'ṣ-Ṣıfât, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Lafẓıyye, Kitâb fi'n-nefs ve'r-rûḥ, Delâʾilü'n-nübüvve (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 481; Sehâvî, s. 166) adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Zehebî'nin İbn Mende'nin kitapları arasında sayıp çok hacimli olduğunu söylediği et-Târîḫ ile (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 33) Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (II, 57) Târîḫu İṣbahân adıyla zikredilen eser muhtemelen aynı kitaptır. Brockelmann'ın Ebû Abdullah İbn Mende'ye nisbet ettiği et-Târîḫu'l-müstaḫrec min kütübi'n-nâs li't-teẕkire ve'l-müsteṭraf min aḥvâli'n-nâs li'l-maʿrife adlı eser oğlu Ebü'l-Kāsım Abdurrahman'ın, Sezgin'in Cüzʾ fîmen ʿâşe mine'ṣ-ṣaḥâbe miʾe ve ʿişrîn adıyla müellifin kitapları arasında saydığı (GAS, I, 215) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3767, vr. 135a-136a) bulunduğunu söylediği eser ise Süyûtî'nindir ve Rîḥu'n-nisrîn fîmen

ʿâşe mine’ṣ-ṣaḥâbe miʾe ve ʿişrîn adını taşımaktadır. Bu konuda İbn Mende’nin torunu Ebû Zekeriyyâ İbn Mende’nin Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾeten ve ʿişrîne seneten mine’ṣ-ṣaḥâbe adlı bir çalışması bulunmaktadır (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Bulak 1409/1989; nşr. Meşhûr Hasan es-Selmân, Beyrut 1412/1992). Yine Sezgin’in Ẕikru ʿadedi mâ li-külli vâḥid mine’ṣ-ṣaḥâbe mine’l-ḥadîs̱ adıyla Ebû Abdullah İbn Mende’ye nisbet ettiği, ancak müellifi konusunda bazı tereddütler bulunduğunu belirttiği eser (GAS, I, 215) Bakī b. Mahled’e ait olup İbn Hazm tarafından düzenlenmiştir (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Baḳī b. Maḫled el-Ḳurṭubî ve Muḳaddimetü Müsnedihî: ʿAdedü mâ li-külli vâḥid mine’ṣ-ṣaḥâbe mine’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 77-168; ayrıca bk. DİA, IV, 542).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdullah İbn Mende, Kitâbü’l-Îmân (nşr. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, neşredenin girişi, I, 22-78; a.mlf., Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Medine 1414/1994, neşredenin girişi, I, 9-42; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, II, 278; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 167; Hâzimî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1991, s. 31; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 10,11; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1031-1036; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 335; XVII, 28-43; XXII, 382-383; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 320-324; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 479-480; Safedî, el-Vâfî, II, 190-191; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 336; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 98-99; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 70-72; a.mlf., el-İṣâbe, I, 481; a.mlf., el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-Muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1415/1994, II, 153, 426-427; III, 66; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 166; Brockelmann, GAL Suppl., I, 281; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 57; Sezgin, GAS, I, 214-215, 415; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 119-120; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 464-469; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1628-1629; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 170; F. Rosenthal, “Ibn Manda”, EI² (Fr.), III, 887-888; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn

Mende", DMBİ, IV, 697-699; M. Yaşar Kandemir, "Bakī b. Mahled", DİA, IV, 542; Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", a.e., X, 202.

M. Yaşar Kandemir

İBN MENDE, Ebû Zekeriyyâ

(أبو زكريّا ابن مندة)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Abdî el-İsfahânî (ö. 512/1119)

Muhaddis, fakih ve tarihçi.

19 Şevval 434’te (1 Haziran 1043) İsfahan’da doğdu. Ailesi hadis ve tarih alanlarında yetiştirdiği âlimlerle meşhurdur. Dedelerinden İbrâhim b. Velîd’in lakabı Mende olduğu için İbn Mende künyesiyle tanınmıştır (İbn Hallikân, VI, 168). Küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başladı ve önce babasıyla amcalarından, sonra da diğer meşhur âlimlerden ders aldı. Horasan, Nîşâbur, Hemedan, Cibâl, Basra ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaştı. 498 (1105) yılında hacca giderken uğradığı Bağdat’ta bir süre kaldı ve Mansûr Camii’nde hadis yazdırdı. Daha sonra tekrar İsfahan’a döndü ve ömrünün geri kalan yıllarını burada geçirdi. Babası ve amcaları Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed ile Ebü’l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed dışında Ebû Bekir b. Rîze, Ahmed b. Mahmûd es-Sekafî,

Muhammed b. Ali b. Cessâs, Ahmed b. Mansûr b. Halef, Ahmed b. Muhammed el-Feddâd, Ebû Tâhir b. Abdürrahîm, Ebü’l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî ve ünlü muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī hocalarından, Hâfız Ebü’l-Kāsım İsmâil b. Muhammed el-Kureşî, Hâfız Ebû Saîd Muhammed b. Abdülvâhid el-İsfahânî, Ebü’l-Hüseyin Mübârek b. Abdülcebbâr el-Bağdâdî, Ebü’l-Berekât Abdülvehhâb b. Mübârek el-Enmâtî, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Hibetullah b. Alâ el-Burûcirdî, Muhammed b. İsmâil et-Tarsûsî, Ebû Mûsâ el-Medînî ve meşhur mutasavvıf Abdülkādir-i Geylânî ise talebelerinden bazılarıdır; Sem‘ânî de icâzet yoluyla onun öğrencisi olmuştur.

Muhaddis, hâfız, imam, vâiz, fakih, tarihçi ve çok hadis rivayet eden, kuvvetli hâfızaya sahip bir âlim olarak nitelendirilen İbn Mende güvenilir kişiliğiyle tanınmıştır. O yıllarda senediyle hadis rivayetinden vazgeçilmeye

başlandığı halde İbn Mende bu geleneği sürdürmüş, hatta Ahmed b. Hanbel'in menkıbelerine dair yazdığı eserde onun kendi sözlerini dahi senedli nakletmiştir (İbn Receb, I, 130 vd.). Aynı zamanda Hanbelî âlimlerinin önde gelenlerinden olan İbn Mende kıraat âlimleri arasında zikredilmektedir (İbnü'l-Cezerî, II, 374). Kıraat bilgisini Muhammed b. İbrâhim el-Bekā ve Hüseyin b. Muhammed b. Zencûye'den öğrendi. Ebü'l-Alâ el-Hemedânî de kendisinden rivayette bulundu. Taberânî'nin el-Muʿcemü'l kebîr'i ve el-Muʿcemü'ṣ-ṣağīr'i, Ebû Ya'lâ'nın Müsned'i, Ahmed b. Abdullah el-Berkî'nin Kitâbü't-Târîẖ'i, Ahmed b. Mûsâ el-Merdûye'nin Kitâbü'l-Emṡâl'i ve Kitâbü'l-ʿİlm'i, Ebû Bekir b. Âsım'ın Kitâbü'r-Rühûn'ü, Yahyâ b. Osman'ın Kitâbü'l-Menâhî'si, Sâlih b. Ahmed el-Hemedânî'nin Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt li-ehli'l-ʿilm ve't-taḥdîṡ bi-Hemedân'ı, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'in et-Târîẖ'i, Dârekutnî'nin el-Müctebâ fi's-sünen'i, Ebü'l-Abbas el-Müstağfirî'nin Kitâbü'l-Muẖtelif ve'l-müʾtelif'i ve Ebû Ahmed el-Assâl'ın Kitâbü'l-ʿAẓame'si gibi kitapları semâ yoluyla elde ettiği söylenir. Bazı kaynaklarda onun şairliğine temas edilerek şiirlerinden örnekler verilmiştir. İbn Mende 10 Zilhicce 512'de (24 Mart 1119) İsfahan'da vefat etti (İbn Hallikân, VI, 170); 12 Zilhicce 511'de (6 Nisan 1118) öldüğü de rivayet edilir (a.g.e., a.y.). Kâtib Çelebi'nin, ölümü için kaydettiği 445 (1053) yılı yanlıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 282).

Eserleri. 1. Kitâb fîhi maʿrifetü esâmî erdâfi'n-nebî. İbn Mende bu eserinde, çeşitli yolculuklar sırasında Hz. Peygamber'in terkisine aldığı otuz yedi sahâbîyi sayarak her biriyle ilgili haberleri kendi isnadıyla nakletmiştir. Kitap Yahyâ Muhtâr Gazzâvî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). 2. Cüzʾ fîhi ẕikrü Ebi'l-Ḳāsım Süleymân b. Aḥmed eṭ-Ṭaberânî (Menâḳıbü'ṭ-Ṭaberânî). Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Saydalânî'nin rivayetine istinaden Taberânî'nin biyografisini ve eserlerinin bir listesini içermektedir; Hamdi Abdülmecîd es-Selefî tarafından Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'inin (Kahire, ts.) XXV. cildinin sonunda (s. 329-368) yayımlanmıştır. 3. Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾeten ve ʿişrîne seneten mine'ṣ-ṣaḥâbe. Ashaptan 120 yıl yaşamış olanların hayatlarını konu alır. Hz. Peygamber zamanında yaşadığı halde onu göremeyenlerden (muhadramûn) on dört kişinin de isimleri doğum, ölüm ve ihtidâ tarihleriyle birlikte verilmiş, bazılarının rivayet ettiği hadisler de kaydedilmiştir. Ayrıca eserin sonunda tâbiînden Kādî Şüreyh ile müşriklerden Utbe b. Rebîa'nın isimleri de kayıtlı bulunmaktadır. Müellif kitabını hazırlarken Taberânî'nin

el-Muʿcemü'l-kebîr, Ebû Ya'lâ'nın Müsned, Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem, Buhârî'nin et-Târîẖu'l-kebîr ve Hadramî'nin el-Mefârîd adlı çalışmalarından faydalanmıştır. Eser Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Bulak 1989) ve Meşhûr Hasan Selmân (Beyrut 1992) tarafından yayımlanmıştır. 4. Erbaʿatü mecâlis min emâlî İbn Mende. Kitabın iki nüshası Köprülü Kütüphanesi (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 252/4) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 118) bulunmaktadır. 5. Târîẖu İṣbahân. Sem'ânî, Yâkūt el-Hamevî, İbn Hallikân ve Zehebî tarafından kaynak olarak kullanılan eserin günümüze sadece küçük bir bölümü ulaşabilmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 119).

İbn Mende'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel; Kitâb (Musannef) ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn (bazı kaynaklarda eserin adı Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ ʿalâ Kitâbi Müslim b. el-Ḥaccâc şeklinde kaydedilerek sadece Müslim'in eseri hakkında olduğu söylenmektedir; bk. İbn Receb, I, 129); Menâḳıbü'l-ʿAbbâs; et-Tenbîh ʿalâ aḥvâli'l-cühhâl ve'l-münâfiḳīn; Taʿlîḳāt ve iżâfât (DMBİ, IV, 700); Cüzʾ men revâ hüve ebûhü ve ceddühû (Cüzʾ fîhi men ʿâşe,

neşredenin girişi, s. 26-29; Kettânî, s . 90).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mende, Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾeten ve ʿişrîne s̱eneten mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 26-29, 38; Sem'ânî, et-Taḥbîr, II, 378-382; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 204; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 192, 546; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Târîẖu Nîsâbûr: el-Münteẖab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 747; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 168-171; Zehebî, el-ʿİber, II, 398; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 395-396; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1250-1252; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 265; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîẖi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Târîẖu Baġdâd, XIX içinde), Haydarâbâd 1391/1971, s. 256-257;

Yâfiî, Mir᾿âtü'l-cenân, III, 202-203; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 127-137; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 39-40; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 374; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 214; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 454; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, III, 68-73; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 282; II, 1464; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 32; Brockelmann, GAL Suppl., I, 289, 949; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 520; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 194; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü᾿ellifîn, XIII, 210-211; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 90-91, 131, 159; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1986, s. 283, 406, 459; a.mlf., "Ibn Manda", EI² (İng.), III, 864; Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988, s. 79-80; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, "İbn Mende", DMBİ, IV, 700-701.

Selman Başaran

İBN MENDE, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن مندة)

Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-Abdî el-İsfahânî (ö. 470/1078)

Hadis hâfızı ve biyografi âlimi.

383'te (993) İsfahan'da dünyaya geldi. 381 (991) veya 388'de (998) doğduğu da söylenmiştir. Aynı aileden yetişen diğer âlimler gibi Ebü'l-Kāsım da büyük dedesi İbrâhim'in lakabıyla tanındı. Tahsiline İsfahan'da başladı. Babası Ebû Abdullah b. Mende en çok faydalandığı hocası olup Ebû Ca'fer İbnü'l-Merzübân el-Ebherî, İbn Merdûye, İbn Mencûye, Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed el-Haffâr, Muhammed b. İbrâhim el-Cürcânî, Ebû Zer İbnü't-Taberânî diğer hocalarından bazılarıdır. İbn Mende 406 (1015) yılında hadis tahsili için Bağdat'a gitti. Burada bazı hocaları henüz hayatta iken 407'de (1016) hadis rivayet etmeye başladı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 354). Vâsıt, Mekke, Nîşâbur, Hemedan, Şîraz ve Dînever'de tahsilini devam ettirdi. Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Abdurrahman b. Ebû Şüreyh, Hâkim en-Nîsâbûrî ve daha birçok muhaddisten icâzet aldı. Kendisi de hadisleri bu metotla rivayet ettiğini söyler (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1165). Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-Gāzî, Ebû Sa'd el-Bağdâdî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl, Ebû Bekir el-Bâğbân, İbnü'l-Hâdıbe gibi muhaddisler onun talebeleri arasında yer alır. İbn Mende 6 (veya 16) Şevval 470'te (22 Nisan veya 2 Mayıs 1078) İsfahan'da vefat etti. Ölüm tarihi 469 ve 487 (1094) olarak da zikredilmiştir.

Zehebî, İbn Mende'nin hadisleri titizlikle seçmediğini, bazı değersiz rivayetleri derlemekten çekinmediğini söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 354). Hadis öğrenmeye ve öğretmeye önem veren İbn Mende'ye Şu'be b. Haccâc'ın, "Kimden bir hadis yazdımsa onun kölesi olurum" dediği nakledilince, kendisi, "Kim benden bir hadis yazarsa ben onun kölesi olurum" demiş, Eş'arîler'e muhalif olduğu için onlardan dinlediği hadisleri

rivayet etmemiştir.

Yeğeni Ebû Amr İbn Mende'nin belirttiğine göre Ebü'l-Kāsım İbn Mende bid'atçılara karşı acımasız davranan, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışan sabırlı ve ağır başlı bir âlimdi. Bulunduğu yerlerde pervasız tavrıyla sünneti savunduğu için onu Mücessime veya Müşebbihe'den, hatta Hâricîler'den olduğu iddiasıyla suçlayanlar olmuşsa da İbn Mende Ehl-i sünnet dışı cereyanlardan uzak durmuştur. İbnü'l-Esîr, İsfahan'da İbn Mende'nin itikadî ve amelî görüşlerini benimseyen ve kendilerine Abdurrahmaniyye denen bir grubun mevcut olduğunu belirtmiştir. İbn Mende'ye su bulunduğu halde teyemmümü câiz gördüğü, teravih namazını bid'at kabul ettiği gibi bazı görüşler isnat edilmişse de bunların doğru olmadığı belirtilmiştir (İbn Receb, I, 30).

Eserleri. 1. (et-Târîḫu'l-)Müstaḫrec min kütübi'n-nâs li't-teẕkire ve'l-müsteṭraf min aḥvâli'n-nâs li'l-maʿrife. Eserin günümüze gelip gelmediği bilinmeyen I. cildinde Hz. Peygamber'in hayatı ile aşere-i mübeşşerenin biyografilerinin yer aldığı tahmin edilmektedir (Hamed el-Câsir, VIII/1-3 [1974], s. 56). Kronolojik bir tarih mahiyetindeki II. ciltte 198 (813-14) yılına kadar meydana gelen olaylarla birlikte tanınmış şahsiyetlerin biyografileri bulunmaktadır. Eserin bu cildinin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 242). 2. er-Red ʿalâ men yeḳūl "elif lâm mîm" ḥarfün li-yenfiye'l-elif ve'l-lâm ve'l-mîm ʿan Kelâmillâh ʿazze ve celle (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Riyad 1409/1989). 3. Taḥrîmü ekli'ṭ-ṭîn ve ḥâlü âkilih fi'd-dünyâ ve'l-âḫire (Cüzʾ fî ekli'ṭ-ṭîn). Kitapta çamur yemenin haram olduğuna dair rivayetler bir araya getirilmiş olup Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī eserdeki hadislerin hiçbirinin sahih olmadığını söylemiştir (Sehâvî, s. 146). Yazma nüshası Kudüs'teki Jewish National and University Library'de (Yahuda Ar. 409) bulunan eser üzerinde Georges Vajda tarafından bir çalışma yapılmıştır (bk. bibl.). 4. Kitâbü'l-Kifâye. Son tarafından önemli bir kısmı eksik nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 42, vr. 33-35).

İbn Mende'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥurmetü'd-dîn, Ṣıyâmü yevmi'ş-şek, Târîḫu İṣbehân, Târîḫu Mekke, el-Müsned,

Kitâbü’l-Vefeyât, Ṭabaḳātü’t-tâbiʿîn, Künâ men yuʿrafü bi’l-esâmiʾ, el-Vaṣıyye, el-Ḳunût. İbn Mende ayrıca Ebû Amr İbn Mende’ye ait el-Fevâʾid’in (nşr. Musad Abdülhamîd es-Sa‘dânî, Tanta 1991) tahrîcini yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 242; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 108; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 315; a.mlf., Menâḳıbü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1399/1979, s. 630; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, İstanbul 1286, II, 203; İbnü’l-Verdî, Tetimmetü Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî), Beyrut 1970, I, 571; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1165-1170; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 349-354; Safedî, el-Vâfî (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1988, XVIII, 233-234; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 288-289; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 361-363; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 118; İbn Receb, eẕ-Ẕeylü ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 26-31; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 105; Sehâvî, el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene (nşr. M. Osman el-Hût), Beyrut 1985, s. 146; Süyûtî, el-Leʾâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 248-253; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1671-1672; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 337; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî (nşr. Dârü’l-fikr), Kum 1959, V, 291-292; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 475, 481, 513; a.mlf., “Ibn Manda”, EI² (İng.), III, 863-864; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 120-121; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 31, 32, 47, 121, 131, 139, 211; Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988, s. 75-76; Hamed el-Câsir, “el-Kitâbü’l-Müstaḫrec min kütübi’n-nâs li’t-teẕkire ve’l-müsteṭraf min aḥvâli’r-ricâl li’l-maʿrife”, el-ʿArab, VIII/1-3, Riyad 1974, s. 55-72, 115-127; Georges Vajda, “De la condamnation de la géophagie dans la tradition musulmane: ‘Abd al-Rahmān b. Muhammad Ibn Manda, Taḥrīm ‘akl al-ṭīn wa ḥāl ‘ākilih fi’l-dünyā wa’l-āḫira”, RSO, LV (1981), s. 5-38; M. Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Mende”, DMBİ, IV, 699-700.

Nuri Topaloğlu

İBN MENDEVEYH

(ابن مندويه)

Ebû Alî Ahmed b. Abdirrahmân el-İsfahânî (ö. 410/1019 [?])

Müslüman hekim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda onun da babası Abdurrahman b. Mendeveyh gibi edebiyatla ve bilhassa şiirle uğraştığı kaydediliyorsa da bu alanlarda herhangi bir eseri ele geçmemiştir. Döneminin ünlü bir hekimi olarak devlet adamlarından daima saygı gördüğü anlaşılmaktadır. İlmî hayatı ve şöhretine dair klasik kaynaklarda yer alan nâdir ayrıntılardan birine göre Büveyhîler'den Adudüddevle'nin Bağdat'ta kurduğu Bîmâristân-ı Adudî'ye davet edilen yirmi dört hekim arasında yer alıyordu. Kâtib Çelebi ölüm yılını 410 (1019), Bağdatlı İsmâil Paşa 440 (1048) olarak vermekte, Adudüddevle 372'de (983) öldüğü için ilk tarih daha mâkul görünmektedir.

İbn Mendeveyh'in Bîmâristân-ı Adudî'deki klinik çalışmalarının yanı sıra gerek başlangıç gerekse uzmanlık seviyesinde birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Dönemin tıp aleyhtarı telakkilerine cevap vereninden, doğrudan doğruya İsfahan hastahanesinde hizmet gören meslektaşlarına karşı yazılmış olanına kadar geniş bir yelpaze teşkil eden eserlerinin o dönemde yankılar uyandırdığı anlaşılmakta, çoğunun günümüze ulaşmış olması da bunu göstermektedir. Kitap yazdığı başlıca alanlar diyabetik, çocuk sağlığı, farmakoloji ve oftalmolojidir. Genellikle çalışmalarını meslektaşlarına ithaf eden İbn Mendeveyh'in temas kurduğu tıp adamları arasında Ulusây (Uluçay) adlı bir de Türk hekimi bulunmaktadır.

Eserleri. Fuat Sezgin'in tesbitlerine göre (GAS, III, 328-329) kaynaklarda elliye yakını zikredilen kitaplarının on sekizi günümüze ulaşmıştır; başlıcaları şunlardır: Genel tıp. Kitâbü'l-Medḫal fi'ṭ-ṭıb, Kitâbü'l-Câmî el-muḫtaṣar fî ʿilmi'ṭ-ṭıb, Kitâbü'l-Kâfî fi'ṭ-ṭıb (el-Ḳānûnü'ṣ-ṣaġīr), Kitâbü'l-Maḳālât fi'ṭ-ṭıb, Kitâbü Nihâyeti'l-iḫtiṣâr fi'ṭ-ṭıb, Risâle fî tedbîri'l-cesed.

Diyabetik. Kitâbü’l-Eṭʿime ve’l-eşribe, Kitâbü’ş-Şarâb, Risâle fî enne’l-mâ ʾ lâ yaġẕû, Risâle fî vaṣfi inhiḍâmi’ṭ-ṭaʿ âm, Risâle fi’n-nebîẕ ve menâfiʿ ih ve meḍârrih. Oftalmoloji. Risâle fî ṭabaḳāti’l-ʿ ayn, Risâle fî intişâri’l-ʿ ayn, Risâle fî ʿ ilâci żaʿ fi’l-baṣar. Farmakoloji. Risâle fî uṣûli’ṭ-ṭîb ve’l-mürekkebâti’l-ʿ ıṭriyye (nşr. Takī Dânişpejûh, Mecelle-i Ferheng-i Îrân Zemîn, XV [1968], s. 222-253), Risâle fi’l-Kâfûr, Risâle fi’t-temri’l-Hindî. Çocuk sağlığı. Risâle fî evcâʿ i’l-eṭfâl (Dâvir M. es-Sâmirî tarafından neşredilmiştir, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿ ulemâ ʾ, s. 285; İbn Ebû Usaybia, ʿ Uyûnü’l-enbâ ʾ, s. 459-460; Safedî, el-Vâfî, I, 53-55; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 573; Îżâḥu’l-meknûn, II, 259; Brockelmann, GAL Suppl., I, 423; Sezgin, GAS, III, 328-329; Dâvir M. es-Sâmirî, “Risâle fî evcâʿ i’l-eṭfâl li-Ebî ʿ Alî Aḥmed b. ʿ Abdirraḥmân b. Mendeveyh”, el-Mü ʾerriḫu’l-ʿ Arabî, sy. 36, Bağdad 1408/1988, s. 257-265.

İlhan Kutluer

İBN MENGLÎ

(ابن منكلي)

Muhammed b. Mahmûd b. Menglî (Mengelî) en-Nâsırî eş-Şemsî (ö. 778/1376 [?])

Savaş sanatı ve avcılık konusundaki eserleriyle tanınan Memlük kumandanı.

700-705 (1301-1306) yılları arasında Kahire'de doğdu. Babası bir Kıpçak'tı. Bahriyye Memlükleri'nden olan İbn Menglî, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanat döneminde (1309-1341) küçük yaşta, emîrlerin çocuklarından oluşan ve "evlâdü'n-nâs" denilen ihtiyat askerleri sınıfına girdi. Daha sonra Sultan el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân'ın (1363-1377) muhafız kuvvetleri arasında yer aldı ve nakîbülceyş tayin edildi. Askerlik sanatını çok iyi bildiği kaydedilen İbn Menglî 778'de (1376) vefat etti. 784'te (1382) öldüğü de rivayet edilir.

Eserleri. 1. Ünsü'l-melâ bi-vaḥşi'l-felâ. Avcılığa dairdir. Ebü'r-Rûh Îsâ b. Ali el-Bağdâdî'nin (ö. 638/1240) el-Cemhere fî ʿulûmi'l-bayzara adlı ansiklopedik eserinin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3813) muhtasarı olup kitaba bazı ilâveler de yapılmıştır. İbn Menglî'nin bu eseri yazarken Demîrî, Câhiz, İbn Kuteybe, İbn Vahşiyye, İbn Zühr gibi birçok müellifin bu konudaki kitaplarından faydalandığı anlaşılmaktadır. Florian Pharaon tarafından Traité de vénerie adıyla Fransızca'ya çevrilip Arapça metniyle birlikte neşredilen eseri (Paris 1880) Muhammed Îsâ Sâlihiyye de yayımlamıştır (Amman 1993). 2. Kitâbü't-Tedbîrâti's-sulṭâniyye fî siyâseti'ṣ-ṣınâʿati'l-ḥarbiyye. Müellifin askerlikle ilgili çalışmalarının bir özeti olan eserin Bağdat (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī, nr. 646), Kahire (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1147 B; el-Methafü'l-harbî, nr. 379), İstanbul (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2856), Londra (British Museum, nr. 822) ve Leningrad (Üniversite Ktp., nr. 862) nüshaları Sâdık Mahmûd el-Cümeylî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. el-Aḥkâmü'l-mülûkiyye ve'ḍ-ḍavâbiṭu'n-nâmûsiyye. 778'de (1376) yazılmış

olup savaş usullerinden bahsetmektedir (British Museum, nr. 822; el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 23; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 705). Eserin neşre hazırlandığı belirtilmekte, ancak basılıp basılmadığı bilinmemektedir (Avvâd, I, 36).

4. el-Edilletü'r-resmiyye fi't-teʿâbi'l-ḥarbiyye. Mahmûd Şît Hattâb eserin önce bir bölümünü (MMMA, XVII [Kahire 1971], s. 173-178), daha sonra da tamamını (Bağdad 1409/1989) yayımlamıştır. 5. el-Ḥiyel fi'l-ḥurûb ve fetḥi'l-medâʾin ve ḥıfẓi'ḍ-ḍurûb. Çeşitli savaş hileleri ve silâhlardan bahseden eseri İbn Menglî Yunanca'dan tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3086, 3087; TSMK, III. Ahmed, nr. 3469; diğer yazma nüshaları için bk. Avvâd, I, 271-272; III, 80).

İbn Menglî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Risâletü'l-marżiyye fî ṣınâʿati'l-cündiyye, Fennü'l-ḥarb, el-Menhelü'l-ʿaẕb li-vürûdi ehli'l-ḥarb, Aḳṣa'l-emed fi'r-red ʿalâ münkiri sırri'l-ʿaded, et-Teʿâbi'l-ḳameriyye, Risâletü't-taḥḳīḳ fî sürʿati't-tevfîḳ, ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fî aḥvâli'l-müteḳaddimîn; el-ʿİḳdü'l-meslûk fîmâ yelzemü celîse'l-mülûk. Saîd Abdülfettâh Âşûr, İbn Menglî'nin eserlerinden hareketle "Fennü'l-ḳıtâli'l-baḥrî ʿinde'l-müslimîn fî ḍavʾi kitâbâti Muḥammed b. Menglî el-Mıṣrî" (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiyye, sy. 11 [Küveyt, Haziran 1977], s. 35-46) adlı bir çalışma yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 150; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 50, 133, 136, 890; II, 1152, 1885; Brockelmann, GAL, II, 136; Suppl., II, 167; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 172; Sarton, Introduction, III/2, s. 1641-1642; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 53-54; C. Avvâd, Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab, Bağdad 1401/1981, I, 36, 46, 104, 159-160, 271-272, 354; II, 224, 307, 411; III, 80; C. Zeydân, Âdâb, III, 269-270; Sâdık Mahmûd el-Cümeylî, "et-Tedbîrâtü's-sulṭâniyye fî siyâseti's-ṣınâʿati'l-ḥarbiyye", el-Mevrid, XII/4, Bağdad 1983, s. 319-324; F. Viré, "Ibn Manglī", EI² Suppl. (İng.), s. 392-393.

Asri Çubukçu

İBN MENÎ‘

(bk. AHMED b. MENÎ‘).

İBN MERDENÎŞ

(ابن مردنيش)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Muhammed b. Ahmed b. Merdenîş el-Cüzâmî (ö. 567/1172)

Muvahhidler’e karşı direnen ve Doğu Endülüs’ü bir süre hâkimiyeti altında tutan lider.

518’de (1124) Turtûşe’ye (Tortosa) bağlı Peniscola Kalesi’nde doğdu. Asıl adı Martinez’dir (Mardonius). Reinhart Pieter Anne Dozy, Merdenîş kelimesinin İspanyolca Martinez’den geldiğini ve İbn Merdenîş’in İspanyol asıllı bir hıristiyan ailesine mensup bulunduğunu söyler. Fransisco Codera y Zaidin ise onun İspanya’ya yerleşmiş Mardonius adındaki Bizanslı bir kişinin soyundan olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmamış olmakla birlikte tarihçilerin çoğu birinci görüşü tercih etmektedir. Buna göre İbn Merdenîş’in atalarından Martinez müslüman olmuş, böylece müvelledûn (İspanya’nın yerli halkından İslâm’a girenler) zümresine katılmıştır. Hıristiyan tarihçileri İbn Merdenîş’in adını Rey Lobo (Lope) şeklinde kaydetmişlerdir.

İbn Merdenîş’in babası Sa‘d, Murâbıtlar’ın Fraga valisi idi ve 528 (1134) yılında Aragon’dan gelen saldırılara karşı koymuştu. Amcası Abdullah b. Muhammed, Murâbıt hâkimiyetinin sonlarına doğru Endülüs’ün doğusunda istiklâlini ilân eden İbn İyâz’ın önemli kumandanlarındandı. Önceleri İbn İyâz’ın hizmetinde bulunan İbn Merdenîş daha sonra Mürsiye’ye (Murcia) vali olarak tayin edildi. İbn İyâz’ın 542 (1147) yılında Kastilyalılar’la yaptığı bir savaşta ölmesi üzerine onun yerine geçerek emirliğini ilân etti. Emirliğe İbn İyâz’ın vasiyetiyle getirildiği de rivayet edilmektedir.

İbn Merdenîş’in emirliğini ilân ettiği tarihte Murâbıt hâkimiyetine son veren ve Kuzey Afrika’da onlara ait toprakları ele geçiren Muvahhidler, Endülüs’ün tamamını ele geçirmek üzere hazırlık yapıyorlardı. Fakat henüz Doğu Endülüs’e yönelmemişlerdi. Bu durum, İbn Merdenîş’in Turtûşe’den

Lûrka'ya (Lorca) kadar Doğu Endülüs'ün tamamına hâkim olmasını kolaylaştırdı. Ancak çok geçmeden Muvahhid kuvvetleri İbn Merdenîş'in hâkimiyetine son vermek üzere harekete geçtiler. İbn Merdenîş, aynı dönemde istiklâlini ilân ettikten kısa bir süre sonra Muvahhidler'e katılan Endülüslü diğer liderlerin aksine direnmeyi tercih etti. Durumunu güçlendirmek için de komşu hıristiyan krallıklarla siyasî ve askerî ilişkiler kurdu. Katalonya (Catalonia) ve Kastilya (Castilla / Kaştâle) krallarının himayesine girmekten dahi çekinmedi. Berşelûne (Barselona) Kontluğu, Pisa ve Cenova devletleriyle antlaşmalar imzaladı. Bu hıristiyan krallıklardan önemli askerî destek sağladı. İbn Merdenîş, Kastilya kralının yanında Muvahhidler'e karşı bazı savaşlara da katıldı; Kastilya ve Katalonya kuvvetleriyle birlikte Gırnata'yı (Granada) yağmaladı.

Kayınpederi İbn Hamuşk gibi Endülüslü güçlü bir lideri de yanına almayı başaran İbn Merdenîş, hıristiyan devletlerden aldığı desteğe güvenerek mevcut sınırlarını korumakla yetinmeyip topraklarını genişletme gayreti içine girdi. Besta (Baza) ve Vâdîâş'ı (Guadix) zaptederek Gırnata'ya ulaştı. Burada karşılaştığı Muvahhid ordusunu İbn Hamuşk'un ve hıristiyan krallıklarının desteğiyle ağır bir bozguna uğrattı (555/1160). Ancak Muvahhidler bu hezimetin intikamını almakta gecikmediler. İki yıl sonra yapılan savaşta İbn Merdenîş mağlûp oldu ve iki taraf arasındaki mücadele Kurtuba (Cordoba) tarafına kaydı. Ardarda yapılan birkaç savaşı Muvahhidler kazandı. Bunun üzerine İbn Merdenîş, güneydeki topraklarını terkederek idarî merkezi Mürsiye'ye çekmek zorunda kaldı. 7 Zilhicce 560'ta (15 Ekim 1165) Mürsiye'nin batısındaki Fahsülcellâb'a ulaşan bir Muvahhid ordusuyla giriştiği savaşı kaybetti. Bu durum, devlet ricâli ve

askerler arasındaki bölünme ve itaatsizlikleri arttırdı. Ayrıca aralarında İbn Hamuşk'un da bulunduğu destekçilerinin bir kısmı onu terkederek Muvahhidler'e katıldı. Bir süre sonra kardeşi Ebü'l-Haccâc Yûsuf da Muvahhidler'in tarafına geçti (İbn Sâhibüssalât, s. 165). İbn Merdenîş, Katalonya-Aragon ve Kastilya krallıklarının himayesine girerken onlara haraç ödemeyi kabul etmiş, bu haracı ödemek için müslüman halka yeni vergiler yüklemişti. Bu yüzden halkın bir kısmı topraklarını terkedip Endülüs'ün diğer kesimlerine göç etti. Onun hıristiyanlara olan meyli giderek müslüman halkın kendisinden soğumasına yol açtı.

Muvahhidler, 566 (1171) yılında Doğu Endülüs üzerine yeni bir sefer daha düzenlediler. İbn Merdenîş bütün çabasına rağmen Besta, Lûrka, Cezîre ve diğer bazı şehirlerin onların eline geçmesine engel olamadı. Aynı ordu Mürsiye'yi kuşattığı sırada 10 Receb 567 (8 Mart 1172) tarihinde öldü. Receb ayının son günü (28 Mart 1172) öldüğü de rivayet edilir. Muvahhid emîri onun çocuklarına iyi davranmış, hatta kızıyla evlenmiştir. Yerine geçen oğlu Ebü'l-Kamer Hilâl'in Muvahhidler'e bağlılığını bildirmesiyle toprakları kısa bir süre sonra Muvahhid hâkimiyetine geçti. Böylece Murâbıtlar'ın çöküşüyle dağılan Endülüs'ün siyasî birliği Muvahhidler tarafından yeniden sağlanmış oldu.

Doğu Endülüs'ün tamamını hâkimiyeti altına alan ve bu bölgede yirmi yılı aşkın çetin bir mücadele veren İbn Merdenîş Endülüs tarihinin ilginç şahsiyetlerinden biridir. Bir yönüyle mücadeleci bir asker, başarılı bir lider, diğer yönüyle sefih ve zalim bir idarecidir. Selefi İbn İyâz'ı övgüyle yâdeden Muvahhid tarihçilerine göre İbn Merdenîş en yakınlarını bile öldürtmekten çekinmeyen bir zalimdir. İçki ve eğlenceye çok düşkündür. Hıristiyanlarla dostluk kurup Muvahhidler'e karşı onların yanında yer almakla kalmamış, özel hayatında da bir hıristiyan kral gibi yaşamıştır. İbnü'l-Hatîb, İbn Merdenîş'in dinî meseleler dışındaki bütün davranışlarının bir hıristiyan kontundan farksız olduğunu, hıristiyan gibi giyindiğini, Kastilya dilini (eski İspanyolca) iyi bildiğini ve günlük hayatında bu dili kullandığını söyler. İbn Merdenîş ordusunu genellikle hıristiyan asıllı askerlerden oluşturmuş, hıristiyanlar için hanlar ve kiliseler yaptırmış, Santa Maria'da bir piskoposluk kurmalarına izin vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 65-70, 125-130, 165, 195-200, 318-322, 379-381; ayrıca bk. İndeks; Dabbî, Buğyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 65-66; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 156, 224, 284, 358, 374; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Mağrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 278-279, 321-323; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire

1985; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 492; Safvân b. İdrîs el-Mürsî, Zâdü'l-müsâfir, Beyrut 1939, s. 33; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 240-242; Safedî, el-Vâfî, VII, 131; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 218, 298, 302-303, 484-485; a.mlf., Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 271; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1959, VI, 495-500, 560; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 301, 443; II, 210, 492-497; IV, 378-379, 456, 478; Fransisco Codera y Zaidin, Decadencia y Desaparación de los Almoravides en España, Zaragoza 1809, s. 120-126; Reinhart Pieter Anne Dozy, Recherches, Leiden 1881, VI, 365; A. Piles Ibras, Valencia Arabe, Valencia 1901, s. 516; M. Gaspar Remiro, Murcia Musulmana, Zaragoza 1903, s. 166; M. Whishaw, Arabic Spain, London 1912, s. 261-281; I. de Las Cagigas, Los Mudéjares, Madrid 1948-49, s. 263-267; Muhammed Abdullah İnân, ʿAṣru'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, I, 30-31, 363-372; II, 15-18, 46-57, 146-147; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Endelüsiyyât, Küveyt 1988, s. 84-92; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġribi'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 790-791, 798-799; C. Sanchez - Albornoz, La España Musulmana, Madrid 1986, II, 285-289; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), Beyrut 1989, VI, 137; Bustânî, DM, I, 685; C. F. Seybold, "İbn Merdenîş", İA, V/2, s. 769; E. Lévi-Provençal, "Mürsiye", a.e., VIII, 810-811; J. Bosch-Vilá, "Ibn Mardani<u>sh</u>", EI² (Fr.), III, 889; Meryem Sâdıkī, "İbn Merdenîş", DMBİ, IV, 601-603.

Mehmet Özdemir

İBN MERDÛYE

(ابن مردوية)

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Merdûye b. Fûrek el-İsfahânî (ö. 410/1020)

Hadis hâfızı, tefsir, tarih ve coğrafya âlimi.

323'te (935) İsfahan'da doğdu. Aynı adla bilinen torunuyla karıştırılmaması için kendisine İbn Merdûye (Merdeveyh) el-Kebîr denir. Babası, kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ ile torunu Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed de (İbn Merdûye es-Sagīr) tanınmış âlim ve muhaddislerden olup İbn Merdûye es-Sagīr Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ü Ebî Muḥammed ʿAbdillâh b. Muḥammed b. Caʿfer b. Ḥayyân adlı eserin müellifidir (nşr. Bedr b. Abdullah b. Bedr, Riyad 1414/1993). İbn Merdûye tahsiline İsfahan'da babasının yanında başladı. Daha sonra Basra, Kûfe ve Horasan gibi merkezleri dolaştı; 349'da (960) Bağdat'a gitti ve iki yıl kadar orada kaldı. Hocaları arasında Ebû Sehl b. Zîyâd el-Kattân, Meymûn b. İshak el-Horasânî, Abdullah b. İshak el-Horasânî, Ebû Ahmed el-Assâl, Muhammed b. Ali b. Duhaym eş-Şeybânî, Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî gibi âlimler vardır. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Amr İbn Mende ile kardeşi Ebü'l-Kāsım İbn Mende, Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-İsfahânî ve es̱-S̱eḳafiyyât adlı hadis cüzüyle tanınan Ebû Abdullah es-Sekafî onun talebelerinden bazılarıdır. İbn Merdûye 24 Ramazan 410'da (23 Ocak 1020) vefat etti. Kettânî ölüm tarihini yanlışlıkla 416 (1025) olarak verir. Sika bir râvi olduğu ve râviler hakkında isabetli tenkitler yaptığı belirtilen İbn Merdûye, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiğinde kuvvetli hâfızası sayesinde talebelerine ezberden hadis imlâ edebilmiştir.

Eserleri. 1. Emâlî. Ebû Sehl b. Ziyâd el-Kattân'ın 300 kadar meclisinde tutulan notların derlenmesiyle meydana gelen bir eser olup üç bölümünü içine alan kısmı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 108/8, vr. 182a-192a). 2. Muḫtârât mine'l-Emâlî. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Ca'fer el-Cürcânî'nin Emâlî'sinden (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 74, vr. 105a-198b) seçilerek meydana getirilen eserin eksik bir

nüshası British Museum'dadır (Or., nr. 7724). 3. Muʿcemü'l-büldân. Bir nüshası Âsafiye (Coğrafya, nr. 1), diğer bir nüshası da Tahran Üniversitesi (nr. 3965) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. Cüzʾ fîhi intiḳāʾ min ḥadîs̱i ehli'l-Baṣra. Taberânî'nin Ḥadîs̱ li-ehli'l-Baṣra (Sezgin, I, 196) adlı eserinde derlediği hadislerden seçmeler yapılarak meydana getirilen risâlenin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 85, vr. 110a-126b). 5. el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Rivayetlerinin çoğu âlî isnadlı bir eser olduğu belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 310). 6. Kitâbü't-Tefsîr (et-Tefsîrü'l-müsned). Yedi cilt olduğu kaydedilen eser daha sonraki birçok müfessire kaynak teşkil etmiştir. 7. Târîḫu İṣfahân. Zehebî ve İbn Hacer gibi müelliflerin çokça faydalandıkları bir eserdir (meselâ bk. Zehebî, Aʿlamü'n-nübelâʾ, XIV, 463; XV, 553, 554; XVI, 13, 14, 15, 277, 278; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 886, 887, 974; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 117, 266).

İbn Merdûye ayrıca Ebü'ş-Şeyh'in Eḥâdîs̱'i ile (nüshaları için bk. Sezgin, I, 201)

Taberânî'nin Eḥâdîs̱'inden (nüshaları için bk. a.g.e., I, 197) seçtiği hadisleri aynı adla ayrı cüzler halinde derlemiş, İbnü'l-Cezerî'nin el-Aṣl'ı ve Şevkânî'nin Tuḥfetü'ẕ-ẕâkirîn'ine kaynak oluşturduğu söylenen el-Edʿiye adlı bir dua mecmuası kaleme almıştır (DİA, IX, 538). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Müsned, el-Ebvâb, eş-Şüyûḫ, el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar fi'ṭ-ṭıb, el-Müstaḫrec ʿalâ Müslim, el-Ems̱âl, Evlâdü'l-muḥaddis̱în, el-ʿİlm, et-Teşehhüd ve ṭuruḳuh ve elfâẓuh, Menâḳıbü ʿAlî.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 168; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-advâ), s. 138; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 294; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 886, 887, 974, 1050-1051; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 143, 463; XV, 553, 554; XVI, 13, 14, 15, 277, 278; XVII, 308-311; XIX, 207; Safedî, el-Vâfî, VIII, 201; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 8; İbn Hâcer, Lisânü'l-Mîzân,

I, 117, 266; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), III, 412; a.mlf., el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), IV, 213; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 94-95; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 282, 439; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 190; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 71-72; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 190; Bilmen, Tefsir Tarihi, I, 405; Sezgin, GAS, I, 196, 223, 225; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 26-27; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 261; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 211-213; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 119; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 660; Hasan Ensârî, “İbn Merdûye”, DMBİ, IV, 603-605; Mustafa Çağrıcı, “Dua”, DİA, IX, 538; C. Edmund Bosworth, “Ebn Mardawayh”, EIr., VIII, 38.

Abdülkadir Şenel

İBN MERYEM

(ابن مريم)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Medyûnî et-Tilimsânî (ö. 1014/1605'ten sonra)

Mâlikî fakihi, edip ve tarihçi.

Tilimsân'da doğdu. İlk öğrenimini ilk mektepte hocalık yapan babasının yanında tamamladı. Onun ölümünden sonra aynı okulda ders vermeye başladı. Tilimsân'da Haddû b. Hâc el-Münâvî'den Arapça ve kıraat, Sâlih Ali b. Yahyâ el-Câdirî'den fıkıh, matematik, ferâiz okudu. Ayrıca Muhammed el-Vecdîcî es-Sagīr, Tilimsân Ulucamii müderrislerinden Muhammed b. Şarkī, yine aynı caminin müderrislerinden fakih Ebü's-Sâdât et-Tilimsânî gibi âlimlerden faydalandı. Tahsilini tamamladıktan sonra ders vermek ve eser yazmakla meşgul oldu. Eserindeki bazı kayıtlardan 1014'te (1605) hayatta olduğu anlaşılan İbn Meryem Tilimsân'da vefat etti.

Eserleri. İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-ʿulemâʾ ve'l-evliyâʾ bi-Tilimsân adlı kitabıyla tanınır. Eser Tilimsân ve civarında bulunan Vehrân, Nedrûme (Nedroma), Cebel Tesâle, Trâra beldelerinde, Fas civarındaki Sûs vadisinde ve Atlas bölgesinde yaşayan âlimlerle velîler hakkında değerli biyografik bilgiler ihtiva eder. İbn Meryem el-Bustân'ı yazarken Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin Neylü'l-ibtihâc bi-taṭrîzi'd-Dibâc, Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn'un Buġyetü'r-rüvvâd fî ẕikri (aḫbâri)'l-mülûk min Benî ʿAbdi'l-vâd ve Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Menâḳıbü'l-erbaʿa, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa ve İbn Haldûn'un el-ʿİber'inden de istifade etmiştir. el-Bustân, Adrien Delpech tarafından özet halinde Fransızca'ya çevrilmiş (RAfr., sy. XXVII [1883], s. 380-399; sy. XXVIII [1884], s. 133-160, 355-371), eser daha sonra Muhammed b. Ebû Şeneb tarafından el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâʾ ve'l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân adıyla neşredilmiştir (Cezayir 1326/1908, 1986).

İbn Meryem'in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır:

Ġunyetü'l-mürîd li-şerḥi mesâ'ili Ebi'l-Velîd, Tuḥfetü'l-ebrâr ve şiʿârü'l-aḫyâr fi'l-veẓâ'if ve'l-eẕkâri'l-müsteḥabbe fi'l-leyl ve'n-nehâr, Fetḥu'l-celîl fî edviyeti'l-ʿalîl, Keşfü'l-lebs ve't-taʿḳīd fî ʿaḳīdeti ehli't-tevḥîd, et-Taʿlîḳatü's-seniyye ʿale'l-ürcûzeti'l-Ḳurṭubiyye, Fetḥu'l-ʿallâm li-şerḥi'n-nuṣḥi't-tâm li'l-ḫâṣ ve'l-ʿâm, Taʿlîḳ ʿalâ risâleti (muḫta-ṣari) Ḫalîl (bk. Âdil Nüveyhiz, s. 293; Ömer Ferruh, II, 272).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâ' ve'l-ʿulemâ' bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1986, s. 3, 5, 94-95, 145, 260-261, 264, 269, 272, 281, 286-287; Serkîs, Muʿcem, I, 236; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 151-152; Brockelmann, GAL Suppl., II, 680; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü'ellifîn, XI, 189; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 291; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâ'ir, Beyrut 1400/1980, s. 292-293; C. Zeydân, Âdâb, III, 320; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 142-143; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥa-dîs̱, Beyrut 1985, II, 271-276; A. Delpech, "Résumé du Bostane (Le Jardin) au dictionnaire biographique des saints et savants de Tilimsane", RAfr., XXVII (1883), s. 380-399; XXVIII (1884), s. 133-160, 355-371; J. C. Vadet, "Ibn Maryam", EI² (İng.), III, 865; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Meryem", DMBİ, IV, 608.

İbrahim Harekât

İBN MERZÛK el-HAFÎD

(ابن مرزوق الحفيد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd el-Acîsî et-Tilimsânî (ö. 842/1439)

Mâlikî fakihi ve edip.

14 Rebîülevvel 766 (9 Aralık 1364) tarihinde Tilimsân'da doğdu. İbn Merzûk el-Hatîb'in torunudur. İlk öğrenimini burada tamamladı. Başta babası, amcası ve dedesi olmak üzere Saîd el-Ukbânî, Ebû İshak el-Masmûdî, Ebü'l-Hasan Eşheb el-Gumârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Şerîf et-Tilimsânî gibi âlimlerden ders okudu. Daha sonra Fas ve Tunus'a geçerek İbn Arafe, Ebü'l-Abbas el-Kassâr, Ebû Zeyd el-Mekkûdî'nin derslerine katıldı. 790 (1388) yılında İbn Arafe ile birlikte hacca gitti. 819'da (1417) yaptığı ikinci hac yolculuğu esnasında özellikle Kahire'de birçok âlimle görüştü, onlardan ders ve icâzet aldı. Bunlar arasında İbn Haldûn, İbn Hacer el-Askalânî, Fîrûzâbâdî, Muhibbüddin İbn Hişâm, Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Hâfız Zeynüddin el-Irâkī, Sirâcüddin İbnü'l-Mülakkın, Nûreddin el-Heysemî, Ebû Tâhir İbnü'l-Küveyk, Bedreddin İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdullah el-Haffâr, Ebû Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû Zür'a el-Irâkī, Aynî, İbn Allâk, İbnü'l-Haşşâb gibi o dönemin meşhur âlimleri sayılabilir. Dinî ve aklî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı alanında yetkin bir âlim olarak adını duyuran İbn Merzûk'un talebeleri arasında Ebû Zeyd Abdurrahman es-Seâlibî, Ebü'l-Ferec b. Ebû Yahyâ eş-Şerîf et-Tilimsânî, Yahyâ b. İdrîs el-Mâzûnî, Ebü'l-Hasan el-Kalasâdî, İbn Zekrî et-Tilimsânî, Ebû Abdullah etTenesî, Nasr ez-Zevâvî gibi âlimler vardır. Bazı diplomatik görevlerde de bulunan İbn Merzûk 14 Şâban 842'de (30 Ocak 1439) Tilimsân'da vefat etti.

İbn Merzûk el-Hafîd, dedesi İbn Merzûk el-Hatîb gibi ilmî birikimi, zekâsının kıvraklığı, etkili hitabeti, tefsir ve rivayet ilimlerine vukufu, başta Mâlikî mezhebi olmak üzere fıkıh mezheplerini ihatası, güç meseleleri çözmedeki başarısı, bid'atlara karşı mücadelesi ve güzel ahlâkıyla şöhret

bulmuş bir âlim olup “şeyhülislâm, allâme, hüccet, hâfız” gibi unvanlarla anılmıştır. Talebelerine Mâlikî fıkhı yanında diğer üç mezhebe ait çeşitli fıkıh metinlerini de okutması, mezhep taassubundan uzak müctehid bir âlim olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. el-Metcerü’r-rabîḥ ve’l-mesʿa’r-racîḥ ve’l-merḥabü’l-faṣîḥ ve’l-vechü’ṣ-ṣabîḥ ve’l-ḫulḳu’s-semîḥ fî şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin şerhi olup tamamlanamadığı ifade edilmektedir (Sehâvî, VII, 50). Cîlâlî, eserin Cezayir’de el-Câmiu’l-cedîd’in Kütüphanesinde mevcut iki cildinin (nr. 143, 443) müellif hattıyla yazılmış olduğunu, ancak I. cildin kaybolmasından sonra yerine muhtemelen Seâlibî’nin istinsah ettiği bir nüshanın konulduğunu söylemektedir (Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, II, 215). 2. el-Mefâtîḥu’l-merzûḳıyye li-ḥalli’l-aḳfâl ve’stiḫrâci ḫaberi (ḫabâya)’l-Ḫazreciyye. Kafiye ve aruz ilmine dair el-Ḫazreciyye adlı eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1966; Escurial Library, nr. 332; Tunus, Mektebetü câmii’z-Zeytûne, Mansûr, nr. 226). 3. İsmâʿu’ṣ-ṣum fî iṣ̱bâti’ş-şeref min ciheti’l-üm. Cezayir’de el-Mektebetü’l-vataniyye’de kayıtlı (nr. 2067) bir nüshası bulunmaktadır. 4. İẓhâru ṣıdḳı’l-mevedde fî şerḥi’l-Bürde. Bûsîrî’nin meşhur kasidesine yazılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1306; Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 964, Serez, nr. 3961, Kadızâde Mehmed, nr. 409; Fas Hizânetü’l-Karaviyyîn’deki yazma nüshaları için bk. M. Âbid el-Fâsî, I, 295-297; III, 203-204, 206). 5. el-İstîʿâb li-mâ fî Ḳaṣîdeti’l-Bürde mine’l-beyân ve’l-iʿrâb. Müellifin aynı kasideye yazdığı diğer bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1153). 6. Nihâyetü’l-emel fî şerḥi Kitâbi’l-Cümel. Hûnecî’nin mantıkla ilgili eserinin şerhidir (Escurial Library, nr. 614, 654). 7. er-Ravża. İbn Liyûn ve Zeynüddin el-Irâkī’nin el-Elfiyye adlı hadis ilimlerine dair eserlerinin bir araya getirilmesiyle yazılmıştır (Escurial Library, nr. 1517/1). 8. el-Ḥadîḳa. Üsteki eserin muhtasarı olup Escurial Library’de kayıtlı (nr. 1517/2) başlıksız yazma muhtemelen bu esere aittir. 9. İġtinâmü’l-furṣa fî muḥâdeṣ̱âti ʿâlimi Ḳafṣa. Kafsa ulemâsından Ebû Yahyâ İbn Akībe’nin çeşitli konularla ilgili sorularına verdiği cevaplardan ibarettir (Brockelmann, I, 345). 10. el-Menzaʿu’n-nebîl fî şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl. Tamamlanmamış bir eserdir (Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 442; el-Hizânetü’l-melekiyye, nr. 508, 6783; Fas, Hizânetü’l-Karaviyyîn, nr. K. 265).

İbn Merzûk’un kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Envâʿu’z-zerârî fî mükerrerâti’l-Buḫârî, ez̠-Z̠eḫâʾirü (el-Mefâtîḥu)’l-ḳırṭâsiyye fî şerḥi’ş-Şuḳrâṭîsiyye, Urcûze fi’l-Mîḳāt (el-Muḳniʿu’ş-şâfî), el-Miʿrâc ilâ istimṭâri fevâʾidi İbn Sirâc, en-Nuṣḥu’l-ḫâliṣ fi’r-red ʿalâ müddeʿî rütbeti’l-kâmil li’n-nâḳıṣ, Şerḥu’t-Teshîl, Ravżatü’l-edîb fî şerḥi’t-Tehẕîb, el-Âyâtü’l-beyyînât fî vechi delâleti’l-muʿcizât, ed-Delîlü’l-vâḍıḥu’l-maʿlûm ʿalâ ṭahâreti varaḳı’r-Rûm (eserlerinin bir listesi için bk. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 506-508; Makkarî, V, 429-430).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VII, 50-51; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu’d-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 171-173; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 499-510; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, V, 420-433; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 436; Brockelmann, GAL, I, 345; Îżâḥu’l-meknûn, I, 7; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 233; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1400/1979-80, I, 295-297; III, 203-204, 206; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 212-216; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehârîs, I, 523-525; Hifnâvî, Taʿrîfü’l-ḫalef bi-ricâli’s-selef, Beyrut 1402/1982, I, 128-140; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 97; M. Hadj-Sadok, “Ibn Marzūḳ”, EI² (İng.), III, 866; Ferâmürz Hâc Minûçihrî, “İbn Merzûḳ”, DMBİ, IV, 606-607.

Saffet Köse

İBN MERZÛK el-HATÎB

(ابن مرزوق الخطيب)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Acîsî et-Tilimsânî (ö. 781/1379)

Mâlikî fakihi, muhaddis, hatip ve devlet adamı.

710 (1310) veya 711 (1311) yılında Tilimsân'da doğdu. İfrîkıye'nin güneyinde yaşayan Benî Acîs kabilesine mensup olup dedesinin büyük dedesi Merzûk, V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru Hilâlîler'in bölgeye hâkim olması üzerine buradan göç ederek Tilimsân'a yerleşmiş, ailenin üç asır boyunca çeşitli dinî ve resmî görevlerde bulunan fertleri ona nisbetle İbn Merzûk diye anılmıştır. Ailenin en çok tanınan şahsiyetlerinden biri olan Şemseddin İbn Merzûk "hatîb", "reîs" ve "ced" sıfatlarıyla bilinmektedir. Torunu İbn Merzûk "el-Hafîd", onun oğlu İbn Merzûk "el-Kefîf", onun oğlu İbn Merzûk "Hafîdü'l-Hafîd" (el-Hatîb) diye tanınmıştır.

İbn Merzûk küçük yaşta babası ile birlikte haccetmek üzere Hicaz'a gitti. Bir müddet Mekke ve Medine'de kalıp çeşitli âlimlerden ders okudu. Daha sonra babasından ayrı olarak Kudüs, el-Halîl, Dımaşk, İskenderiye ve Kahire'ye giderek tahsilini sürdürdü. On dokuz yaşlarında iken İskenderiye Camii'nde okuduğu hutbeden sonra kendisine "hatîb" unvanı verildi. Bu sırada birçok âlimle görüştü ve onlardan ders aldı. Haklarında müstakil bir eser de kaleme aldığı hocaları arasında Ebû Abdullah İbnü'l-Kammâh, Burhâneddin İbnü'l-Firkāh, İzzeddin İbn Cemâa, Alâeddin el-Konevî, Kutbüddin el-Halebî, Hatîb el-Kazvînî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Takıyyüddin es-Sübkî, Fethuddin İbn Seyyidünnâs, Şemseddin İbn Adlân, Muhammed b. Hüseyin ez-Zebîdî, İbn Râşid el-Kafsî, İbnü'l-İmâm ve Ebû İshak İbn Abdürrefî' gibi âlimler sayılabilir. 733 (1332) veya 735 (1334) yılında babası Mağrib'e geri dönmesini istedi. İskenderiye, Trablus, Cerîd, Tunus ve Bicâye'de bir müddet kaldıktan sonra Tilimsân'a gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada şehir Merînîler Hükümdarı Ebü'l-Hasan tarafından kuşatıldığından Tilimsân yakınlarında Şeyh Ebû Medyen'in zâviye ve

türbesinin bulunduğu Ubbâd'da, Sultan Ebü'l-Hasan Camii hatibi ve hükümdarın kâtibi olarak görev yapan amcası Muhammed b. Merzûk'un yanında kaldı. Hükümdar kendisine özel bir ilgi gösterdi ve amcasının ölümü üzerine onu yerine hatip tayin etti. 30 Ramazan 737 (2 Mayıs 1337) tarihinde Tilimsân Merînîler'in hâkimiyetine geçti. 741 (1340) yılında Ebü'l-Hasan'la birlikte Tâif Seferi'ne katıldı. Sonuçta Ebü'l-Hasan'ın ordusu Kastilya (Kaştâle) Kralı XI. Alfonso ve Portekiz Kralı IV. Alfonso'un birleşik kuvvetleri karşısında yenildi ve aralarında hükümdarın oğlu Ebû Ömer Tâşfîn'in de bulunduğu bazı askerler esir düştü. Daha sonra XI. Alfonso'ya gönderilen İbn Merzûk onunla bir antlaşma imzaladı ve esirlerin serbest bırakılmasını sağladı (748/1347). Ardından Konstantîne'ye gitti. Sultan Ebü'l-Hasan Muharrem 749'da (Nisan 1348) Kayrevan seferine çıktı. Ancak 30 Rebîülevvel 749'da (28 Haziran 1348) yenilgi haberi gelince Tilimsân valisi olan oğlu Ebû İnân Fas'a hareket etti ve babasının hükümranlığına son verip tahta çıktı. İbn Merzûk, yeni sultanı ziyaret edip bir müddet onun sarayında kaldıktan sonra Tilimsân'a döndü. Bu sırada şehir, Abdülvâdîler'den Ebû Saîd Osman b. Abdurrahman ez-Zeyyânî ve kardeşi Ebû Sâbit'in eline geçmiş, tahtını kaybeden Ebü'l-Hasan da Tilimsân'ı kuşatmak için Cezayir'de bir grup asker toplamıştı. Bundan haberdar olan Ebû Saîd, İbn Merzûk'u babasıyla görüşmeler yapmak üzere görevlendirdi. Ancak yolda Ebû Sâbit taraftarlarınca yakalanıp hapse atıldı. Bir müddet sonra serbest bırakılınca Gırnata'ya (Granada) gitti (752/1351).

Gırnata'da Sultan Ebü'l-Haccâc İbnü'l-Ahmer'in ilgisine mazhar olan İbn Merzûk Elhamra Camii'ne hatip tayin edildi. Burada Ebû İnân'ın sürgünde bulunan kardeşi Ebû Sâlim'le iyi ilişkiler kurdu. Bu görevde iki yıl kaldıktan sonra Ebû İnân onu yeniden ele geçirdiği Tilimsân'a davet etti. 758 (1357) yılında Ebû İnân tarafından Hafsî Hükümdarı Ebû Yahyâ'nın kızını istemek üzere Tunus'a gönderildi. Bu görevin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Ebû İnân onu hapse attıysa da altı ay sonra serbest bırakıldı. 759'da (1358) Ebû İnân'ın ölümünden sonra yerine geçen kardeşi Ebû Sâlim İbn Merzûk'a büyük ilgi gösterdi, hatta yönetim önemli ölçüde onun eline geçti. Ancak bu durum bazı kıskançlıkları da beraberinde getirdi ve Ebû Sâlim'in öldürülmesiyle tekrar hapse atıldı (762/1361). İki yıl sonra serbest bırakılınca Tunus'a gitti. Tunus'ta Sultan Ebû İshak ile veziri Ebû Muhammed b. Tâfrâgîn'den büyük alâka gördü ve Muvahhidîn Camii hatipliğine getirildi. Yedi yıl devam eden bu görevden alınınca iki yıl daha

Tunus’ta kaldı ve 773’te (1371) Kahire’ye gitti. Burada birçok âlim ve devlet adamı ile görüştü. Sultan el-Melikü’l-Eşref Şa‘bân b. Hüseyin kendisine saygı gösterdi. Şeyhûniyye, Sargatmışiyye ve Necmiyye gibi medreselerde müderrislik yaptı. Kadılık görevinde bulundu. Vefatında İmam Mâlik’in önde gelen talebelerinden İbnü’l-Kāsım ile Eşheb’in kabirleri arasına defnedildi.

İbn Merzûk hareketli bir siyasî ortamda yaşamış, İbn Haldûn ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb gibi meşhur şahsiyetlerle tanışmıştır. Dolaştığı İslâm ülkelerinde çeşitli âlimlerle görüşerek onlardan ders almış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, İbn Zemrek, İbn Kunfüz ve Şâtıbî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Başta hadis olmak üzere dinî ilimlerde kendini yetiştiren İbn Merzûk, güçlü hitabeti sayesinde gittiği her ülkenin merkez camiinde ha-tip olarak görev yapmıştır. Bizzat kendisi İslâm dünyasının çeşitli ülkelerinde kırk sekiz camide hutbe okuduğunu, İskenderiye’den Endülüs’e Ṣıḥâḥ (Kütüb-i Sitte) hadislerini müsned olarak rivayet edecek kendisinden başka kimsenin bulunmadığını ifade etmiştir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 453; Abdülhay el-Kettânî, I, 522).

Eserleri. 1. el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-ḥasen fî meḥâsini Mevlânâ Ebi’l-Ḥa-san. 772 (1371) yılında telif edilen eserde Sultan Ebü’l-Hasan’ın hayatı, devletin askerî, siyasî ve malî durumu, toplumun mânevî ve kültürel değerleri, örf ve âdetleri ele alınmıştır. Müellifin Fas, Cezayir, Tunus ve Endülüs gibi çeşitli yerleri gezmiş olması ve birçok devlette görev alma-sı sebebiyle kitap o dönemin tarihi için ayrı bir önem taşımaktadır. Eserin bazı bölümleri Fransızca tercümesiyle birlikte ilk defa Evarista Lévi-Provençal tarafından neşredilmiş (Hespéris, V [Paris 1925], s. 1-82), bir kısmı da Regis Blachère tarafından Fransızca’ya çevrilerek Mémorial Henri Basset adlı eserde yayımlanmıştır (Paris 1928, s. 83-89). 1973 yılında İspanyol araştırmacısı Maria Jesus Viguera, Madrid Üniversitesi’nde İbn Merzûk’un hayatını ve eserini konu alan bir doktora çalışması yapmış, tezin önce Arapça metin dışındaki kısmı (Madrid 1977), daha sonra da metin basılmıştır (Cezayir 1401/1981). 2. Teysîrü’l-merâm fî şerḥi ‘ Umdeti’l-aḥkâm. Cemmâîlî’ye ait eserin şerhi olup İbn Dakīkul‘îd ve Fâkihânî’nin şerhlerinin bazı ilâvelerle birleştirilmesinden ibarettir. Yazma nüshalarının Rabat, Kahire ve İstanbul kütüphanelerinde mevcut olduğu belirtilmektedir (Brockelmann, GAL, I,

438; DMBİ, IV, 606). 3. ʿUcâletü'l-müstevfiz el-müstecâz fî ẕikri men semiʿa mine'l-meşâyiḫ dûne men ecâze min eʾimmeti'l-Maġrib ve'ş-Şâm ve'l-Ḥicâz. Müellif bu eserinde 2000 civarında hadis dinlediği hocalarının adını zikretmektedir. Bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-melekiyye'de bulunmaktadır (a.g.e., a.y.). 4. ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd el-muḫrice min ẓulmeti't-taḳlîd (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1601, vr. 113a-117a). 5. Şerḥu'ş-Şifâʾ. Kādî İyâz'ın eserinin şerhi olan kitap beş cilt olup bir nüshası Gotha Herzoglichen Bibliothek'te kayıtlıdır (EI2 [İng.], III, 867). 6. Suʾâl ve cevâb (Chester Beatty Library, nr. 3296/9).

İbn Merzûk'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Cene'l-cenneteyn fî fażli'l-leyleteyn (Kadir gecesiyle Hz. Peygamber'in doğduğu gecenin faziletleri hakkındadır); el-Menzeʿu'n-nebîl fî şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl (bu iki eserden ilkinin yazma nüshası Fas'ta özel bir kütüphanede, torunu İbn Merzûk el-Hafîd'e de nisbet edilen [Sehâvî, VII, 51; Makkarî, V, 430] diğerinin bir cildi

ez-Zâviyetü'l-Hamziyye'de bulunmaktadır [Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, II, 134]); İzâletü'l-ḥâcib ʿan furûʿi İbni'l-Ḥâcib (İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar fi'l-furûʿ [Câmiʿu'l-ümmehât] adlı eserinin şerhidir); Şerḥu'l-aḥkâmi'ṣ-ṣuġrâ (Abdülhak el-İşbîlî'nin eserinin şerhidir); Tuḥfetü'ṭ-ṭuraf ile'l-Meliki'l-Eşref; el-Erbaʿûne'l-müsnede fi'l-ḫilâfeti ve'l-ḫulefâʾ; Kitâbü'l-İmâme; Dîvânü ḫuṭab ve ḳa-ṣâʾid; Îżâḥu'l-merâşid fîmâ teştemilü ʿaleyhi'l-ḫilâfeti mine'l-ḥükmi ve'l-fevâʾid; Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 290-296; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 49-55; a.mlf., el-ʿİber, VII, 312-314; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 373-374; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 360-362; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 51; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 46-47; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, s. 225-227; a.mlf., Dürretü'l-ḥicâl, II, 275-276; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 450-

455; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 390-396, 412-418, 429, 430; VI, 419-427; ayrıca bk. tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 309, 345, 438; Suppl., II, 335-336; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, II, 305; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, V, 11-21; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 131-134; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 141-148; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 521-523; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 74-75; Maya Shatzmiller, "Les circonstances de la composition du Musnad d'Ibn Marzūq", Arabica, XXII/3, Leiden 1975, s. 292-299; M. J. Viguera, "Au sujet du Musnad d'Ibn Marzūq", a.e., XXIII (1976), s. 266-274; "Müsnedü İbn Merzûḳ", Evrâḳ, I, Madrid 1978, s. 105-106; Mahmûd Bû İyâd, "el-Müsnedü's-ṣaḥîḥü'l-ḥasen fî meʾâşiri ve meḥâsini mevlânâ Ebi'l-Ḥa-sen li'bn Merzûḳ et-Tilimsânî", ʿÂlemü'l-kütüb, III/2, Riyad 1982, s. 211-215; Abdülhâdî et-Tâzî, "el-Müsnedü's-ṣaḥîḥü'l-ḥasen", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 33, Rabat 1982, s. 253-261; M. Hadj-Sadok, "Ibn Marzūḳ", EI² (İng.), III, 866-868; Ferâmürz Hâc Minûçihrî, "İbn Merzûḳ", DMBİ, IV, 605-606.

Saffet Köse

İBN MESERRE

(ابن مسرّة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre b. Nüceyh el-Cebelî (ö. 319/931)

Tasavvufî eğilimleri ve Mu‘tezilî görüşleriyle tanınan filozof.

7 Şevval 269’da (19 Nisan 883) Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Endülüs ilim ve fikir tarihi hakkındaki klasik kaynaklar ve modern araştırmalar, İbn Meserre’nin önemli bir şahsiyet olduğunu ve fikirlerinin Endülüs düşüncesinde kalıcı izler bıraktığını, hatta bir Meserrecilik (Meserriyye) hareketinin doğduğunu bildirmekle beraber hayatı hakkında ayrıntılı bilgi vermezler. Faslı Berberî bir ailenin veya Benî Hâşim yahut Benî Ümeyye’den birinin âzatlısı olan babası Abdullah Kurtubalı olup İbn Meserre’nin asıl adına nisbetle Ebû Muhammed diye anılmaktaydı. Özellikle İbnü’l-Faradî’nin verdiği bilgilerden İbn Meserre’nin Arap ve Berberî asıllı olmadığı açıkça görülüyorsa da milliyetini tam olarak tayin etmek mümkün değildir. Batılı müellifler babasının kırmızı tenli olduğuna, Basra’da bulunduğu sırada sıcaktan yüzünün soyulduğuna dair bilgileri (Târîẖu ʿulemâʾi’l-Endelüs, I, 217) dikkate alarak onun Ârî ırktan gelmiş olabileceğini belirtmektedirler. Asin Palacios, aynı gerekçeye dayanarak İbn Meserre’nin İspanyol asıllı olması ihtimali üzerinde durursa da köleliğin yaygın olduğu ve pazarlarda çeşitli milletlerden kölelerin satıldığı bir dönemde Meserre ailesinin başka bir ülkeye ve millete mensup olması muhtemeldir. Tam künyesine bakılarak İbn Meserre’nin, Arap veya Berberî asıllı olmasa bile uzun zaman müslüman çevrede yaşamış bir aileye mensup olduğu söylenebilir. Ticaretle meşgul olan amcası İbrâhim b. Meserre, Doğu İslâm dünyasına yaptığı bir ticarî seyahatte yanına kendisinden küçük kardeşi Abdullah’ı da almıştı. Daha sonra kendisi de hem ticarete hem ilme yönelen Abdullah, Endülüs’te ve Doğu’da öğrenim gördüğü gibi hocalık da yapmış, hatta muhtemelen bu yüzden işlerini ihmal ederek malî sıkıntıya düştüğü için ülkeyi terkedip Mekke’ye gitmek zorunda kalmış, bu şehirde saygın bir kişi olarak tanınmış ve 286 (899) yılında orada vefat etmiştir.

İlk öğrenimini babasından gören İbn Meserre'nin diğer hocaları arasında Muhammed b. Vaddâh ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin isimleri zikredilmekte olup ikisi de Endülüs'te hadis konusunda temayüz etmişlerdi. Bunlardan Huşenî uzun yıllar Doğu İslâm dünyasında kalmış, özellikle Ahmed b. Hanbel ile ilişki kurmuştu. Diğer hocası Muhammed b. Vaddâh hadis tenkitçiliğindeki dirayeti yanında tasavvufî hayata da ilgi duymuş, Zünnûn el-Mısrî'nin şöhretinin yaygın olduğu Mısır'a giderek tasavvuf kültürünü geliştirmiş, bu konuda el-ʿUbbâd ve'l-ʿavâbid ve Kitâbü'n-Naẓar ilallāh adlı iki de eser yazmıştır. Buna göre İbn Meserre'nin tasavvufî düşünce ve yaşayışa ilgi duymasında bu hocası etkili olmuştur. İbn Meserre'nin babası Abdullah ise küçük yaşta Basra'da bulunduğu dönemde hadis öğrenmeye başlamıştı. Ancak Basra kelâm ilmi bakımından da önemli olup özellikle Mu'tezile'nin başlıca merkezlerinden biriydi. Nitekim kaynaklar, Abdullah'ın daha sonra Endülüs'te Halîl el-Gafle adlı Mu'tezilî bir kişiyle dostluk kurduğunu göstermekte, bu suretle oğlu İbn Meserre'nin de ilk Mu'tezilî fikirleri babasından aldığı anlaşılmaktadır. İbn Meserre'nin bu üç hocasının felsefeyle doğrudan ilgisine dair bir bilgi bulunmadığı gibi bunların dışında bir hocasından da söz edilmemekte, dolayısıyla felsefî formasyonunu kimlere borçlu olduğu, bilhassa sözde Empedokles felsefesini nasıl tanıdığı tam olarak bilinmemektedir (Brockelmann, I, 178). Her ne kadar Tj. de Boer, İbn Meserre'nin tabiat felsefesini III. Abdurrahman döneminde (912-961) Endülüs'e taşıdığını kaydediyorsa da (İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 124), bunu teyit eden bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak babası Abdullah Doğu'ya son gidişinde

kitaplarını oğluna bırakmıştı. Onun daha önce Doğu'dan bazı felsefî eserler getirdiği ve bunların kütüphanesinde bulunduğu düşünülebilir. Esasen İbn Meserre'nin yetişme döneminde Endülüs'te henüz bir felsefe hareketi görülmemekle birlikte felsefî kitapların bulunabildiği, kitap yakma olaylarının yaşandığı bilinmektedir. Muhtemelen bu kitaplar Doğu'dan getiriliyordu. O sırada Doğu'daki çok zengin felsefî literatür arasında Empedokles'e isnat edilen bir kitap el-Cevâhirü'l-ḫamse adıyla Arapça'ya çevrilmişti. Georges Vajda'ya göre İbn Meserre'nin felsefesinin temel kaynağı bu kitaptır (Introduction à la pensée juive du moyen âge, s. 104).

İbn Meserre'nin, babasının vefat ettiği 286 (899) yılı ile hacca gitme

bahanesiyle ülkesinden ayrıldığı 300 (913) yılı arasındaki hayatı hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen babasının vefatından bir süre sonra öğretim faaliyetlerine başlamış, öğrencileri ve sempatizanlarıyla birlikte gizli bir cemaat kurarak fukahanın baskısı yüzünden açığa vurulamayan bazı konularda ilmî müzakereler düzenlemiş, bu suretle görüşlerini dar bir çevreye yaymaya başlamıştır. Bu küçük topluluk, Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde İbn Meserre’ye ait bir alanda bulunan zâviyede faaliyetlerini gizli olarak sürdürüyordu. Kaynaklar, topluluğun üyelerinden üçünün ismini İbn Saydel diye de bilinen Muhammed b. Vehb el-Kurtubî, Muhammed b. Hazm b. Bekir et-Tenûhî ve Ahmed b. Gānim el-Kurtubî olarak kaydeder. Endülüs’te mehdîlik iddiasında bulunan Emevî hânedanı mensubu İbnü’l-Kıt da (ö. 288/901) İbn Meserre’nin tesiri altında kalmıştır. Elûzâd Muhammed, İbn Meserre’nin faaliyetlerini gizli olarak ve münzevi bir şekilde yürütmesinde, ortamın felsefî fikirleri açıklamaya elverişli olmaması yanında kendisinin sözde Empedokles felsefesini geliştirirken Hermesçi bir karaktere sokulmuş olan bu filozofun talebelerine uyguladığını düşündüğü eğitim yöntemini tercih etmesinin de etkisi olabileceğini ileri sürer (Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 39-40). Öyle anlaşılıyor ki İbn Meserre, burada gnostik bir yaklaşımla öğrencilerine hakikatin bilgisini daha ziyade sembolik bir dille anlatmaya çalışmaktaydı. İbnü’l-Faradî onun üstün bir konuşma yeteneği bulunduğunu, remizli ifadelerle anlamları saklayabildiğini belirtirken muhtemelen buna işaret ediyordu. Aynı tarihçi, İbn Meserre’nin, Zünnûn el-İhmîmî (el-Mısrî) ve Ebû Ya‘kūb en-Nehrecûrî’ninkine benzer bir yöntemle çevresindekileri davranışlarını düzeltmeye, doğruluk ve dürüstlük konusunda kendilerini sorgulamaya teşvik ettiğini kaydeder (Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs, II, 39-40). İbn Hayyân da onun konuşmasının tatlılığı, ince mânalara dalması ve değişik bilgi alanlarında söz sahibi olması sayesinde muhataplarını derinden etkilediğini, “akılları çelip gönülleri avladığını” ifade eder (el-Muḳtebes, V, 20-21). İbn Hazm ise Fażlü’l-Endelüs başlıklı risâlesinde İbn Meserre’yi belâgatın ustaları arasında göstermiştir (Makkarî, III, 178).

Bununla birlikte İbn Meserre’nin, eğitim ve öğretim faaliyetlerine başladığı dönemden itibaren özellikle fukahanın tenkit ve tepkilerine mâruz kaldığı görülmektedir. İbnü’l-Faradî halkın İbn Meserre hakkında farklı düşündüğünü, bir kısmı onu ilimde ve zühdde imam derecesinde görürken

bir kısmının da bilhassa vaad ve vaîd gibi kelâmî konularda Endülüs'teki "taklit ve teslim mezhebi" çerçevesinde teşekkül etmiş olan görüşlerden sapması yüzünden bid'atçılıkla suçladığını ifade eder (Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, II, 40). Şüphesiz bu tenkitler, o dönemde büyük bir etkinliği bulunan ve koyu muhafazakârlığı ile bilinen Mâlikî fukahasından geliyordu. Nitekim dönemin tanınmış fakihlerinden olup Habbâb diye anılan Ahmed b. Hâlid, İbn Meserre'yi tenkit eden bir "sahîfe" yazmıştır.

Her ne kadar kendisi hac niyetiyle seyahate çıktığını açıklamışsa da kaynaklar, İbn Meserre'nin fiilî tecavüz derecesine ulaşmasa bile ciddi baskılara mâruz kaldığını, zındıklıkla suçlandığını ve bu yüzden ülkeden kaçtığını bildirirler. Asin Palacios onun bu kararı vermesinde, fukahanın birtakım siyasî iddialar ileri sürerek yönetimi kendisi aleyhinde kışkırtabileceğinden kaygı duymasının etkili olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte fikrî bakımdan huzursuz edilmesinin yanında hacca gitme niyetinin ve geleneğe uyarak Doğu İslâm dünyasını dolaşıp ilmî ve fikrî birikimini arttırma arzusunun da bu yolculuğa çıkmasında rolü olmalıdır. Nitekim ülkesine döndüğünde bilgi ve düşüncesinin zenginleştiği ve bu sayede cemaatini daha çok etkileyip bağlarını güçlendirdiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Faradî, İbn Meserre'nin bu yolculuğa Emîr Abdullah'ın vefat ettiği 300 (912-13) yılında, İbnü'l-Ebbâr ise (et-Tekmile, I, 13) 311'de (923) çıktığını kaydeder; ancak bu son tesbitin yanlış olduğu açıktır. Yolculuk sırasında kendisine cemaatinden Muhammed b. Hazm et-Tenûhî, Ahmed b. Gānim elMedenî, Eyyûb b. Feth ve Muhammed b. Vehb gibi kişiler refakat etmiştir. Kaynaklarda bu seyahat hakkında fazla bilgi verilmemekte, sadece iki olaydan söz edilmektedir. Bunlardan birine göre (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 159-160) İbn Meserre, yolculuğu sırasında bulunduğu Kayrevan'ın âlimlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr'ın ders meclisine katılmış, ders bitip de herkes meclisten ayrılınca Ebû Ca'fer İbn Meserre'ye ziyaret sebebini sormuş, o da, "Işığınla aydınlanmak, bilginden istifade etmek için burada bulunuyorum" demiş, Ebû Ca'fer de kendisinin böyle bir iltifata lâyık olmadığını söylemiştir. Bu bilgiler, genç İbn Meserre'nin edebî bir üslûba sahip olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Sathî fıkhî tartışmaların yaşandığı bu dönemde Kayrevan'ın durumu gerek ilmî gerekse siyasî bakımdan pek parlak olmadığı için İbn Meserre burada fazla kalmakta yarar görmemiştir.

Hicaz’a ulaşan İbn Meserre, Mekke’de Cüneyd-i Bağdâdî’nin öğrencilerinden Şeyh Ebû Saîd İbnü’l-A‘râbî ile görüştü. Ancak bu mutasavvıfın, fikirlerini öğrendikten sonra İbn Meserre’den hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim çok geçmeden görüşlerini eleştiren bir kitap yazmıştır. Asin Palacios ve Arnaldez gibi Batılı yazarlar, İbn Meserre’nin tanınmış sûfîlerden Ebû Ya‘kūb en-Nehrecûrî ile de burada tanışmış olabileceğini belirtirler. Makkarî’nin kaydettiğine göre (Elûzâd Muhammed, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 44) İbn Meserre, Medine’de bulunduğu sırada Hz. Peygamber’in eşi Mâriye’ye ait evi ziyaret ederek çeşitli bölümlerinde namaz kıldıktan sonra binanın ölçülerini alıp ayrılmıştır. Arkadaşlarından birinin anlattığına göre Kurtuba’ya döndükten sonra cemaatiyle birlikte yaşadığı Sierra tepesinde aynı ölçüleri kullanarak benzer bir bina inşa etmiştir.

İbn Meserre’nin bu seyahati sırasında ayrıca bir süre Doğu’yu dolaşıp cedel ehli, kelâmcılar ve Mu‘tezile ulemâsı ile görüşmeler yaptığı belirtilmektedir (İbnü’l-Fa-radî, II, 39). Bu bilgi, onun Irak’a gittiğini ve özellikle Mu‘tezile âlimlerinin yaşadığı merkezlerde bulunduğunu göstermektedir. Hatta İbn Hayyân onun, kendi fikrî ve felsefî görüşleri doğrultusunda ders veren biriyle tanıştığını ve ondan faydalandığını ifade etmekte olup (el-Muḳtebes, V, 20) bu da İbn Meserre’nin Irak’a gittiğinin başka bir delilidir.

İbn Meserre’nin Kurtuba’ya ne zaman döndüğü hususunda bilgi yoktur. Asin Palacios bu dönüşü, III. Abdurrahman’ın tahta çıkmasından sonra ülkede karışıklığın ortadan kalktığı, huzur ortamının avdet ettiği haberine bağlar; Arnaldez de benzer görüşler ileri sürer. Buna göre İbn Meserre’nin seyahati çok uzun sürmemiştir. İbnü’l-Faradî ve İbn Hayyân’ın verdiği bilgilere bakılırsa İbn Meserre daha önce olduğu gibi döndükten sonra da faaliyetlerini gizli yürütmeye, çok güvendiği küçük bir grup dışında hiç kimseye görüşlerini açıklamamaya ve sembolik bir dil kullanmaya devam etmiştir. İbn Meserre’nin hayatı hakkında kaynaklar çok kısıtlı bilgiler ihtiva etmekle birlikte onun doğum tarihi gibi ölüm tarihini de günü ve saatiyle bildirmişlerdir. Buna göre İbn Meserre 5 Şevval 319 (21 Ekim 931) tarihinde Sierra tepesindeki zâviyesinde vefat etmiştir.

Genellikle Endülüs’te felsefî düşüncenin öncüsü kabul edilmekle birlikte bütün kaynaklarda zikredilen Kitâbü’t-Tebṣıra (el-İʿ tibâr) ve Kitâbü’l-Ḥurûf

başlıklı eserleri günümüze ulaşmadığı için İbn Meserre'nin öğretisini derli toplu vermek mümkün değildir. Ancak dağınık bilgiler bir araya getirilerek ve bazı İslâm müelliflerince ermiş bir şahsiyete büründürülmüş Empedokles'e nisbet edilen görüşlere bakılarak aynı zamanda Empedoklesçi olduğu kabul edilen İbn Meserre'nin kendi sistemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu dağınık malzemeden edinilen kanaate göre İbn Meserre kelimenin tam anlamıyla bir filozof olmaktan çok felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirme çabasında bir düşünür olarak görülmektedir. Hakkındaki en eski ve güvenilir kaynaklardan olan İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs'ünde verilen bilgilerde onun hem düşünce hem ifade hem de yaşayış tarzı olarak tasavvufî anlayıştan yararlandığını, bu konularda Zünnûn el-Mısrî ile Ebû Ya'kūb en-Nehrecûrî'nin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir. Dabbî de İbn Meserre'nin zühd ve ibadeti esas alan bir yol takip ettiğini, sûfiyyenin rumuzlu ifade tarzını iyi bildiğini, gizli mânaları içeren telifleri bulunduğunu tenkitçi bir üslûpla ifade eder (Buġyetü'l-mültemis, s. 88). Ancak her iki müellif de onun tasavvufî üslûbu kullanarak çok tehlikeli görüşler ortaya atıp cemaatini saptırdığını söylerken İbn Meserre'nin görüşlerini takdir edenler de olmuştur. Meselâ Muhyiddin İbnü'l-Arabî onu ilim, hal ve keşif bakımından ehl-i tarîkın en büyüklerinden saymış (el-Fütûḥât, I, 148) ve İbn Meserre okulunun ortaya attığı fikirleri kabul etmişti (Brockelmann, I, 200). İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyye adlı tasavvufî hareketi İbn Meserre'nin takipçisi olarak görenler de vardır (DİA, X, 545). Yahudi filozofu İbn Cebirol'ün de İbn Meserre felsefesinden yararlandığı kabul edilir (Brockelmann, I, 188; Corbin, I, 310).

Bütün kaynaklar, İbn Meserre'nin kelâm konularında Mu'tezilî fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Faradî onun Doğu'ya yaptığı seyahat sırasında bazı kelâmcılarla görüştüğünü, zeki ve bilgili olduğunu, fakat zühd ve vera' sahibi bir sûfî görüntüsü sergileyerek insanların itikadını bozduğunu ifade ettikten sonra "istitâat" ve "vaîd" konularında Mu'tezile mezhebini benimsediğini, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetini yersiz ve gereksiz te'villerle tahrif ettiğini söyler. Aynı müellif, vaad ve vaîd konusundaki görüşünü örnek vererek onun Endülüs topraklarında kabul gören bilgilerden saptığını ileri sürer (Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, II, 39-40). İbn Hazm da el-Faṣl'ın Mu'tezile mezhebine ayırdığı bölümünde İbn Meserre'nin görüşleriyle öğrencileri tarafından geliştirilen ve bu sebeple

Meserriyye diye tanınan düşünce akımını inceleyip eleştirmiştir. İbn Hazm, İbn Meserre'nin kader konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını belirtir. Nitekim Allah'ın ilim ve kudret sıfatının hâdis ve yaratılmış sıfatlar olduğunu, biri küllîlerin, diğeri cüz'îlerin bilgisi olmak üzere Allah'ın iki farklı ilim sıfatı bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Allah küllî ilmiyle gayb âlemini, cüz'î ilmiyle de şehâdet âlemini, yani bu dünyadaki tek tek varlıkları bilir. Meselâ Allah'ın ileride bazı insanların mümin, bazılarının da kâfir olacağını yahut kıyamet ve yargılama gününün vuku bulacağını bilmesi küllî ilmi; Ahmed'in mümin, Mehmed'in kâfir olduğunu bilmesi cüz'î ilmiyle gerçekleşir. İbn Hazm'a göre İbn Meserre'nin, Allah'ın tikel olayları ancak vuku bulduktan sonra bildiğini iddia etmesi Mu'tezile'nin kader anlayışına tamamen uygun düşmektedir. Aksi halde bir yandan Allah'ın bir kimsenin ne yapacağını önceden bildiğini ileri sürüp öte yandan insanın dilediğini seçip yapma özgürlüğünün bulunduğunu düşünmek bir çelişki olurdu. Bundan dolayı İbn Hazm, İbn Meserre'nin izleyicilerinden bazılarının, "Allah ileride olacak her şeyi önceden bilir" demeyi küfür saydıklarını belirtir (el-Faṣl, V, 65).

İbn Hazm, Meriye (Almeria) şehrinde teşekkül etmiş İbn Meserre okulunun önde gelen isimlerinden olup kendi döneminde hayatta bulunduğunu söylediği İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'nin torunundan aldığı bilgilere dayanarak onun görüşleri hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre Ruaynî âhiret hayatının ruhanî ve âlemin ezelî olduğunu, Allah'ın âleme doğrudan müdahale etmesinin onun şanına yakışmayacağını, bu sebeple âlemin arş tarafından yönetildiğini iddia etmiştir. Ruaynî'nin, peygamberliğin hiç kimseye Allah'ın özel bir lutfu olmadığını, teorik olarak her insanın kendi çabasıyla peygamber olabileceğini, bütün servetlere haram karıştığı için artık müslümanın geçimini dilediği yoldan sağlamasının helâl olduğunu ifade etmek suretiyle bir tür İbâhîliği benimsediği, ülkesini dâr-i küfür sayarak kendisine bağlı olanlar dışında herkesin kanının ve malının helâl olduğunu savunduğu ve nihayet müt'a nikâhını meşrû saydığı bildirilir (a.g.e., V, 66-67). İbn Hazm'ın, yer yer bu iddialardan bazılarının İbn Meserre'ye isnat edilmeye kalkışıldığını belirttikten sonra onun böylesine aşırı görüşlerden uzak olduğunu söylemesi ilgi çekicidir. Meselâ âlemin arş tarafından yönetildiği iddiasının İbn Meserre'nin kitaplarına dayandırıldığı ileri sürülmekle birlikte kendisinin bu kitaplarda böyle bir şeye rastlamadığını ifade eder. Yine İbn Hazm,

Ruaynî'nin diğer Meserreciler'i, üstadın görüşlerini anlamamakla itham ettiğini bildirdikten sonra, "Meserreciler böyle bir ithamdan uzaktır" der (a.g.e., V, 66).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın zâtıyla ilgili olarak İbn Meserre'ye atfettiği bir görüş de önemli tartışmalara yol açmıştır. Buna göre İbn Meserre, melekler tarafından taşındığı belirtilen arş ile mülkü (âlem) kastetmiş olup bunun cisim, ruh, besin (rızıklar) ve mertebe ile (iyi ve kötü âkıbet) kuşatıldığını ileri sürmüştür. İbnü'l-Arabî, arşı taşıdığı bildirilenlerle (hameletü'l-arş) mülkü yönetenlerin kastedildiğini söyler. Buna göre cisimleri veya sûretleri İsrâfil ve Âdem, ruhları Cebrâil ve Muhammed, rızıkları Mîkâil ve İbrâhim, iyi ve kötü âkıbetleri de Mâlik ve Rıdvân yönetmektedir (el-Fütûḥât, I, 147-148). İbnü'l-Arabî'nin arşı "mülk" diye te'vil etmesi Mu'tezile'nin metoduna uymakla birlikte mülkü taşıyanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler İbn Meserre'den ziyade kendi kozmolojisine uygun düşmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tevhid konusunu işlerken "görünüşlerle ilgili sûrî keşif" dediği bir makamdan söz ederek

sembolik bir dille bunun eksik bir keşif olduğunu, fakat yine de ilâhî hakikate bir tercüman gibi kabul edilmesi gerektiğini belirttikten sonra, "Kitâbü'l-Ḥurûf'ta İbn Meserre el-Cebelî de buna işaret etmiştir" der (a.g.e., II, 581). Bu açıklama İbn Meserre'nin tasavvufî bilgiye değer verdiğini göstermekte, ayrıca bu dünyada tam keşiften ziyade eksik bir keşif ve tecellînin mümkün olduğunu, tam keşif ve tecellînin ise ancak âhirette gerçekleşeceğini kabul eden dönemin tasavvuf anlayışına da uymaktadır. İbnü'l-Arabî burada hakikatler dünyasını insanın keşfine kapalı bir binaya benzeterek bu binanın dört duvarı, bir tavanı ve beş direği bulunduğunu, dışa tamamen kapalı olduğu için mahiyetinin bilinmediğini, ancak dışarıda duvarların birine bitişik vaziyette bir direğin daha bulunduğunu, sadece bu direği inceleyerek içerisi hakkında çok eksik bir kanaat edinmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Asin Palacios, İbnü'l-Arabî'nin sahte Empedoklesçi İbn Meserre'den yararlandığını göstermek üzere, onun hakikat binası olarak düşündüğü bu yapıdaki beş direğin Empedokles felsefesinde âlemi oluşturan beş aslî cevhere, tavanın bir olan Allah'a, dış duvarların maddî varlıklara, dışarıdan duvara bitişik direğin ise peygambere

veya imama işaret ettiğini düşünür. Ancak Arnaldez'in de ifade ettiği gibi (EI2 [Fr.], III, 895) bu sembolü İbn Meserre'ye nisbet etmek uygun değildir; çünkü bu görüş, sudûrcu sözde Empedokles felsefesinden çok İbnü'l-Arabî'nin kendi bilgi felsefesiyle uyuşmaktadır.

İlk defa Kādî Sâid el-Endelüsî (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 73), daha sonra İbnü'l-Kıftî (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 15-16), İbn Ebû Usaybia (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 61) ve Şehrezûrî (Nüzhetü'l-ervâḥ, s. 83-87) gibi felsefe ta-rihçileri, İbn Meserre'nin presokratik filozoflardan Empedokles'in felsefesini inceleyerek benimsediğini bildirmişler ve bu yüzden başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları, onun felsefesini İslâmî literatürde Empedokles'e nisbet edilen, fakat gerçek Empedoklesçi ve Yeni-Eflâtuncu bilinen nazariyelerin bir karışımı olan sahte Empedoklesçi öğretiler (Mâcid Fahrî, s. 264) vasıtasıyla tanımaya çalışmışlardır. Kādî Sâid, kısaca İslâm dışı kültürlerde oluşmuş bir efsanevî Empedokles portresi çizdikten sonra, "Bâtıniyye'den bir taife onun felsefesine dayanırlar; Empedokles'in çok az kimsenin anlayabileceği rumuzlu bir dil kullandığını kabul ederler. Kurtubalı bâtınî Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî de onun felsefesini benimsemiştir" der.

Kādî Sâid'in verdiği bilgiler, gerçek Empedokles'i değil efsanevî veya sahte Empedokles'i tanıtan eski kültürlerden gelmektedir. Başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları bu fikirleri, eserleri kaybolmuş bulunan İbn Meserre'nin felsefesini belirlemede önemli bulmuş ve bu açıdan incelemeye çalışmışlardır. Ancak bu kaynaklardaki bilgilerin İbn Meserre tarafından bütünüyle benimsendiğini düşünmek aşırı bir iddia olur. Meselâ Asin Palacios, Şehrezûrî'nin Empedokles'i tanıtan tasavvufî ifadelerinin aynı zamanda İbn Meserre'yi tanıtmış olabileceğini ileri sürerse de İbn Meserre'nin döneminde ileri derecede felsefeleşmiş bir tasavvufun varlığını düşünmek pek mümkün değildir. Fakat sözde Empedokles'e isnat edilen görüşler içinde bir müslüman düşünür olarak İbn Meserre'nin de kabul edebileceği görüşlerin bulunduğu muhakkaktır.

Muhtemelen ilk defa Ebü'l-Hasan el-Âmirî olmak üzere (el-Emed ʿale'l-ebed, s. 78-79) müslüman müelliflerin tanıttığı Empedoklesçi felsefede Allah (el-bâri') salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçekliktir. Ancak bu nitelikler, bağımsız birer realite değil tek gerçek

varlık olan Tanrı'nın değişik bakımlardan anlatımlarıdır. Böylece Allah'ın bütün sıfatları bir tek anlama irca edilerek O'nun her yönden bir olduğu ifade edilmek istenmiştir. Kādî Sâid, İbn Meserre gibi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da sıfatlar konusunda bu görüşü kabul ettiğini ileri sürer.

Şehristânî'nin Empedokles'e nisbet ettiği yaratma konusundaki görüşlerin İbn Meserre'nin görüşlerine de ışık tuttuğu kabul edilmektedir. Buna göre Tanrı'nın yarattığı ilk şey, bütün düşünülür basit varlıklar kategorisinin ilki olan unsurdur; böylece o ilk sebepli (ma'lûl) varlıktır. İkinci sebepli varlık unsurun aracılığıyla ortaya çıkan akıl, üçüncüsü de aklın aracılığıyla meydana gelen nefistir. Bunlar basitler veya basitleştirilmişler diye tanıtılır (el-Milel, II, 68-69). Şehrezûrî, Şehristânî'nin verdiği bu bilgiyi iktibas ederken ayrıca bir de Şîa çevresinde benimsenen beş cevher (ilk madde, akıl, nefis, tabiat, ikinci madde) anlayışına uygun başka bir varlık mertebesi zikretmekteyse de (Nüzhetü'l-ervâḥ, s. 85-87) yukarıdaki ilk unsuru buradaki ilk madde ile aynı sayan Asin Palacios'a göre bu iki tasnif arasında bir uyumsuzluk yoktur. Şehristânî'nin verdiği bilgilerden, efsanevî Empedokles'in ve ondan yararlandığı söylenen İbn Meserre'nin bu ilk unsuru da her bakımdan basit saymadıkları anlaşılmaktadır. Buna göre ilk unsur "muhabbet ve galebe"den, diğer bütün basit ruhanî cevherlerle birleşik cismanî cevherler de yine bu iki ilkeden yaratılmıştır. Bu sebeple bütün ruhanîler sırf sevgi tabiatını kazanırken cismanîler galebeye uygun bir tabiat almışlardır. Birleşik varlıklardaki ruhanîlik veya cismanîlik öğesinin ağırlığına göre sevgi ve galebe özellikleri de birbirine ters orantılı olarak artar veya eksilir (el-Milel, II, 69; Ebü'l-Hasan Âmirî, s. 79). Ancak bu varlık anlayışını, yine Empedokles'e nisbet edilen (Şehristânî, II, 71-72; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 44) ve onun gerçek görüşleri olan dört unsur anlayışı ile uzlaştırmak güçleşmektedir.

Empedokles'e isnat edilip İbn Meserre'nin de paylaşması mümkün olan bilgiler peygamberlik görüşünün kabulüne imkân vermektedir. Buna göre küllî nefsin özelliği sevgidir. Çünkü o, aklı ve onun güzelliğini gördüğünde onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşmek isteyip bu yönde hareket eder. Küllî tabiatın özelliği ise galebe olduğu için tek başına ka-lınca nefsi ve aklı görüp yahut kavrayıp ona sevgi duyması imkânsızdır. Küllî nefis küllî tabiatın bu halini görünce ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir; bu çok temiz, çok latîf ve çok şerefli güç, daha önce küllî tabiatın

sahip olduğu (ondaki kötülüklerin ilkesi olan ve dolayısıyla sevgiyi engelleyen) nebâtî ve hayvânî nefsi yenerek cüz'î nefislere (tek tek insanlara) asıl âlemlerini sevdirir, unuttukları hakikatleri hatırlatır, bilmediklerini öğretir, günah kirlerini temizler. İşte küllî nefsin bir parçası olarak küllî tabiata gönderilen bu şerefli cüz peygamberdir. Peygamber, akıl ile ilk unsurun muhabbet ve galebe yasalarını yürütür; böylece bir yandan bazı nefislerle uyuşup kaynaşırken bazılarına karşı da kahır ve galebe ile hükmeder, kimilerini yumuşaklıkla, kimilerini de kılıçla davet eder (Şehristânî, II, 71).

Sözde Empedokles'e ait bu fikirlerin Şiî-bâtınî özellikler taşıdığı görülmektedir. İbn Meserre'nin Şîa'ya ilgi duyduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamakla beraber Kādî Sâid'in bu felsefeyi Bâtıniyye ile ilişkilendirdiği ve İbn Meserre'nin de bir bâtınî olarak bu felsefeyi benimsediğini ifade ettiği hatırlanıp, ayrıca onun tasavvufî

temayülleri de dikkate alınırsa sözde Empedoklesçi bu tür bir nübüvvet izahını benimsediği kabul edilebilir. Ancak buradaki bâtınîlik kelimesinin, Doğu'da daha çok Şiî akımlar ve özellikle İsmâilîlik hakkında kullanılan Bâtınîlik'le aynı anlamı ifade etmediği kabul edilmelidir (Urvoy, L/2 [1984], s. 711-712). Dolayısıyla Henri Corbin'in Meserreciliği, İslâm dünyasının batı ucunda doğuda tanınmış bâtınî İslâm'ı temsil eden bir hareket saymasını (Histoire de la philosophie islamique, I, 305) ihtiyatla karşılamak gerekir.

Sözde Empedokles felsefesini anlatan metinlerde âhiretin sadece ruhanî bir tasviri de bulunmaktadır. Buna göre dünyanın son bulmasıyla birlikte nefisler (tek tek insan ruhları) küllî nefse sığınırlar; bu nefis akla, akıl da Allah'a yakarışta bulunur; nihayet Allah nurunu akla, akıl nefse, nefis de âleme yayar. Böylece bütün cüz'î ruhlar aydınlanınca ve yine Allah'ın nuruyla arz da ışıyınca cüz'î nefisler küllî nefisleri tanıyıp onlara kavuşurlar (Şehristânî, II, 73; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 85). Burada tamamen ruhanî bir meâd tasviri yapılmakla birlikte Şehristânî'nin eserinde (el-Milel, II, 71) bu tasvirden önceki bir pasajda ruhbeden ilişkisine dair bazı sembolik ifadelerden sonra, "Bu âlemde olduğu gibi o âlemde de bu ikisi onun cesedini alırlar" denilmektedir. Bu ifadelerden sözde Empedokles felsefesinde bir tür cismanî haşre de yer verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim

İbn Meserre’nin vaad ve vaîdle ilgili görüşleri de onun cismanî haşri kabul ettiğini göstermektedir.

Şehrezûrî, söz konusu felsefenin ahlâk boyutuna ışık tutan bilgiler de vermektedir. Buna göre nefsin kurtuluşu beden üzerinde tam hâkimiyet kurmasına bağlıdır. Bütün eski felsefelerdeki “kendini bilme”, sadece arınmış bir nefse sahip olmak ve bedensel istekleri dizginlemekle mümkün olur; nefis kendi gerçek ve ebedî varlığını ancak böyle bir ahlâkî arınma ile kavrar. Ne var ki insanların çoğunun nefisleri kusurludur, bu nefisler organları kesilmiş gibidir; bu yüzden kendilerine şeref, güzellik ve ölümsüzlük ka-zandıracak şeyleri sezemezler (Nüzhetü’l-ervâḥ, s. 86). İbn Meserre’nin tasavvufla ilgisi dikkate alındığında bu ahlâk anlayışının onun tarafından da kolaylıkla benimsendiği düşünülebilir.

İbn Meserre, Empedoklesçi bir düşünür olarak gösterilmekle birlikte Samuel Miklos Stern, konuyla ilgili bir yazısında (bk. Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, s. 325-337) Asin Palacios’un yanlış çıkarımlarına dayandırdığı iddiasıyla bu görüşü reddetmiştir. Stern’e göre Kādî Sâid’in Empedokles’ten bahsederken müslüman Bâtınîler’in ona dayandıklarını, İbn Meserre’nin de bunlardan biri olduğunu ileri sürmesi böyle bir yanlışlığa yol açmıştır. Kādî Sâid, bu konuyla ilgili mâlumatı Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin el-Emed ʿale’l-ebed adlı eserinden (s. 70) iktibas etmiştir. Âmirî burada müslüman Bâtınîler’den bir taifenin Empedokles’ten istifade ettiğini söylerse de Stern haklı olarak burada muhtemelen İsmâilîler’in kastedildiğini, halbuki İbn Meserre’nin bu anlamda bâtınî olmadığını ifade etmekte, onun bir sûfî olduğuna dair bilgileri hatırlatmaktadır. Sonuç olarak da kendisinin bu konuda yaptığı -kısa bir süre sonra ölümü sebebiyle yayımlayamadığı- uzun araştırmalarında, İbn Meserre’den nakledilen görüşlerle sahte Empedoklesçi fikirler arasında ileri sürüldüğü şekilde bir ilişki bulunduğunu destekleyen veriler elde edemediğini belirtmekte, bu durum karşısında İbn Meserre ve takipçilerini sahte Empedoklesçi göstermenin yanlış olacağını ifade etmektedir. İbn Meserre’nin eserleri kaybolduğu için ondan ne ölçüde faydalandığını tam olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak öteki kaynaklardan edinilen bilgilerle karşılaştırıldığında bu felsefeyi bütünüyle benimsediğini düşünmenin aşırı bir iddia olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık İbn Meserre’nin “taklit ve teslim mezhebi”nin yani Mâlikîliğin hâkim olduğu

Endülüs’te tasavvuf ve Mu‘tezile görüşleriyle karışık felsefî fikirlerin temsilcisi sayıldığı, aynı dönemde Doğu İslâm dünyasındaki muhteşem gelişmeyle mukayese edilemese de Endülüs düşüncesinin doğuşuna öncülük ettiği kesindir.

Kaynaklar, İbn Meserre’nin bazı öğrencileriyle fikirlerinden yararlanmış olan başka kişiler hakkında bilgi vermekte ve bir Meserrecilik hareketinden söz etmektedir. Öğrencilerinden zühd ve takvâ sahibi bir kişi olan Halîl b. Abdülmelik el-Kurtubî hocasının eserlerini çok iyi incelemiş ve hazmetmişti (İbnü’l-Ebbâr, I, 13). İbnü’l-İmâm diye tanınan Muhammed b. Ahmed b. Hamdûn el-Havlânî gibi İbnü’l-Müferric el-Meâfirî de İbn Meserre’nin görüşlerine inanır ve onları yaymaya çalışırdı” (İbnü’l-Faradî, II, 82, 93). Abdülazîz b. Hâkān da onun görüşlerini benimseyenlerdendi (a.g.e., I, 279).

Öte yandan İbn Meserre’nin görüşleri kendi döneminden sonra da tepki görmeye devam etmekle birlikte 340 (951-52) yılına kadar siyasî bir baskıdan söz edilemez. Fakat bu tarihte Halife III. Abdurrahman bir fermanla bu hareketi yasaklamıştır (İbn Hayyân, V, 26-28). Fermanda söz konusu felsefenin sünneti değiştirmeye kalkıştığı, Kur’an’a ve hadislere düşmanlık temayülleri doğurduğu, Kur’an’ın yaratılmışlığını savunduğu, Allah’ın âyetlerini tartışmaya açtığı, tövbe ve şefaati reddettiği, müteşâbih âyetleri te’vile tâbi tuttuğu, müslümanlara selâm vermediği ve farklı inançta olanları tekfir ettiği bildirilmektedir. Bu ithamların bir kısmı soyut suçlamalar, çoğu da Mu‘tezilî görüşler olup bu belge Meserriyye’nin kelâmî bakımdan İbn Meserre’nin görüşünü yaşattığını göstermektedir. Hüseyin Mûnis’e göre aslında III. Abdurrahman’ın hoşgörülü bir devlet adamı olmasına rağmen ülkesinde bir fikir ve inanç hareketine karşı böyle bir siyasî ve resmî tavır başlatmasının sebebi, bazı kimselerin İbn Meserre’yi Şîa’daki anlamıyla bir imam derecesinde görmeye başlamalarıydı (Şüyûḫu’l-ʿaṣr fi’l-Endelüs, s. 63). Ancak fermanın muhtevasında böyle bir itham bulunmadığı gibi ölmüş bir kişinin imam olarak görülmesinin siyasî bir sakıncası da olmamalıdır. Muhammed Abdullah İnân ise bu fermanı dinî bakımdan muhalif sayılan kimselere gözdağı verme ve böylece fukahayı memnun etme eylemi olarak değerlendirir (Terâcimü’l-İslâmiyye, s. 184-185). Bu fermandan sonra Meserreciler’in bir takibata uğrayıp uğramadıkları bilinmemektedir. Ancak fukahanın düşmanlığı sürmüş

olmalıdır. Nitekim Mâlikî fakihi Kurtuba kādılcemâası İbn Zerb, İbn Meserreciler'in takip edilerek iç yüzlerinin açığa çıkarılması, bu akıma inananların tövbeye davet edilmesi için çaba harcamış, ayrıca İbn Meserre'ye karşı bir reddiye yazdığı gibi 350 (961) yılında, aralarında Meserreciler'in de bulunduğu bir topluluk huzurunda İbn Meserre'nin kitaplarını yaktırmıştır (Kādî İyâz, II, 631; Nübâhî, s. 104). İbn Ebû Zeyd de er-Red ʿalâ İbn Meserre el-Mârıḳ adında bir reddiye yazmıştır. Ancak fukahanın bu tür gayretlerine rağmen Meserrecilik gelişmesini sürdürmüştür. Bir asır sonra İbn Hazm'ın verdiği bilgiler, özellikle İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'nin görüşleri hakkındaki açıklamaları da bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 159-160; Ebü'l-Hasan el-Âmirî,

el-Emed ʿale'l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 70, 78-79; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 217-218, 279; II, 39-40, 82, 93; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 293; IV, 138; V, 65-67; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, Beyrut 1985, s. 72-73; İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. P. Chalmeta v.dğr.), Madrid 1979, V, 20-36; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1953, I, 59; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), II, 631; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 68-73; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 88; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 15-16; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 147-148; II, 581; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Cezâyir 1337/1919, I, 13, 16, 239, 251; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 61; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ, Trablus 1988, s. 44, 83-87; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kā-sım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 104, 243; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 178; III, 178; VI, 309; G. Vajda, Introduction à la pensée juive du moyen âge, Paris 1947, s. 104; E. Lévi-Provençal, "A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue", Orientalia suecana, Uppsala 1954, III,

75-83; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 326-332; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 124; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 178-179, 188, 200; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, I, 305-311; Hüseyin Mûnis, Şüyûḫu'l-ʿaṣr fi'l-Endelüs, Kahire 1965, s. 63; Muhammed Abdullah İnân, Terâcimü İslâmiyye, Kahire 1390/1970, s. 183-185; a.mlf., Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, II, 430-434; S. M. Stern, "Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles-an Illusion", Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Leiden 1971, s. 325-337; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 86, 142-155; M. Asin Palacios, The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers (trc. E. H. Douglas - H. W. Yoden), Leiden 1978; a.mlf., "İbn Meserre", İA, V/2, s. 769-771; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, "İbn Meserre", Muʿcemü aʿlâmi'l-fikri'l-insânî, Kahire 1984, I, 269-272; M. İbrâhim el-Feyyûmî, Târîḫu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib, Kahire 1992, s. 303-322; A. Abdülganî Abdülmaksûd, et-Tevfîḳ beyne'd-dîn ve'l-felsefe, Kahire 1993, s. 11-20; Mâcit Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 264; Muhammed Kemâl İbrâhim Caʻfer, "Min müʾellefâti İbn Meserre el-mefḳūde", Mecelletü Külliyyeti't-terbiyye, III, Trablus 1972, s. 27-64; Elûzâd Muhammed, "el-Melâmiḥu'l-ʿâmme li-şaḫṣiyyeti İbn Meserre ve ârâʾih", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 33-64; a.mlf., "Ḥuḍûru meẕhebi İbn Meserre fi'l-Endelüs ḫilâli'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî", a.e., sy. 7 (1983-84), s. 115-126; Dominique Urvoy, "Sur les débuts de la pensée speculative en Andalus", MUSJ, L/2 (1984), s. 705-717; R. Arnaldez, "Ibn Masarra", EI² (Fr.), III, 892-896; Şerefeddin Horasânî, "İbn Meserre", DMBİ, IV, 611-613; M. Naci Bolay, "Beş Küllî", DİA, V, 545.

Mustafa Çağrıcı

İBN MESRÛK

(bk. AHMED b. MUHAMMED b. MESRÛK).

İBN MES‘ÛD

(bk. ABDULLAH b. MES‘ÛD).

İBN METTEVEYH

(ابن متّويه)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî (ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları)

Mu‘tezile kelâmcısı.

380 (990) veya 385 (995) yılında Necran'da doğdu. Mu‘tezile âlimi Kādî Abdülcebbâr'ın talebesi olması, onun görüşlerini benimseyip eserlerini toplaması dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Talebeliği sırasında çevresinde bulunan diğer Mu‘tezile âlimlerinden faydalandıktan başka mezhebin elde mevcut kitaplarını da inceledi. Eserlerinden anlaşıldığına göre İbn Metteveyh, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın el-Ḫuṭbetü'l-felekiyye, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın el-İstidlâl bi'ş-şâhid ʿale'l-ġāʾib, Naḳżü'l-bedel ve'l-ʿaskeriyyât, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ile Kādî Abdülcebbâr'ın bütün kitaplarını okudu (Saîd Murâd, s. 33). İbnü'l-Murtazâ'nın Mu‘tezile'nin on ikinci tabakasına mensup âlimleri arasında gösterdiği müellif (Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 119) Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Lebbâd, Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Feth el-İsfahânî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimlerle birlikte yetişti ve onlarla zaman zaman tartışmalarda bulundu. Siyasî çalkantıların ve mezhep çekişmelerinin yer yer ileri safhalara varmasına rağmen ilmî ve fikrî hayatın verimli ve seviyeli olduğu bir dönemde yaşayan İbn Metteveyh, ömrünü geçirdiği Yemen ve Rey bölgelerinde çeşitli ilmî faaliyetler gerçekleştirdi. Her ne kadar Abdülkerîm Osman (Ḳāḍi'l-ḳuḍât ʿAbdülcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî, s. 51) ve Abdurrahman Bedevî (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 394) gibi araştırmacılar, herhangi bir kaynağa dayanmadan İbn Metteveyh'in vefat tarihini 468 (1075) olarak gösteriyorlarsa da hocası Kādî Abdülcebbâr'ın 415 (1025) yılında vefat ettiğini dikkate alarak müellifin daha erken bir tarihte, yaklaşık V. (XI.) yüzyılın ortalarında vefat ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

İlmî şahsiyeti bakımından büyük ölçüde hocası Kādî Abdülcebbâr'ın

yolunu takip eden İbn Metteveyh, Bağdat Mu‘tezilesi’nin mutedil metodunu Basra ekolünün katı yaklaşımına tercih etmiştir. Onun kendinden önceki Mu‘tezile âlimlerinden farklı olarak ileri sürdüğü fikirler mezhebin değişimine işaret etmesi bakımından önemli sayılmıştır. Mu‘tezile’nin beş temel esasını tevhid ve adalet olmak üzere ikiye indiren İbn Metteveyh diğer üç esası adalet prensibi içinde ele almıştır. Bilgi edinme yollarını ise beş duyu, akıl ve haber-i sâdıkın yanına ilhamı da ilâve ederek dört grupta incelemiş, bunlardan bilhassa duyuların yanıltıcılığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onun bilginin konularını maddî âlem ve gaybî âlemle ilgili olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir (el-Kelâm fi’l-ḥayât, vr. 135b).

Eserlerinde varlık anlayışını ilâhî kudreti ispatlama gayretiyle ele alan İbn Metteveyh hareket ve kütle kanunlarından söz etmiş, hız ile zaman ve mesafe arasındaki ilişkilere değinmiş, özgül ağırlık, suyun kaldırma gücü, yer çekimi ve merkezkaç kuvveti gibi hususlar üzerinde durmuş, devrine göre önemli sayılabilecek yaklaşımlar sergilemiştir. Müellif âlemin hudûsunu, biri cisimleri spekülatif olarak cevher ve araz kısımlarına ayırmak, diğeri hayatın doğrudan Allah tarafından başlatılıp yaratıldığından hareket etmek suretiyle iki şekilde ispatlamıştır. Diğer taraftan cevher ve arazların zatları ile kaim varlıklar olduğunu ileri süren Grek filozoflarından ayrılarak cevherlerin arazsız olamayacağını belirten İslâm filozoflarının görüşlerini benimsemiş, ayrıca yer kaplamanın cevherin temel niteliği olduğunu belirtmiştir (et-Teẕkire, s. 74). Yokluk konusunu mutlak yokluk (adem-i mahz) ve varlığın bulunmayışı (gıyâb-ı vücûd) şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Eserlerinden tecrübî ilimlere özel bir ilgi duyduğu anlaşılan İbn Metteveyh, mevcut bilgilerin yanı sıra bizzat gözlem ve basit deneyler yaparak varlıkların özelliklerine dair çeşitli bilgiler aktarmıştır.

İbn Metteveyh, başta Allah’ın sıfatları olmak üzere kelâmın temel konularında Mu‘tezilî geleneğe uymuştur. Meselâ rü’yetullahı inkâr etmiş, Allah’ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmüş, kulun bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. İnsan hürriyetine sık sık vurgu yapan müellif, kulun her çeşit davranışını kendi hürriyeti içinde gerçekleştirdiğini ve hiçbir zorlamanın söz konusu

olmadığını belirtmiştir (el-Kelâm fi’l-ḥayât, vr. 92b). Kulun fiillerine ait eser ve neticelerin o fiili işleyenin icadıyla meydana geldiğini kabul etme

hususunda Mu‘tezilî geleneğe bağlı kalmıştır. Bunun yanında İbn Metteveyh, bazı ilk dönem Mu‘tezilî âlimlerinin Allah'ın şerri yaratmaya kādir olmadığı yolundaki görüşlerine karşı çıkarak O'nun kudretinin her şeyi içine aldığını, ancak şerri yaratmayışının kudretinin sınırlılığından değil bunu murad etmeyişinden kaynaklandığını söylemiştir.

İbn Metteveyh'in Mu‘tezile'den ayrıldığı temel nokta imâmettir. Fikrî hayatının ilk dönemlerinde Hz. Ebû Bekir ile Ali'nin üstünlüğü konusunda tereddüde düşen İbn Metteveyh, daha sonra Ali'nin üstün olduğuna hükmetmiş (İbn Ebü'l-Hadîd, I, 8), ardından daha da ileri giderek onun mâsumiyetini ileri sürmüş ve bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalışmıştır. Ancak mâsumiyetin imam için gerekli bir şart olmadığını söyleyerek (a.g.e., VI, 376-377) aksini iddia eden Şîa'ya karşı çıkmıştır.

Eserleri. 1. et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż. Muhtemelen hocası Kādî Abdülcebbâr'ın vefatından sonra yazılmış olan eser iki kısımdan oluşmaktadır. et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż olarak adlandırılan birinci kısım Sâmî Nasr Latîf ve Faysal Büdeyr Avn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1975). el-Kelâm fi'l-ḥayât adlı ikinci kısmı ise henüz neşredilmemiş olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (nr. B-27984). 570 (1174) yılında adı bilinmeyen bir kişi tarafından esere bir şerh yazılmış olup bu şerhin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Neşriyye-i Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân, II, 156 vd.). 2. el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf. Kādî Abdülcebbâr'ın eserinin şerh edilip ilâveler yapılmış bir derlemesinden ibarettir. Bazı kaynaklarda İbn Metteveyh'e nisbet edilen eser (İbnü'l-Murtazâ, s. 119) eksik olarak Ömer es-Seyyid Azmî (Kahire 1965) ve I. cildi Jean Jozef Houben (Beyrut 1965) tarafından Kādî Abdülcebbâr'a izâfetle yayımlanmışsa da II. cildi Daniel Gimaret ve Jean Jozef Houben tarafından İbn Metteveyh'in adıyla tahkik edilmiş (Beyrut 1986), ayrıca önceki neşirlerde Kādî Abdülcebbar'a nisbet edilmesinin yanlışlığı mukaddimede belirtilmiştir. 3. el-Kifâye fî ʿilmi'l-kelâm. Kaynaklarda İbn Metteveyh'e izâfe edilen kitap (Neşriyye-i Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân, II, 156; Sezgin, I, 627) bugün mevcut olmamakla birlikte İbn Ebü'l-Hadîd bu eserden iktibaslarda bulunmuştur (Şerḥu Nehci'l-belâğa, VI, 376-377; VII, 10; XIII, 315-316).

BİBLİYOGFRAFYA:

İbn Metteveyh, et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-aʿrâż (nşr. Sâmî Nasr Latîf - Faysal Büdeyr Avn), Kahire 1975; a.mlf., el-Kelâm fi’l-ḥayât, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. B-27984; a.mlf., el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. J. J. Houben - D. Gimaret), I-II, Beyrut 1965-86; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu’l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 389; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Beyrut 1385-87/1965-67, I, 8; VI, 376-377; VII, 10; XIII, 315-316; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 119; Neşriyye-i Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân, Tahran 1341/1962, II, 156 vd.; Sezgin, GAS, I, 267; a.e. (Ar.), II, 416; Abdülkerîm Osman, Ḳādi’l-ḳuḍât ʿAbdülcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî, Beyrut 1386/1967, s. 51; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 394; Saîd Murâd, İbn Metteveyh ve ârâʾühü’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye, Kahire 1991, tür.yer.; Wilferd Madelung, “Ibn Mattawayh”, EI² Suppl. (İng.), s. 393; Samed Muvahhid, “İbn Metteveyh”, DMBİ, IV, 580.

Saîd Murâd

İBN MEYMÛN

(ابن ميمون)

Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî (ö. 601/1204)

Yahudi din âlimi, filozof ve tabip.

30 Mart 1135 tarihinde Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İslâmî literatürde adı genellikle Mûsâ b. Meymûn veya kısaca İbn Meymûn şeklinde anıldığı gibi Mısır'da kaldığı süre içinde yahudi cemaatinin liderliğini yaptığından kendisine "Reîs" de denilmiştir; Fransızca kaynaklarda Maïmonide, İngilizce ve Almanca kaynaklarda Maimonides diye geçer. Yahudi literatüründe ise Rabbi Moşeh ben Meymon olarak bilinir. Ayrıca bu isim zincirinin baş harflerinden hareketle yahudi literatüründe Rambam şeklinde de adlandırılmaktadır. Hayatının uzun bir dönemini Kuzey Afrika ve Mısır'da geçirmesine rağmen Kurtubî nisbesini kullanarak Endülüs asıllı olmasına vurgu yapmıştır. Şeceresini, sözlü yahudi geleneğini Mişna adıyla derleyen Yehudaha-Nasi'ye kadar götüren rivayetler vardır. Uzun zaman önce Endülüs'e yerleşmiş bulunan kültürlü ve soylu bir yahudi ailesine mensuptur. Kurtuba'daki yahudi şeriat mahkemesinde hâkimlik yapan babası Meymûn, hem yahudi din âlimi hem tabii ve felsefî ilimler alanında birikim sahibi bir kişi olup oğlunun yetişmesinde önemli ölçüde katkısı olduğu belirtilmekte ve onun hocaları arasında gösterilmektedir. Kurtuba'da bir yandan yahudi ilâhiyatı tahsil ederken bir yandan da Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce gibi müslüman düşünür ve tabiplerin eserlerini okuyarak İslâmî kültür içinde formasyon kazanan İbn Meymûn, bundan dolayı İslâm dünyasında yetişmiş diğer birçok benzeri gibi İslâm felsefe geleneği içinde değerlendirilir. Eserlerini İbrânî alfabesiyle Arapça yazması da bunun bir delili olarak gösterilir.

Genellikle Ortaçağ'ın, hatta bazılarına göre bütün dönemlerin en büyük yahudi filozofu olarak bilinen İbn Meymûn, ilk öğrenimini Kurtuba'da gördükten sonra on üç yaşında iken ailesiyle birlikte Endülüs'ün

güneyindeki Meriye'ye (Almeria) gitti. Bu sırada hemşehrisi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymûn bu göçler sırasında yahudi ilâhiyatı, tıp ve felsefî disiplinlerdeki öğrenimini devam ettirdi. Ünlü astronomi âlimi İbn Eflah el-İşbîlî'nin oğlu ile muhtemelen Meriye'de bulunduğu sırada karşılaştığı gibi filozof Ebû Bekir İbnü's-Sâiğ'in (İbn Bâcce) bir öğrencisinden de ders okudu (Wilfinson, s. 6-7; krş. Delâletü'l-ḥâˀirîn, s. 293).

1160 yılında Meriye Muvahhidler'in eline geçince İbn Meymûn'un ailesi Mağrib'e göç ederek Fas şehrine yerleşti. Ba-zı eski tarihçiler, ailenin Mağrib'e göçmesine sebep olarak geniş bir hoşgörünün hâkim olduğu ülkeyi o sıralarda ele geçiren Muvahhidler'in başlattığı dinî baskıyı gösterirler. Hatta bu baskı yüzünden İbn Meymûn'un görünüşte müslüman olduğu, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği ve fıkıhla ilgilendiği, daha sonra özgürlük ortamına kavuşunca eski dinine döndüğü de ileri sürülür (İbnü'l-Kıftî, s. 317-318; İbn Ebû Usaybia, s. 582). Ancak bazı çağdaş müslüman yazarlarca baskı

iddiaları şüpheyle karşılanmış veya reddedilmiştir (Delâletü'l-ḥâˀirîn, neşredenin önsözü, s. VII-VIII; Muhammed b. Şerîfe, "Ḥavle't-tesâmuḥi'd-dînî ve İbn Meymûn ve'l-Muvaḥḥidîn", Ḥalḳatü vaṣl beyne'ş-Şarḳ ve'l-Ġarb: Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî ve İbn Meymûn içinde, s. 20-37; Abdülhâdî et-Tâzî, "İbn Meymûn bi-Fâs", a.g.e. içinde, s. 209-211). İbn Meymûn'un müslüman olduğu iddiasıyla ilgili tarihî bilgileri ve çağdaş yazarların bu husustaki görüşlerini ele alarak tartışan Wilfinson, bu hususta nihaî bir tercihte bulunmamakla beraber iddianın asılsızlığı yönündeki görüşe meyletmiştir. İbn Meymûn'un Fas'ta yaşayan yahudi din âlimi Yehuda Hekkuhen'den (Rabbi Judah ibn Shoshan) istifade etmesini sağlamak üzere baba-sının buraya göçmeyi tercih ettiği de belirtilmektedir. İbn Meymûn, Fas'ta bir yandan bu âlimin derslerine katılırken bir yandan da müslüman ilim ve fikir adamlarıyla ilgisini sürdürdü; yahudi toplumunu dinlerine sımsıkı sarılmaya, sıkıntılar karşısında metanetli olmaya davet eden ve önemli ölçüde etkili olan Arapça bir risâle yazdı (risâlenin aslı Oxford'da Bodleian Library'de bulunmakta olup İbrânîce ve İngilizce çevirileri yapılmıştır; bk. Wilfinson, s. 7-8).

İbn Meymûn'un ailesi, 1165 yılında deniz yoluyla Akkâ'ya ulaşıp Kudüs'e

kadar gittiyse de o dönemde Filistin'de hüküm süren Haçlılar müslümanlara ve yahudilere baskı uyguladığından, babası Kudüs'te kalırken İbn Meymûn iki kardeşiyle birlikte yahudiler için hür ve huzurlu bir atmosferin hâkim olduğu Mısır'a gitti; İskenderiye üzerinden Fustat'a geçerek burada genellikle zengin müslüman ve yahudilerin ikamet ettiği Masîsa mahallesine yerleşti (İbnü'l-Kıftî, s. 318; Wilfinson'a göre bu durum ailenin iyi bir maddî imkâna sahip olduğunu göstermektedir; bk. Mûsâ b. Meymûn, s. 10).

Böylece İbn Meymûn'un hayatının daha istikrarlı ve daha verimli olan yeni bir safhası başlamış oldu. Kısa bir müddet sonra babasının vefat ettiğini öğrenince kardeşi Dâvûd'la birlikte mücevher ticareti yapmaya başladı. Dâvûd ticarî seyahatlere çıkarken Mûsâ da Fustat'ta kalarak ticarî meşguliyetinin yanında ilmî ve kültürel faaliyetlerini sürdürüyordu. Ancak kardeşinin bir deniz kazasında servetiyle birlikte boğulması İbn Meymûn'un hayatını çok etkiledi. Bu olaydan sonra malî durumu da bozulduğu için ailenin geçimini sağlamak üzere tabiplik yapmaya başladı. Çevresinde din ilimleri, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında kendisinden istifade eden geniş bir öğrenci kitlesi oluştu. Bu öğrenciler arasında çok beğendiği ve Delâletü'l-ḥâʾirîn'i kendisine hitaben kaleme aldığı, İslâm kaynaklarında Yûsuf b. Yahyâ es-Sebtî ve İbn Aknîn diye anılan Yûsuf b. Şem'ûn da (Joseph İbn Sham'un) vardı (İbnü'l-Kıftî, s. 392-394). İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre onun teklifi üzerine İbn Meymûn, bu öğrencisiyle birlikte İbn Eflah el-Endelüsî'nin astronomiyle ilgili tesbitlerini düzeltmeye çalıştı. Öğrencileri, İbn Meymûn'un ismini Diyârışam'dan Endülüs'e ve Güney Fransa'ya kadar bütün yahudi dünyasına duyurdular; bu sayede filozof yahudi dünyasında kendisine çeşitli meselelerin sorulduğu bir otorite olarak ün saldı.

Mısır Fâtımî Devleti'nin son yıllarında Filistin'deki Haçlı yönetiminin Mısır'dan bir tabip istemesi üzerine Askalân'a gönderilmesi düşünülen İbn Meymûn Haçlılar'a hizmet etmek istemediği için bu teklifi reddetti (a.g.e., s. 318), Mısır'da yönetim Eyyûbîler'in eline geçince filozofun itibarı daha da arttı. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin veziri Kādî el-Fâzıl diye bilinen Abdürrahîm b. Ali el-Beysânî, İbn Meymûn'un tıptaki uzmanlığını öğrenince onu himayesine alarak kendisine maaş bağladı. İbn Meymûn, daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî ve oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel

tabibi oldu (İbn Ebû Usaybia, s. 582). Hükümdarlar, onun halka yönelik sağlık hizmetlerini devam ettirmesine engel olmadıkları gibi ilmî faaliyetlerini de rahatça sürdürmesine izin verdiler. Bu arada İbn Meymûn, el-Melikü'l-Efdal Ali'nin annesinin kâtibi olan yahudi Ebü'l-Meâlî'yi kız kardeşiyle evlendirdi, kendisi de onun kız kardeşiyle evlendi.

1172 yılında yahudi cemaatinin dinî liderliğine seçilen İbn Meymûn, hayatının sonuna kadar ücretsiz olarak sürdürdüğü bu görevi sırasında yahudi mahkemesi hâkimliği yanında, entelektüel ve mânevî bakımdan Endülüs'tekilerden daha aşağıda bulduğu Mısırlı dindaşlarının dinî, ahlâkî ve kültürel bakımdan geliştirilmesi için çalışmalar yaptı; yahudiler arasında yaygın olan hurafelerle mücadele etti, yahudi teolojisine önemli katkılarda bulundu, iman ve ibadet esaslarını yeniden düzenledi ve bu düzenleme Doğu ülkelerindeki hemen bütün yahudiler arasında yoğun ilgi gördü. İbn Meymûn'un dindaşları arasındaki saygınlığı o kadar arttı ki çeşitli ülkelerde bulunan yahudi âlimleri kendisiyle görüşüp tanışma şerefini kazanmak, kitaplarını istinsah etmek üzere heyetler halinde Fustat'a geliyorlardı. İlk defa İbnü'l-Kıftî'nin verdiği, bazı çağdaş yahudi araştırmacılarınca kuşkuyla karşılanan bir rivayete göre ömrünün sonuna doğru Endülüs'ten gelen Ebü'l-Arab İbn Maîşe adlı bir muhalifi, onun daha önce müslüman olduğu halde Mısır'a gelince eski dinine dönmekle irtidad ettiğini, bundan dolayı cezalandırılması gerektiğini ileri sürdüyse de Vezir Kādî el-Fâzıl baskı altında müslüman olan birinin kendi dinine dönmekle mürted sayılmayacağını ifade ederek İbn Meymûn'u korudu.

İbn Meymûn, 18 Rebîülâhir 601'de (13 Aralık 1204) öldü. Naaşı, vasiyeti uyarınca Taberiye'ye götürülerek burada bir kısım Benî İsrâil büyüklerinin kabirlerinin bulunduğu mezarlığa defnedildi. Ondan boşalan yahudi cemaati reisliğine oğlu İbrâhim seçildi. Ölüm haberi yahudi dünyasında derin bir üzüntüye yol açtı; sadece yahudiler değil müslümanlar arasında bile hakkında mersiye yazanlar oldu (meselâ bk. a.g.e., s. 582-583). Hz. Mûsâ ile Mûsâ b. Meymûn kastedilerek, "Mûsâ'dan Mûsâ'ya kadar (ikinci) Mûsâ'nın dengi başka bir kimse gelmedi" sözü darbımesel haline geldi. Kahire'de yahudilerin ikamet ettiği mahallede inşa edilen ve dünyanın en güzel havralarından biri olan mâbed onun ismini taşımakta, mâbede özel bir kutsiyet atfedilmekte ve burada yılda bir defa onun adına âyin düzenlenmektedir. Ayrıca Taberiye'deki kabri ziyaretgâh olarak kabul

edilmektedir.

Eserleri. A) Yahudi Hukuku. 1. Kitâbü's-Sirâc. Müellifin, Mişna Tora dışındaki diğer bütün eserleri gibi Arapça olarak kaleme aldığı ve otuz üç yaşında tamamladığı eser, aslı Hz. Mûsâ'ya kadar götürülen ve yahudi şifahî kültüründeki ictihadların (şifahî Tevrat) derlenip yazıya geçirilmesiyle oluşan kutsal şeriat kitabı Mişna'nın geniş hacimli bir tefsiridir. İbn Meymûn'un son derece muğlak bir ifadenin hâkim olduğu Mişna için telif ettiği Kitâbü's-Sirâc yazıldığı günden itibaren özellikle Mağrib, Endülüs ve Güney Fransa'daki yahudiler arasında büyük ilgi görmüştür. Müellif hayatta iken İbrânîce'ye yapılan iki kısmî tercümesinden sonra 1296'da Berşelûne'de (Barselona) kurulan bir heyet eserin tamamını İbrânîce'ye çevirmiş, tercüme çalışmaları

sırasında dünyanın çeşitli bölgelerindeki yahudi din âlimlerinin görüşleri alınmış ve bu çalışma müellifin ismini yahudi dünyasında ebedîleştirmiştir (bu kitabın ve diğer eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 644-646; Suppl., I, 893-894). Kitabın Arapça aslı ise bu tercümeden sonra eski itibarını kaybetmiştir. 1654 yılında Edward Pococke, Arapça metnin bazı bölümlerini Latince tercümesiyle birlikte parçalar halinde, ardından da kitap şeklinde (Oxford 1655) yayımlamıştır. Almanca çevirisi de neşredilen eserin (Leipzig 1863) ahlâkla ilgili "Şemâniye Fuşûl" başlıklı bölümü Moritz Wolff tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Leiden 1903), aynı bölümü J. Wolf Fransızca'ya (Les huit chapitres, Paris 1927, 2. bs.), Joseph J. Gorfinke de İngilizce'ye (The Eight Chapters of Maimonides on the Ethics, New York 1912) çevirmiştir. 2. Mişna Tora ("Tevrat öğretisi" veya "Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap" gibi anlamlara geldiği konusunda farklı görüşler vardır). Yahudi şeriat kitabı Talmud (Mişna tefsiri) üzerine bir şerh olan ve sonraları Yad ha hazaka (güçlü el) adı da verilen eser, on yıl kadar süren bir çalışmanın ardından 1180'de tamamlanmış olup müellifin İbrânîce yazdığı tek eseridir. İbn Meymûn, bu eserde esas itibariyle Bâbil Talmudu'na dayanmakla birlikte Kudüs Talmudu'ndan ve diğer yahudi dinî literatüründen de faydalanmıştır. Kendine has üslûbuyla daha sonraki benzer çalışmalar için de bir örnek oluşturan eser yahudi şeriatı alanında yeni kitapların yazılmasına öncülük etmiştir. Ancak müellifin döneminden itibaren yahudi dünyasında geniş ilgi uyandıran bu esere karşı aynı zamanda şiddetli

tepkiler de doğmuştur (Wilfinson, s. 47-53). Kitabın, ilki XV. yüzyıl sonlarında İtalya'da olmak üzere birçok neşri yapılmıştır (Constantinople 1509; Venedik 1524, 1550-1551; Amsterdam 1702-1703; Leipzig 1862). Arapça metni İbrânîce tercümesiyle birlikte J. Naphtali Derenbourg tarafından yayımlanan eseri (I-III, 1887-1889) H. Bernard ve E. Soloweyczik İngilizce'ye çevirmiştir (London 1863). Solomon Gandz'ın yaptığı diğer İngilizce tercümesi Julian J. Obermann'ın girişi, Otto Neugebauer'in eserde hukuk meselelerini ilgilendiren takvim ve astronomi konuları hakkında-ki şerhleri gibi ilâvelerle birlikte yayımlanmıştır (New Haven 1956). 3. Kitâbü'l-Ferâ᾿iż. Yahudi şeriatı hakkındaki eser, Mişna Tora'nın telifinden önce ona hazırlık olarak kaleme alınmıştır. Müellifin ölümünden sonra üç yahudi âlimi tarafından İbrânîce'ye çevrilen eserin Arapça metnini önce Peritz kısmî olarak (Breslau 1882), ardından Moïse Bloch Fransızca tercümesiyle birlikte Le livre des préceptes başlığıyla tam metin halinde (Paris 1888) neşretmiştir.

B) Kelâm ve Felsefe. 1. Delâletü'l-ḥâ᾿irîn*. İbn Meymûn'un düşünce sisteminin derli toplu yer aldığı, yahudi düşüncesinin en meşhur eseri olup 1186-1190 yılları arasında yazılmıştır. Eser müellif hayatta iken Samuel İbn Tibbon tarafından İbrânîce'ye çevrilmiş, daha sonra yine İbrânîce, Latince, İtalyanca, Macarca, Almanca ve İngilizce tercümeleri yapılmış, ayrıca pek çok şerhe konu olmuştur. 2. Maḳāle ʿani'l-baʿs̱. İbn Meymûn'un Mişna Tora'da ruhun ölümsüzlüğüne dair bilgi vermediği yolundaki eleştiriler üzerine kaleme aldığı eserin Arapça metni ve Samuel İbn Tibbon'un İbrânîce tercümesi J. Finkel tarafından neşredilmiş (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, X [1939], s. 1-42, 60-105), daha sonra Eggeret Teyman'la birlikte (Yemen'deki bir öğrencisine mektubu) (New York 1952), ardından da müstakil olarak (Tel Aviv 1972) basılmıştır. İngilizce'ye çevrilen eser (Essays on Maimonides içinde, New York 1941, s. 93-121), Hüseyin Atay'a göre yahudi akîdesinde pek açık olmayan âhiret inancının mahiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir (Delâletü'l-ḥâ᾿irîn, neşredenin önsözü, s. XV). 3. Maḳāle fî ṣınâʿati'l-manṭıḳ. Müellifin gençlik yıllarında yazdığı eserin iki Arapça nüshası ilk defa Mubahat Türker tarafından bulunmuştur (bk. bibl.).

C) Tıp. 1. Kitâbü'l-Fuṣûl fi'ṭ-ṭıb (Fuṣûlü'l-Ḳurṭubî, Fuṣûlü Mûsâ fi'ṭ-ṭıb). İbn Meymûn'un tıbba dair en önemli çalışması olup 1187-1190 yıllarında

telif edilmiştir İslâm tabiplerinden İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temîmî ile hıristiyan tabip Ali b. Rıdvân'dan da faydalanılarak Câlînûs ve diğer Grek tabiplerinin kitaplarından alınmış 1500 tıp kuralı ile "Mûsâ der ki" diye başlayan şahsî tahlil, tenkit ve ilâveleri ihtiva eder. Eserin Natan ha-Meathi tarafından yapılan İbrânîce bir tercümesi basılmıştır (Lemberg 1805, 1834-35; Vilna 1888; Zerahya b. İshak tarafından gerçekleştirilen başka bir İbrânîce tercümesiyle diğer bazı dillere yapılmış çevirileri için bk. Wilfinson, s. 144; Ullmann, s. 167; Meyerhof, XI [1929], s. 143-144). 2. el-Muḫtaṣarât. Câlînûs'un tıbba dair görüşlerinin bir özeti olup hazırlanmasında müellifin öğrencisi Yûsuf b. Aknîn'in de katkıları olmuştur. Arapça aslı mevcut olmayan eserin İbrânîce bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Meyerhof, XI [1929], s. 142). 3. es-Sümûm ve't-teḥarrüz mine'l-edviyeti'l-ḳattâle. 1198'de telif edilen eser, Vezir Kādî el-Fâzıl'ın talebi üzerine yazıldığı için el-Maḳāletü'l-Fâżıliyye diye de anılır. Müellif, İbn Zühr'den de faydalanarak kaleme aldığı eserde daha çok tıp bilimine dair şahsî görüşleriyle tecrübelerini ifade etmiştir. Eser hem Moses (Moşe) İbn Tibbon hem de muhtemelen Zerahya b. İshak tarafından İbrânîce'ye, hıristiyan âlimi Armengaud Blasius tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Eseri, İbrânîce nüshasından M. Rabbinowicz Fransızca'ya (Traité de poisons, Paris 1865, 1935), Moritz Steinschneider Almanca'ya (Giffe und ihre Heilungen, Berlin 1873) çevirmiştir. 4. Maḳāle (Kitâb) fî tedbîri'ṣ-ṣıḥḥa. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali için 1198 yılında yazılmıştır. Eser Moses İbn Tibbon tarafından 1244'te İbrânîce'ye, Jean de Capoue ve bilinmeyen bir kişi tarafından Latince'ye çevrilmiştir. İbn Tibbon'un tercümesini Jakob Safir Halévi yayımlamış (Kudüs 1885), Latince çevirileri de birkaç defa basılmıştır (Venedik 1514, 1518, 1521; Leiden 1531). D. Winternitz eseri Latince'den Almanca'ya (Venedik 1843), M. Carcousse da Fransızca'ya (Paris 1887) tercüme etmiştir. Eserin Arapça aslına ve İbrânîce tercümesine dayanılarak çeşitli dillere modern çevirileri de yapılmıştır (Ullmann, s. 167; Meyerhof, XI [1929], s. 149). 5. Fi'l-Cimâʿ. Cinsel sağlıkla ilgili olup Hama Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer'e ithaf edilmiş olma-sından 1179 ile 1191 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ ve İbn Zühr'e ait birçok görüşün de yer aldığı eserin Arapça metni Zerahya b. İshak'a ait İbrânîce çevirisiyle birlikte Hermann Kroner tarafından yayımlanmıştır (Oberdorf-Bopfingen 1906). 6. Maḳāle fi'r-rebv. 1190 yılı civarında soylu bir hasta için yazılmış olan astımla ilgili eserin

Arapça aslı neşredilmemekle birlikte İbrânîce'ye ve diğer bazı dillere çevirileri yayımlanmıştır (Wilfinson, s. 151-152; Meyerhof, XI [1929], s. 146). 7. Risâle fi'l-bevâsîr. Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Vâfid el-Endelüsî gibi tabip-filozofların tesbitlerine dayanılarak yazılan eser İbrânîce ve İspanyolca'ya tercüme edilmiş

olup Hermann Kroner tarafından Almanca'ya da çevrilerek İbrânîce metniyle birlikte neşredilmiştir (Ullmann, s. 168; Meyerhof, XI [1929], s. 145). 8. Şerḥu es-mâʾi'l-ʿuḳḳār. İlâç isimlerinin açıklanmasına dair olan bu eserini müellif İbn Cülcül, Ebü'l-Velîd İbn Cenâh, Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī, Hâmid b. Semecûn, İbn Vâfid gibi tabiplerin eserlerinden istifade ile yazmıştır. XII. yüzyılın sonlarında istinsah edilmiş olan tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3711). Eser, Max Meyerhof tarafından Araplar'da tıp geleneği, Arapça ilâç isimlerinin karşılıkları, İbn Meymûn'un hayatı, tıbbî faaliyetleri ve eserleri gibi konulara dair bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte Un glossaire de matière de Maimonide başlığıyla yayımlanmıştır (Kahire 1940). 9. Maḳāle fî beyâni'l-aʿrâż. 1200 yılında kaleme alındığı kabul edilen eser, Melikü'r-Rikka (Yukarı Mısır meliki) diye anılan bir kişiye (muhtemelen el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali) ithafen yazılmıştır (çevirileri, neşirleri ve muhtevası için bk. Wilfinson, s. 154-157; Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 150-153). 10. Hipokrat'ın Fuṣûl'üne şerh (yazma nüshaları, çevirileri ve muhtevası için bk. Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 142-143).

Çeşitli dönemlerde İbn Meymûn'a nisbet edilen bazı mektuplar değişik başlıklar altında yayımlanmış (Teshubol She elot ve-Iggarot, Constantinople 1520; Kobez Teshubot Rambam, Leipzig 1859), filozofun dinî ve felsefî konulardaki sorulara verdiği cevapların Arapça orijinalleri Mordecaï Tammah tarafından İbrânîce'ye çevrilerek Pe'er ha-Dor adıyla neşredilmiştir (Amsterdam 1765). İbn Meymûn'un tıp yönü ve tıpla ilgili eserleri üzerine yapılan çalışmalar Fuat Sezgin tarafından derlenerek Islamic Medicine serisi içinde tıpkıbasım neşri yapılmıştır (LVIII-LXII, Frankfurt am Main 1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, neşredenin önsözü, s. VII-VIII, XV; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 317-319, 392-394; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 582-583; İsrâîl Wilfinson, Mûsâ b. Meymûn: Ḥayâtühû ve muṣannefâtüh, Kahire 1355/1936; Brockelmann, GAL, I, 644-646; Suppl., I, 893-894; Ullmann, Die Medizin, s. 167-169; 850e anniversaire de la naissance de Maimonide (1135-1204), Paris 1985; Ḥalḳatü vaṣl beyne'ş-Şarḳ ve'l-Ġarb: Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî ve İbn Meymûn (Nedevât ekâdîmiyyeti'l-memleketi'l-Mağribiyye), Rabat 1985; Leo Strauss, Maïmonide, Paris 1988; Max Meyerhof, "L'œuvre médicale de Maimonide dans Estratto dall Archivio di storia della scienza", Archeion, XI, Roma 1929, s. 136-155; Mustafa eş-Şihâbî, "Kitâbü Şerḥi esmâʾi'l-ʿaḳḳār", MMİADm., XVII/1-2 (1942), s. 89-95; Mubahat Türker, "Mūsā b. Maymūn'un Maḳāla fī Ṣınāʿati'l-Manṭıḳ'ı", İTED, III/2 (1959), s. 49-54; Henri S. Gehman, "Maimonidais and Islam", MW, XXV (1966), s. 375-386; G. Vajda, "Ibn Maymūn", EI² (Fr.), III, 900-902; "Maimonides, Moses", EJd., XI, 754-780; Abbas Zeryâb, "İbn Meymûn", DMBİ, V, 1-13.

Mustafa Çağrıcı

Düşüncesi.

İbn Meymûn'un Delâletü'l-ḥâʾirîn adlı muamma eseri, tanınmaya başlandığı ilk devirden bugüne kadar nasıl anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla onun din felsefesinin mahiyeti meselesi büyük tartışmalara sebep olmuştur. Üslûbundan anlaşıldığına göre eser, özellikle Yahudiliği ve felsefeyi çok iyi bilen ve bu iki alanın birbiriyle barışık olup olmadığı konusunu kendine mesele edinen biri için yazılmıştır. Bu meselenin özü ise Kitâb-ı Mukaddes'in aşırı antropomorfik bir dil kullanmış olmasıdır. İbn Meymûn'a göre daha üst bir seviyeden bakıldığında bu dilin lafzen değil mecazen doğru olduğu anlaşılır. Çünkü Tanrı'nın bir bedeni olmadığına göre Kitâb-ı Mukaddes'te karşılaşılan sıfatlar lafzen doğru olamaz; hatta Allah'a nisbet edilen ahlâkî sıfatlar dahi oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklara nisbet edilenlerden farklı anlamda olmalıdır. Buradan hareketle İbn Meymûn, başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının etkisiyle ilâhî

sıfatları negatif (selbî) açıdan yorumlamıştır. Buna göre insanın, Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğunu anlayabilmesi için O'nun ne olmadığını bilmesi gerekmektedir. Filozof, negatif yöntemle bilinebilirliğinin dışında eserden müessire yükselerek Tanrı'nın sıfatlarının bilineceğini savunanların görüşünü reddeder. Meselâ biz, "Tanrı iyidir" dediğimizde aslında O'nun kötü olmadığını söylemiş oluruz. Fakat bu bize Tanrı hakkında müsbet bir bilgi vermez. Hatta, "O kötü değildir" demek bile Tanrı'nın ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelir ki böyle bir iddiada bulunmak mümkün değildir. İbn Meymûn, Tanrı'nın bizim bildiğimiz âlemden tamamen farklı olduğunu ifade edebilmek için O'na herhangi bir müsbet sıfatın yüklenemeyeceğini söyler. Tanrı'yı bu sıfatlarla tavsif ederken günlük dildeki kelimeleri farklı anlamlarda kullanmaktayız, halbuki buna hakkımız yoktur. Bu teferruatlı kelâm tartışmalarında İbn Meymûn, Eş'arî kelâmcılarının, "Tanrı'nın ve sıfatlarının bilgisine ulaşabiliriz" tarzındaki fikirleri savunurken takip ettikleri metotları eleştirmiştir. Ayrıca bazı kelâmcıların Tanrı'dan, sanki daha güçlü ve biraz daha uzakta bir şahıs gibi bahsetmeleriyle şirk arasında bir alâka olabileceğini düşünen filozof bunun derin bir saygı ifadesi olduğu gerçeğini de görmezlikten gelir.

Din ile felsefeyi barıştırmak isteyen ya-hudi filozofunun karşılaşacağı en önemli problemlerden biri, âlemin yaratılmışlığı meselesinin anlaşılmasındaki güçlüklerdir. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Tanrı dünyayı yoktan yaratmıştır. Başlangıçta Tanrı'dan başka şey yoktu, sonra Tanrı dünyayı yarattı. Bu açıkça Aristo'nun dünyanın kadîm olduğuna dair görüşüyle çelişmektedir. Aristo'ya göre dünyanın sonu olmadığı gibi zaman ve hareket bakımından başlangıcı da yoktur. İçinde yetiştiği İslâm felsefesi geleneğinin bir sonucu olarak aynı zamanda Aristocu bir filozof sayılan İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki "yapan Tanrı" (sâni') fikrinin ancak yaratılmış bir dünya ortamında mümkün olabileceğini, fakat bunu dünyanın ilk anda yaratıldığı fikrine kadar götürmenin de kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Dünyadaki tabii oluşum sürecinin bir nizama göre tahakkuk etmesi, bir bütün olarak âlemin aynı prensiplerle var olduğu anlamına gelmez. İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki âlemin kıdemi görüşünün ispatlanmış bir hakikat değil bir imkân olduğunu ileri sürmektedir. İslâm filozoflarının da belirttiği gibi eğer Tanrı dünyayı yoktan yarattı ise o zaman O'nun irade ve bilgisi değişebilir demektir. Halbuki Tanrı'nın zâtı esas alındığında bunu kabul etmek mümkün değildir. İbn

Meymûn bu tür değişmenin, dünyada, birleşik olan alt tabakadaki maddî şeyler için doğru olmasına karşılık basit varlıklar için bunun geçerli olmadığını iddia ederek bu problemden kurtulmaya çalışır. İlâhî fiil gücün fiile yönelmesi olmaksızın vuku bulur. Tanrı'nın fiilinden bahsederken biz fiil fikrini tamamen müphem tarzda kullanmaktayız; ancak O'nun fiilini bu dünyadaki fiillere benzetemeyiz, hatta İbn Meymûn, Tanrı'nın fiilini bizim fiilimizle özleştirmeyi bir tür şirk saymıştır.

İbn Meymûn'un ele aldığı problemlerden biri de İslâm felsefesi ve kelâmının önemli konularından olan Tanrı'nın bu dünyadaki kötülükle alâkası meselesidir. Eğer Tanrı kādir ve âlim ise o takdirde bu dünyaya müdahale edebilmelidir; fakat bunu yaptığı açıkça görülmediğine

göre ilâhî inâyetten bahsetmek ne anlama gelecektir? Filozof, Tanrı'nın müşahhas (mücessem) bir varlığı bulunmadığından duyu aletlerine sahip olmadığını, bu sebeple kişilerin dünyada neler yaptığını bilemeyeceğini söyler. Bu da ilâhî kemal için bir eksiklik anlamı taşır. Sonuç olarak İbn Meymûn, Tanrı'nın bir yaratıcının bilmesi gerektiği kadarıyla dünya bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı bizim duyu organlarımızı kullanmadığı için sadece kendi yarattığı aletlerin nasıl çalıştığını bilmektedir. Bu ise açıkça İslâm filozoflarının, "Tanrı yalnız küllî bir bilgi ile bilir" şeklindeki düşüncelerinin bir tekrarıdır. Tanrı'nın genel ve özel diye iki türlü inâyeti vardır. Genel olanını biz tabiat kanunlarını anlamak ve onlara göre hareket etmekle elde edebiliriz; özel olanına ise kemale ulaşarak varlığın derin bilgisini elde ettikten sonra en iyi şekilde nasıl hareket edeceğimizin farkına varmakla nâil oluruz. İbn Meymûn, ilâhî adaleti insan adaletiyle haksız olarak özleştirmek anlamına geldiği gerekçesiyle, "Bir kimse yardımı hak ettiği için Tanrı ona yardım edecektir" fikrine karşı çıkmış ve bu fikir onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmuştur.

Başta Gazzâlî olmak üzere bütün İslâm düşünürleri gibi İbn Meymûn da ahlâka ve ahlâk eğitimine büyük önem verir; aynı şekilde Aristo felsefesindeki altın orta teorisine genellikle bağlıdır. Bununla birlikte ahlâk meselesini tartışırken bazan Aristo'dan iyice uzaklaştığı görülür. Aristo bir davranışın ahlâkî sayılması için iki aşırı uçtan uzak, orta vasfına sahip yani dengeli olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Meymûn ise genelde bu fikri

benimsemekle birlikte bir çeşit ahlâkî uyumluluğu elde etmek için mizaçlarımızdaki dengeyi sağlamamız, bunun için de bazan orta noktadan ileriye gitmemiz gerektiğine inanır. Meselâ Tanrı karşısında tevazu ve dindarlık gibi faziletlerde aşırı gitmek gereklidir. Çünkü Tanrı'yı taklit etmenin en önemli yolu budur. Bizim için en yüksek iyi, felsefî temele dayalı ve ahlâkî fiille bütünleşmiş hikmettir. Aklımız, tabiatı gereği Tanrı'nın zâtını idrak etmeye muktedir olmadığı için ahlâkî fiil bizim gelişmemiz açısından oldukça önemlidir. Tanrı'nın yaratmadaki gayesi ne olursa olsun biz sadece O'nun maksatlarının ve fiillerinin eserlerini ve sonuçlarını değerlendirme konumunda olabiliriz. Zira sonlu olduğumuz için ilâhî varlığın ancak bu sonlu olan cihetleri hususunda fikir yürütebiliriz. Hayatımızı tamamen ilâhî yasaya (şeriat) dayandırmak zorundayız; ilâhî yasa ile sivil yasa arasındaki fark, ikincinin daha çok fizikî mutluluk ve refahımızla alâkalı olmasına karşılık ilâhî yasanın hem maddî refahımızı hem de teorik bilgi ve anlayışımızı geliştirmede etkili olmasıdır. Her ne kadar bizim dinî yasaya itaat etmemiz gerekli ise de insanın kemal derecesine ulaşmasını hedef alan dinî yasanın zamanla değişeceğini kabul etmek gerekir. Çünkü insanın mânevî dünyasının farklı gelişim safhalarında farklı yasalara ihtiyaç doğar. Meselâ mâbed varken yahudiler kurbanla ilgili kanunları uygulamak zorunda idiler, fakat şimdi mâbed ortada olmadığından bu nevi kanunlar anlamını yitirmiştir. İbn Meymûn'un burada işaret etmek istediği husus, toplumun sürekli değişmekte olduğu ve buna bağlı olarak uygulanan kanunların da değişmesi gerektiği fikridir. Bunu oluşturan ve yahudi toplumunun tekâmülünün her safhasını tayin eden Tanrı'nın hikmeti, sadece yahudilere uygun bir kanun sisteminin bulunduğunu da göstermektedir. Tarihin herhangi bir safhasında geçerli olan herhangi bir dinî kanunu eleştirmenin bir anlamı yoktur; hatta bu fikirden hareketle İbn Meymûn, bir sahte mesîhin en önemli alâmetlerinden birinin onun yahudi kanun ve geleneği "halakhah"yı değiştirmeyi teklife kalkışması olduğunu belirtir.

İbn Meymûn'un en çok tartışılan öğretilerinden biri de onun peygamberlik görüşü olup bu konudaki fikirleri önemli ölçüde Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının düşüncelerinin devamı mahiyetindedir. Bir yahudi filozofu olarak İbn Meymûn'un iddiasına göre sadece Hz. Mûsâ'ya gerçek anlamda peygamber denebilir, diğer bütün peygamberlerde Mûsâ'daki gerçek peygamberliğin ancak soluk bir taklidi vardır. Mûsâ'yı diğerlerinden ayıran

temel özelliği, onun kendi muhayyilesini hiç kullanmadan faal akılla irtibat kurabilecek derecede güçlü bir akla sahip olması şeklinde gösterir. Bu sebeple muhayyilelerini kullanma gereğini duyan diğer peygamberlerin nübüvveti daha zayıf ve daha az tatmin edicidir, mâkullüğe ve hakikate daha az dayanmaktadır. İbn Meymûn'un peygamberlik öğretisinde farklı ve dikkat çekici olan diğer bir nokta da şudur: Ona göre peygamber, Tanrı'nın kendisine peygamberlik verdiği kişi değil, fıtratı ve ahlâkî hayat tarzıyla peygamberliğe tamamen tabii yollarla ulaşan kimsedir. İbn Meymûn, bu tarz bir peygamberlik yorumunun radikalliğinin farkında olduğu için bunu açıkça kendi fikri olarak ifade etmemiştir. Fakat ortaya koyduğu tartışma incelendiğinde kendisinin de bu fikirde olduğu anlaşılır. Nitekim bu fikri dolayısıyla yahudi topluluğunun bir kısmı onun ortodoksluğu hususunda şüpheye düşmüştür. İbn Meymûn, aynı zamanda bir hekim olduğu için, dönemindeki diğer filozoflar gibi ahlâkı tıpla karşılaştırmaktadır. Broadie'nin işaret ettiği gibi Aristo, ahlâkı bizim evvelâ kötülüğe düşmemizi engelleyen koruyucu hekimlik gibi telakki ederken İbn Meymûn ahlâkî kötülüklerin tedavisine daha çok ağırlık vermiştir.

Fârâbî ve İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da fikren tekâmül etmiş olanların dinle ilgili problemlerini sıradan müminlerin tam olarak idrak edemeyeceği kanaatindedir. Bu sebeple müminlerin zihinleri filozofların fikirleriyle karıştırılmamalı, imanları tehdit edilmemelidir. Kreisel gibi bazılarına göre İbn Meymûn'un eserlerinin bir zâhirî, bir de bâtınî yönü bulunmaktadır. Bu eserlerde filozof, bir yandan entelektüel seviyesi yüksek okuyucuya geniş çerçevede Aristo ile aynı fikirde olduğunu gösterirken sıradan bir yahudiye de dinin prensiplerine uymayı tavsiye etmektedir. Ancak bu yorum tartışmaya açıktır. İslâm felsefesinde ve özellikle İbn Rüşd'de olduğu gibi İbn Meymûn da biri entelektüellere, diğeri sıradan insanlara mahsus olmak üzere gerçeğe giden iki ayrı yol bulunduğunu vurgulamıştır. Buna göre entelektüeller akılla dini barıştıran te'vil sürecini kullanmalıdır. İbn Meymûn, din ile felsefenin uzlaştırılabileceğini düşünmekte olup bütün eserlerinde böyle bir barışın mümkün olduğunu ima eder. Dinî emirlerin bilinebilirliği kadarıyla sebeplerini tesbit etmemiz ve bu emirlerin gerek kendi aralarındaki münasebetlerini gerekse iman esaslarıyla ilişkilerini anlamamız gerektiğini belirtir.

İbn Meymûn'un İbrânî harfleriyle Arapça yazdığı Delâletü'l-ḥâʾirîn Arap

alfabesiyle de yazılarak İslâm dünyasının istifadesine uygun hale getirilmiştir. Hıristiyan dünyasında İbn Meymûn'un eserleri erken dönemlerden itibaren Latince'ye çevrilmiş ve daha çok Rabbi Moyses adıyla Aziz Aquinas'ın eserlerinde zikredilmiştir. Onun etkileri Leibnitz ve Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Catherine Wilson,

İbn Meymûn'u modern Batı felsefesine öncülük eden bir düşünür olarak değerlendirir. Yahudi entelektüel dünyasındaki etkisi konusunda ise rakipsiz kabul edilmektedir. Kendi döneminden bu zamana kadar en fazla tartışılan yahudi düşünür olarak bilinir; bunun yanında ya-hudi şeriatına dair eserlerinin tartışma götürmez otoritesi bulunmakta olup yahudi inanç sistemi ve şeriatının uygulamalarında son noktayı koyan merci olarak kabul edilir. Onun on üç madde halinde yeniden düzenlemiş olduğu iman esasları yahudi âmentüsünün nihaî şekli olarak günümüze kadar geniş ölçüde geçerliliğini korumuş, günlük dua kitaplarında dahi yer almıştır. Felsefî eserleri ve özellikle akılla iman arasındaki ilişkiyi sorgulayan fikirleri de yahudi düşünürleri cezbetmeye devam etmiş, sonuçta ya-hudi felsefesinin gündemini belirleyen bir konuma gelmiştir. İbn Meymûn'un şeriata dair eserleriyle felsefî eserleri arasında fark olduğu hususunda bir temayül bulunmakla birlite bu noktada çok büyük bir farktan söz edilemez.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Meymûn, Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963; a.mlf., Letter to Yemen (ed. A. Halkin), New York 1952; a.mlf., The Code of Maimonides, New Haven 1949; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 317-319; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. A. Müeller), Kahire 1882, II, 117; D. Hartman, Maimonides: Torah and Philosophic Quest, Philadelphia 1976; Y. Leibowitz, The Faith of Maimonides, New York 1987; K. Seeskin, Maimonides: A Guide for Today's Perplexed, New Jersey 1991; Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies (ed. J. Kraemer), Oxford 1991; O. Leaman, Evil and Suffering in Jewish Philosophy, Cambridge 1995, s. 64-101; a.mlf., Moses Maimonides, Richmond 1997; P. B. Fenton, "Judaim and Sufism", History of Islamic

Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, II, 755-768; Catherine Wilson, “Modern Western Philosophy”, a.e., II, 1013-1029; Alexander Broadie, “Maimonides”, a.e., II, 725-738; a.mlf., “Maimonides and Aquinas”, History of Jewish Philosophy (ed. D. H. Frank - O. Leaman), London 1997, s. 281-293; I. Dobbs-Weinstein, “The Maimonidean Controversy”, a.e., s. 331-349.

Olıver Leaman

İBN MEYMÛN, Ebû Gālib

(أبو غالب ابن ميمون)

(ö. 589/1193)

Müntehe’t-taleb min eşʿâri’l-ʿArab adlı şiir mecmuası ile tanınan edebiyat âlimi

(bk. MÜNTEHE’t-TALEB).

İBN MİHRÂN en-NÎSÂBÛRÎ

(ابن مهران النيسابوري)

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992)

Kırâat-i aşereye dair ilk eseri yazan âlim.

Aslen İsfahanlı olup 295'te (908) doğdu; Nîşâbur'da yaşadı. Dedesine nisbetle İbn Mihrân künyesiyle meşhur oldu. Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr onu Mihrânî nisbesiyle zikrederler. Nîşâbur'da başladığı tahsilini ilerletmek için Bağdat, Dımaşk, Kûfe, Buhara, Semerkant gibi ilim merkezlerine gitti. Dımaşk'ta İbnü'l-Ahrem diye tanınan Ebü'l-Hasan Muhammed b. Nadr; Bağdat'ta Ebü'l-Kāsım Hibetullah b. Ca'fer, İbn Miksem el-Attâr, Ebû Îsâ Bekkâr b. Ahmed, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Bûyân, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkāş; Kûfe'de Ebü'l-Kāsım Zeyd b. Ali ve Ebü'l-Hasan Hammâd b. Ahmed gibi âlimlerden kıraat öğrendi. Ahmed b. Muhammed el-Mâsercisî, İbn Huzeyme, Ebü'l-Abbas es-Serrâc, Mekkî b. Abdân ve diğerlerinden hadis dinledi. Kendisinden Mehdî b. Tarrâre, Mansûr b. Ahmed el-Irâkī, Tâhir b. Ali b. İsmet es-Safedî, Haddâdî, Ali b. Abdullah el-Fârisî, Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Büstî gibi isimler kıraat ilminde istifade ettiler. Başta Hâkim en-Nîsâbûrî olmak üzere Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek, Ebû Sa'd el-Mukrî, Ebû Hafs b. Mesrûr, Saîd b. Muhammed el-Bahîrî de ondan rivayette bulunurken Hâkim en-Nîsâbûrî ayrıca Buhara'da kendisinden eş-Şâmil fi'l-ḳırâʾât adlı eserini okudu. Hâkim en-Nisâbûrî'nin "kurrâ içinde ibadetine en düşkün kişi" diye nitelendirdiği (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 407), İbnü'l-Cezerî'nin sağlam bir araştırmacı ve sika olarak değerlendirdiği İbn Mihrân 27 Şevval 381'de (6 Ocak 992) Nîşâbur'da vefat etti.

İbn Mihrân'ın ilmî çalışmalarını kıraat ilmi üzerinde yoğunlaştırması bu alanda derinleşmesini ve telif çalışmalarına yönelmesini sağladı. Daha sonraki dönemlerde "kırâat-i aşere" diye ifade edilecek olan, İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sında yer verdiği yedi imama Ebû Ca'fer el-

Kārî, Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm’ın ilâvesiyle meşhur on imamın kıraatini el-Ġāye fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr adlı eserinde bir araya getirdi. Bu çalışma ile oluşan onlu sistem ileriki dönemlerde kabul gördü ve bu on kıraatle ilgili eserler yazılmaya devam edildi (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 75, 82, 84, 86, 90, 93, 94). Pek çok öğretim halkasında İbn Mücâhid’in yedili sisteminin yerini İbn Mihrân’ın onlu sistemi aldı. İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr’i ile geniş çevrelerde kabul gördüğü anlaşılan kırâat-i aşere bütün canlılığı ile günümüze kadar tedrîs edilegeldi.

Eserleri. 1. el-Ġāye fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde on kıraatin imamları ve râvileri isnadlarıyla birlikte zikredilmiş, ayrıca kıraat vecihleri arasında tercihler yapan Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî’nin kıraati isnadı verilerek bunlara eklenmiştir. İkinci bölümde mushafın tertibine uyularak on kıraate ve Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin tercihlerine göre sûrelerdeki kıraat vecihleri gösterilmiş, idgam, imâle ve hemze bahisleri işlenmiştir. Üçüncü bölümde istiâze ve besmeledeki kıraat farklılıkları ve yine mushafın tertibi gözetilerek Kuteybe b. Mihrân’ın Kisâî’den naklettiği imâleler ele alınmıştır. Eser, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Kuhundizî (ö. 413/1022’den sonra) tarafından Şerḥu’l-Ġāye adıyla şerhedilmiş olup bu çalışmanın ilk yarısı Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymûriyye, nr. 282/1), ikinci yarısı Beyrut’ta Bârûdiyye Kütüphanesi’nde (Sezgin, I, 46) bulunmaktadır. Eserin daha sonra Tâcülkurrâ el-Kirmânî tarafından yapılan şerhinin Tahran’da Ali Asgar Hikmet Kütüphanesi’nde bulunduğu belirtilmektedir (a.g.e., a.y.). İbnü’l-Cezerî’nin isnâd-ı âlî ile okuduğu kıraat kitapları ve Begavî’nin Meʿâlimü’t-tenzîl adlı tefsirinde kullandığı kaynaklar arasında yer alan, Kazvin, Hemedan, Irak, Şam ve Mısır’da uzun süre ders kitabı olarak okutulan eser Muhammed Gıyâs el-Canbâz’ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Riyad 1405/1985, 1411/1990). 2. eş-Şâmil fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr. Kıraat ilminde ancak üstat olanların anlayabileceği muhtasar bir eser olup bir nüshası Leiden Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 1634). 3. el-Mebsûṭ fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr. eş-Şâmil’in şerhi olan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin tercihlerine yer verilmeyen eseri Sübey‘ Hamza el-Hâkimî tahkik ederek yayımlamıştır (Dımaşk 1401/1980). 4. Kitâbü’l-Ḳırâʾâti’s-sebʿ. Bengal Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 115, 214 varak).

İbn Mihrân’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Meẕhebü

Ḥamza fi’l-hemz, Kitâbü’l-İsti˒âẕe, Ṭabaḳātü’l-ḳurrâ˒, Kitâbü’l-Meddât, Âyâtü’l-Ḳur˒ân, Ġarâ˒ibü’l-Ḳur˒ân,

el-Vaḳf ve’l-İbtidâ˒, Ḳırâ˒atü Ebî ˓Amr, Vuḳūfü’l-Ḳur˒ân, Kitâbü’l-İttifâḳ ve’l-infirâd, Şerḥu’l-mu˓cem, Şerḥu’t-taḥḳīḳ, İḫtilâfü ˓adedi’s-süver, Ḳırâ˒atü ˓Abdillâh b. ˓Amr, Kitâbü’l-Maḳātı˓ ve’l-mebâdi˒; Ru˒ûsü’l-âyât, Sücûdü’l-Ḳur˒ân.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mihrân en-Nisâbûrî, el-Ġāye fi’l-ḳırâ˒âti’l-˓aşr (nşr. M. Gıyâs el-Canbâz), Riyad 1411/1990, neşredenin girişi, s. 5-24; a.mlf., el-Mebsûṭ fi’l-ḳırâ˒âti’l-˓aşr (nşr. Sübey‘ Hamza el-Hâkimî), Dımaşk 1401/1980, neşredenin girişi, s. 3-6; ayrıca bk. s. 7; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 412-413; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 358; Yâkūt, Mu˓cemü’l-üdebâ˒, III, 12-15; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 272; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, III, 55-56; Zehebî, Ma˓rifetü’l-ḳurrâ˒ (Altıkulaç), II, 662-664; a.mlf., A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVI, 406-407; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 27-28; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfi˓iyye, II, 399-400; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 49-50; a.mlf., en-Neşr, I, 75, 82, 84, 86, 90, 93, 94; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1025, 1424; Hediyyetü’l-˓ârifîn, I, 67; Brockelmann, GAL, I, 203; Suppl., I, 330; Sezgin, GAS (Ar.), I, 46-47; el-Fihrisü’ş-Şâmil: ˓Ulûmü’l-Ḳur˒ân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâ˒ât, Amman 1986, I, 23; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 198-202; Cezzâr, Medâḫilü’l-mü˒ellifîn, III, 1658-1659; Ahmed Pâketçî, “İbn Mihrân”, DMBİ, IV, 711-713.

Ali Eroğlu

İBN MİKSEM el-ATTÂR

(ابن مقسم العطّار)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ya‘kūb el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 354/965)

Kıraat ve nahiv âlimi.

265 (878-79) yılında Bağdat’ta doğdu. Bu tarih, el-Bidâye ve’n-nihâye’de (XI, 259) muhtemelen bir dizgi hatası yüzünden 205 (820-21) olarak geçmektedir. Hatîb el-Bağdâdî’nin tesbit ettiği soy zincirinde sekizinci ceddi olarak görünen ve Abdullah b. Abbas’ın mevlâsı olan Miksem’e nisbetle İbn Miksem diye meşhur oldu. Brockelmann’ın Miksem’i bir yerde doğru okurken diğer bir yerde Muksim diye kaydetmesi (GAL Suppl., I, 328) ve Zehebî’ye ait Târîẖu’l-İslâm’da Mukassim şeklinde harekelenmesi dikkatsizlik eseri olmalıdır (Tâcü’l-ʿarûs, “ḳsm” md.). İdrîs b. Abdülkerîm, Dâvûd b. Süleyman ve Hâtim b. İshak el-Mevsılî’den arz yoluyla kıraat tahsil eden İbn Miksem, Ebû Müslim el-Keccî, Sa‘leb, İdrîs b. Abdülkerîm, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe gibi şahıslardan hadis dinledi. Sa‘leb’in Mecâlisü S̱aʿleb adlı eserini rivayet edenler arasında yer aldı (İbnü’n-Nedîm, s. 335) ve ondan Arap dili ve edebiyatı alanında geniş ölçüde istifade etti. Kendisinden oğlu Ahmed, İbrâhim b. Ahmed etTaberî, Ebü’l-Ferec Abdülmelik b. Bekrân en-Nehrevânî, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, Ebü’l-Ferec eş-Şenebûzî arz yoluyla kıraat öğrendiler; Ebü’l-Hasan İbn Rizkaveyh ve İbn Şâzân el-Bağdâdî hadis rivayet etti.

Bağdat’ın ileri gelen kurrâsından olup kıraatlerin meşhur, garîb ve şâzlarını iyi bilen (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 598) ve Arap dilinde otorite kabul edilen İbn Miksem için İbnü’n-Nedîm, “Dilde ve şiirde âlimdi” derken Hatîb el-Bağdâdî onu sika olarak değerlendirmiş ve Kûfeliler’in nahvine en çok vâkıf olan kişi diye tanıtmıştır. Zehebî bir yerde İbn Miksem hakkında ileri geri konuşulduğunu söylemiş (Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 519), başka bir yerde hadisini almakta sakınca bulunmadığını kaydetmiştir (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 600). Ancak İbn Miksem, Kur’an tilâvetinde icmâa aykırı

okuyuşları yüzünden eleştirilmiştir. Devrin kurrâsının karşı çıktığı bu okuyuşları savunması ve talebelerine okutması sebebiyle tartışmaların yayılması ve durumun Halife Kāhir-Billâh'a intikal etmesi üzerine, 321 (933) yılında Hâcib Selâme et-Tûlûnî el-Mü'temin'in huzuruna celbedilerek (İbn Miskeveyh, I, 285) başta Irak şeyhülkurrâsı İbn Mücâhid olmak üzere kıraat ve fıkıh âlimlerinden oluşan bir heyet önünde sorguya çekildi ve bu yanlış okuyuşlarından vazgeçerek tövbe etmesi istendi. İbn Miksem, bu baskı karşısında hatalı olduğunu kabul etmiş görünerek tövbe etti; müzakereler bir tutanakla tesbit edilip imzalandı ve muhtemelen tartışmaya konu olan kitapları yakıldı (a.g.e., a.y.). Ancak konuyla ilgilenenlerin bu olayı değerlendirmeleri farklı olmuş, onun kendiliğinden bir şey uydurmadığı, İbn Şenebûz'a yapıldığı gibi kendisine de haksızlık edildiği, özellikle İbn Mücâhid'in bu iki âlimi incittiği ileri sürülmüştür (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, VIII, 65).

İbn Miksem, İbn Mücâhid'in ölümünden sonra (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 598) farklı kıraat vecihlerini okumaya ve okutmaya devam etti. Ona ait vecihlerin Arap diline ve Mushaf'ın hattına uygunluğu kabul edilmekle birlikte isnadının bulunmaması, icmâa aykırı olması ve bazı örneklerinde mânanın bozulması gibi gerekçelerle bunlara karşı çıkılmıştır. Meselâ Yûsuf sûresinin 80. âyetindeki نجيًا kelimesini نجباء diye okumuş ve bu şekilde âyetin, "Ondan ümitlerini kesince fısıldaşarak bir kenara çekildiler" cümlesinde bulunan "fısıldaşarak" ifadesi "asil bir şekilde" anlamına dönüşmüştür. Arap dili ve Mushaf'ın imlâsı açısından bu okuyuş mümkünse de burada ve benzeri örneklerde icmâa muhalefet edildiği ve bu okuyuşların herhangi bir mesnedinin bulunmadığı kesindir. Nitekim İbn Miksem de böyle bir iddiada bulunmamış, talebelerinden Ebü'l-Ferec eş-Şenebûzî'nin kendisinden naklettiğine göre sadece Mushaf'ın hattına ve bir vecihle de olsa Arap diline uyan her okuyuşun câiz olduğunu söylemiş (İbnü'l-Cezerî, II, 124), yapılan itirazlar karşısında Halef b. Hişâm'ın ve diğerlerinin tercihlerde bulunup kendilerine özel kıraat oluşturduklarını öne sürerek aynı şeyin kendisi için de mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ancak Halef'in uyguladığı yöntemin, Arap diline ve Mushaf'ın hattına uygunluğu yanında isnadı da bulunan kıraat vecihleri arasından seçim yapmaktan ibaret olduğunu dikkate almamıştır (Yâkūt, XVIII, 150-151; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 598-600; İbnü'l-Cezerî, II, 124; İbn Miksem'in tefsir ve kıraat kitaplarında yer alan farklı okuyuşları için bk. Jeffery, I, 9-32).

Arthur Jeffery, İbn Miksem’in okuyuşunun genelde Kûfe kurrâsına dayandığını, onlardan ayrıldığı yerlerde Nâfiʻ b. Abdurrahman ve Ebû Caʻfer el-Kārî’nin okuyuşlarını tercih ettiğini belirtmiş, onun okuyuşundan tesbit ettiği 500’ün üzerindeki örneğin beşte birinde Hasan-ı Basrî’nin okuyuşlarıyla uyuştuğunu zikretmiştir (a.g.e., I, 33). Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 352 (963) yılında kendisinden Mecâlisü S̱aʿleb’i dinlediği İbn Miksem’in o sırada gözlerinin görmediğini bildirmiştir. 8 Rebîülâhir 354’te (13 Nisan 965) vefat eden İbn Miksem’in ölüm tarihi 353, 355 ve 362 (973) olarak da kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. el-Envâr fî tefsîri (ʿilmi)’l-Ḳurʾân. İbnü’l-Cevzî’nin benzerini görmediğini söylediği eserin bir nüshası Râmpûr Devlet Kütüphanesi’ndedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 943). 2. Cüzʾ fîhi min ḥadîs̱i İbn Miḳsem ʿan şüyûḫih. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hadis, nr. 1558) bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, I, 215). İbn Miksem’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü’l-Meṣâḥif, el-Leṭâʾif fî cemʿi hecâʾi’l-meṣâḥif, İḥticâcü’l-ḳırâʾât, el-Vaḳf ve’l-ʿibtidâʾ, Kitâbü’s-Sebʿa bi-ʿileliha’l-kebîr, Kitâbü’s-Sebʿati’l-evsaṭ, Kitâbü’l-Aṣġar (Şifâʾü’ṣ-ṣudûr), el-İntiṣâr li-ḳurrâʾi’l-emṣâr, Kitâbü’l-Muvażżıḥ, Kitâb fî ḳavlihî teʿâlâ “ve men yaḳtül”, ʿAdedü’t-tamâm, el-Maḳṣûr ve’l-memdûd, Kitâb fi’n-naḥv, el-Müẕekker ve’l-müʾennes̱, el-Medḫal ilâ ʿilmi’ş-şiʿr, er-Red ʿale’l-Muʿtezile, Aḫbâru nefsih.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “ḳsm” md.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 160-162, 335; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, VIII, 65-66; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 285; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 206-208; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 170-172; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 150-154; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 100-103; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 597-600; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 351-380, s. 114-115; a.mlf., Teẕkiretü’l-

ḥuffâẓ, III, 924; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 105-107; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 519; Safedî, el-Vâfî, II, 337-338; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 259-260; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 123-125; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, s. 130-131; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 89-90; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 127-129; Brockelmann, GAL Suppl., I, 183, 328-329, 943; Arthur Jeffery, "The Qur'an Readings of Ibn Miqsam", Ignace Goldziher Memorial Volume (ed. S. Samuel Löwinger - J. Samogyi), Budapest 1948, I, 1-38; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maẖṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 215; G. H. A. Juynboll, "Ibn Miḳsam", EI² Suppl. (İng.), s. 393; Abdülemîr Selîm, "İbn Miḳsem", DMBİ, IV, 661-662.

Tayyar Altıkulaç

İBN MÎSEM

(ابن ميثم)

Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Şuayb b. Mîsem et-Temmâr el-Esedî es-Sâbûnî (ö. 183/799'dan sonra [?])

İmâmiyye Şîası'nın ilk kelâmcılarından.

Kûfe'de doğdu. Kaynaklarda adı yanlış olarak İbn Heysem, İbn Müteyyem ve İbn Mîtem şeklinde de geçmektedir. Mîsemî ve İbnü't-Temmâr diye de anılır. Sahâbî olan ve Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Kûfe'ye yerleşen büyük dedesi Mîsem et-Temmâr Hz. Ali'nin sadık taraftarlarındandı. İbn Mîsem tahsiline Kûfe'de başladı, daha sonra Basra'ya gidip hayatının büyük kısmını burada geçirdi. Basra emîrinin huzurunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile ilmî tartışmalar yaptı. Ayrıca Dırâr b. Amr, Nazzâm ve Ali el-Esvârî ile çeşitli konularda münazaralarda bulundu. Hayyât'a göre Mu'tezile âlimleriyle sürdürdüğü fikrî mücadelelerde Şîa'nın imâmet görüşünü başarıyla savunamamıştır (el-İntişâr, s. 75, 104). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda düzenlenen ve Ebû Mâlik el-Hadramî, Hişâm b. Hakem, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi değişik mezheplere mensup âlimlerin iştirakiyle gerçekleştirilen felsefe meclislerine katılan İbn Mîsem, İmâmiyye tarafından yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ve oğlu Ali er-Rızâ'nın gerçek imam olmadığını ileri süren vâkıfe grubunu "memtûre" (yağmurda ıslandıkları için pis kokan köpekler) diye adlandırmıştır (Ebû Halef el-Kummî, s. 92; Şehristânî, I, 169). İmam Ali er-Rızâ'dan doğrudan rivayette bulunan İbn Mîsem'in (Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl, s. 555) bazı kaynaklarda 179 (795) yılında öldüğü nakledilirse de Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ölümü konusunu vâkıfe grubuyla tartıştığına ilişkin rivayet dikkate alınarak 183 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir.

İbn Mîsem, İmâmiyye'nin imâmet görüşünü kelâmî açıdan temellendirmeye çalışan ilk Şiî âlimidir. Bununla birlikte çağdaşı Hişâm b. Hakem mezhep tarihçileri, Şîa tabakat yazarlarınca İmâmiyye'nin kurucusu

olarak gösterilmekte ve şahsiyeti İbn Mîsem'den öne çıkarılmaktadır. Eş'arî ise irade sıfatı konusunda farklı görüş beyan eden Şiî fırkalarının ikincisinin, nesih konusunda da üçüncüsünün imamı olarak İbn Mîsem'i gösterir (Maḳālât, s. 42, 54). Kaynaklarda Hişâm b. Hakem ile İbn Mîsem'e müştereken nisbet edilen kelâmî görüşler şöylece özetlenebilir: Allah sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Hareketsükûn, yakınlık-uzaklık gibi maddî özellikler taşıması mümkündür. İlim sıfatı hâdistir ve ilâhî bilginin aksi zuhur edebilir. Bütün mâsiyetler ilâhî irade ile gerçekleşir. İrade zâttan ayrıdır ve Allah için hareket âmilidir. Kâfirlerin küfre düşmesi Allah'ın onları buna zorlaması sebebiyledir. Kur'an, Hz. Peygamber'den sonra bazı ilâve ve çıkarmalar yapılmak suretiyle değiştirilmiştir. İman mârifet, ikrar ve itaat unsurlarından oluşur. Hz. Peygamber, adını ve soyunu belirterek Ali b. Ebû Tâlib'i halife tayin etmiş, ümmet ise buna muhalefet ederek onun yerine Ebû Bekir ve Ömer'i seçmiştir. Ümmet bu şekilde davranmakla en üstün olan kişiyi hilâfete seçmeme hatasını işlemiş, fakat günaha girmemiştir. Osman'dan teberrî etmek gerekir. Ali'ye karşı savaşanlar ise kâfir konumundadır.

Bu görüşlerinden anlaşıldığına göre İbn Mîsem ulûhiyyet konularında teşbih ve cebir akîdesini benimsemiş, Kur'an'ın değiştirilmesi gibi aşırı ve iman bakımından tehlikeli bir iddiada bulunmuş, buna karşılık nassa rağmen hilâfete Ebû Bekir ve Ömer'i getirmelerinden dolayı ashabı tekfir etmemiş, böylece imâmet noktasında mutedil bir tavır ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Mîsem'e el-Kâmil fi'l-imâme, el-İstiḥḳāḳ fi'l-imâme, Mecâlisü Hişâm b. Ḥakem, Kitâbü'n-Nikâḥ, Kitâbü'l-Mütʿa ve Kitâbü'ṭ-Ṭalâḳ adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 14, 75, 103, 104; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Maḳālât (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 92; Nevbahtî, Fıra-ḳu'ş-Şîʿa, s. 9, 69; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 42, 54, 516; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, III, 379-381; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 39-40; Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 79-87, 262-263, 555; a.mlf.,

Ricâlü’ṭ-Ṭûsî (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 58; a.mlf., el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 117; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 169; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 135; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 351; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 265; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 316-318; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 669; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz, ts., VI, 50-52; Abdullah Feyyâz, Târîḫu’l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 77-78; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 198-199, 236; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VIII, 167; Abdullah Ni‘me, Felâsifetü’ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 334-335; “Ibn Mīt̲h̲am”, EI² Suppl. (İng.), s. 393-394.

Mustafa Öz

İBN MİSKEVEYH

(ابن مسكويه)

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya‘kūb b. Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030)

Ahlâk âlimi, filozof ve tarihçi.

Doğum tarihi ve yeri konusunda kesin bilgi yoktur. Şiî müellifi Hânsârî onun Rey'de dünyaya geldiğini ileri sürmektedir (Ravżâtü'l-cennât, s. 70); başta Muhammed Arkoun (Erkūn) ve Henry Corbin olmak üzere birçok çağdaş yazar da Hânsârî'yi takip etmiştir. İlk defa David Samuel Margoliouth, İbn Miskeveyh'in doğum yılını bazı karînelere dayanarak 330 (942) olarak vermiştir (Lectures on Arabic Historians, s. 137). Abdülazîz İzzet 325 (937), Abdurrahman Bedevî de 320 (932) tarihini tercih etmektedir (İbn Miskeveyh, s. 79; el-Ḥikmetü'l-ḫâlide, neşredenin girişi, s. 21). Bu tarihlerden en uygun görüneni sonuncusudur. Zira İbn Miskeveyh'in Büveyhî sarayında Vezir Mühellebî tarafından ilk defa görevlendirilmesi 340 (952) yılına rastladığına göre böyle bir vazife için onun en az yirmi-yirmi beş yaşlarında olması gerekir. Ebû Ali künyesinin Şiî eğilimden geldiğini iddia edenler olmuştur (Muhsin el-Emîn, X, 164). Ancak asıl tanındığı İbn Miskeveyh'in isim, künye veya lakap oluşu hususu tartışmalıdır. Pehlevîce okunuşu Miskûye (Muskûye) olan ve genellikle Miskeveyh (Miskeveyhî) şeklinde

Arapçalaştırılan bu kelimenin kendisine ait bir lakap olduğunu kaydeden müellifler yanında dedesinin lakabı veya büyük dedesinin ismi olduğunu belirtenler de vardır. Konuyu tartışan klasik kaynakların muhtelif tercihleri çağdaş araştırmacılarda da devam etmiştir. Meselâ İbn Miskeveyh ile yakın ilişkisi olduğu bilinen Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Miskeveyh kelimesini filozofun lakabı olarak anar (el-İmtâʾ ve'l-muʾânese, I, 32, 35-36; Meṡâlibü'l-vezîreyn, s. 18-19; krş. Yâkūt, II, 88; Arkoun, L'humanisme arabe, s. 61). İbnü'l-Kıftî (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 331), İbn Hallikân (Vefeyât, II, 91) gibi müellifler ise bu ismi "İbn" ile kullanmayı tercih etmiş,

Brockelmann da (GAL Suppl., I, 582) bu yaklaşımı benimsemiştir. Muhtemelen Vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in kütüphanecisi olduğu veya Adudüddevle'nin hazinedarlığını yaptığı için "Hâzin" unvanıyla da anılır. Yâkūt el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in Mecûsî iken Müslümanlığı kabul ettiğini söylerse de (Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 91) babasının isminin Muhammed olması bu iddiayı çürütmektedir. Ancak dedesi veya dedelerinden biri Mecûsî olabilir.

Büveyhîler devrinin ünlü düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in hayatına dair bilgiler sınırlıdır; özellikle çocukluk ve yaşlılık dönemine ait hemen hiçbir bilgi yoktur. Onun hakkında anlatılanlar kısmen kendi eseri Tecâribü'l-ümem'e, kısmen de çağdaşları Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin eserlerine dayanmaktadır. Bunlara ayrıca, İbn Miskeveyh ile mektuplaşmaları olan Bedîüzzamân el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî gibi iki çağdaşı daha eklenmelidir (Resâʾil, s. 323). Sicistânî'ye atfedilen Ṣıvânü'l-ḥikme'den sonra bu kaynaklardan hareketle İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi veren başlıca kitap Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-üdebâʾıdır (II, 88-96). Diğer kaynaklar büyük ölçüde Yâkūt'u takip etmiştir. Abdülazîz İzzet ve Muhammed Arkoun, Sicistânî'nin İbn Miskeveyh'in hayatına dair bir risâle yazdığını, fakat bunun günümüze ulaşmadığını belirtmekteyse de (İbn Miskeveyh, s. 45, 71; BEO, XVII, 7-18). Joel Kraemer aynı görüşü paylaşmamaktadır (Philosophy in the Renaissance of Islam, s. 135).

İbn Miskeveyh'in henüz genç iken Büveyhî vezirlerinin dikkatini çekmesi o yaşlarda iyi bir eğitim gördüğüne işaret eder. Ancak hem bir ilim adamı hem de bürokrat olarak yetişmesi Büveyhîler'in hizmetine girmesiyle başlar. Bu hânedan mensuplarıyla ilk ilişkisi, Muizzüddevle'nin veziri Mühellebî'nin 340'ta (952) onu kendisine nedim olarak tayin etmesiyle başlamıştır (Tecâribü'l-ümem, II, 124-125). İbn Miskeveyh, vezirin öldürüldüğü 352 (963) yılına kadar Bağdat'ta onun hizmetinde bulundu. Bu zaman içinde resmî kişilerin yanı sıra devrin âlimleriyle tanıştı. Aynı zamanda bir ilim adamı olan vezir, İbn Miskeveyh'ten tarih alanında kendini yetiştirmesini istedi. Bunun üzerine sık sık, Taberî'nin öğrencisi olan Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'in Bağdat'taki evine giderek ondan tarih dersleri aldı ve Taberî'nin Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk adlı eserini okudu (a.g.e., II, 184).

Muizzüddevle, Mühellebî'yi öldürtmesinden sonra İbn Miskeveyh'i de görevden uzaklaştırınca filozof Bağdat'ı terkedip Rey'e gitti ve orada yaklaşık iki yıl kaldı. Ardından Rüknüddevle'nin veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, İbn Miskeveyh'i 354'te (965) Rey'e davet etti. İbn Miskeveyh, vezirin kütüphanecisi ve defterdarı olarak onun öldüğü 360 (971) tarihine kadar zamanının çoğunu kütüphanede geçirerek vezire hizmet etti (a.g.e., II, 198, 276). Bu arada onunla birlikte biri Azerbaycan'a olmak üzere bazı seferlere katıldı (a.g.e., II, 231). İbnü'l-Amîd diğer Büveyhî vezirleri gibi aynı zamanda bir ilim adamıydı; özellikle felsefî ilimler, matematik ve mekanikte meşhurdu ve zengin bir kütüphanesi vardı. İbn Miskeveyh'in ifadesine göre burada her ilme ait "100 deve yükünden fazla" eser toplanmıştı. Horasanlılar'ın 355 (966) yılındaki istilâları sırasında kütüphaneyi yağmalanmaktan bizzat İbn Miskeveyh kurtarmıştır (a.g.e., II, 224-225). Öyle anlaşılıyor ki bu vezirin ilmî kişiliği ve kütüphanesindeki felsefî ilimlere ait eserlerin yoğunluğu İbn Miskeveyh'i felsefî ilimlerle uğraşmaya sevketmiş, sık sık kütüphaneye gelen filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî ile bu dönemde tanışmış, ondan mantık ve felsefe dersleri almıştır; ayrıca bu devrede matematik ve kimya ile de meşgul olmuştur.

Rüknüddevle, Ebü'l-Fazl'ın ölümü üzerine oğlu Ebü'l-Feth'i 360 (971) yılında yerine vezirliğe getirdi; yeni vezir de İbn Miskeveyh'i kütüphaneci ve defterdar olarak görevlendirdi. Filozof bu vezirle 364'te (975) Vâsıt seferine katıldı. Ebü'l-Feth, aynı yıl Rey'den Bağdat'a gelince İbn Miskeveyh de onunla geldi; vezirin 366'da (977) Bağdat'ta öldürülmesine kadar onun hizmetinde bulundu (a.g.e., II, 338). Bu tarihten sonra İbn Miskeveyh muhtemelen tekrar Rey'e döndü. Büveyhî Hükümdarı Müeyyidüddevle'nin veziri Sâhib b. Abbâd, İbn Miskeveyh'i saraya davet ettiyse de filozof bu veziri kendisinden aşağı gördüğü için davetini kabul etmedi (Seâlibî, I, 96; Yâkūt, II, 90). İbn Miskeveyh, daha sonra Şîraz'da Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin hizmetine girdi ve beytülmâl yöneticisi, hükümdarın hazinedarı ve nedimi olarak çalıştı (Tecâribü'l-ümem, II, 393). Kendisi de bir ilim adamı olan Adudüddevle'nin vefatına kadar (372/983) sarayda kaldı. Bu arada saray tabibi İbnü'l-Hammâr ile özel dostluk kurarak tıp ilmiyle de meşgul olma imkânı bulmuştur.

İbn Miskeveyh, Adudüddevle'nin ölümü üzerine 373'te (983) Şîraz'dan

ayrılarak onun Rey’de hükümdarlık yapan oğlu Samsâmüddevle’nin hizmetine girdi, Vezir İbn Sa‘dân’ın da nedimi oldu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, eṣ-Ṣadâḳa ve’ṣ-ṣadîḳ, s. 31). Bu sırada şair İbnü’l-Haccâc, filozof Ebû Hayyân et-Tevhîdî, mantıkçı İbn Zür‘a, matematikçi Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî gibi âlimlerle tanıştı. İbn Sa‘dân’ın 375 (985) yılında öldürülmesi üzerine İbn Miskeveyh’in Samsâmüddevle ile ilişkisi de sona erdi. Kaynaklarda yer alan bu döneme ait bilgiler ihtilâflı ve şüpheli olduğundan filozofun hayatının yaklaşık kırk-kırk beş yıl süren bundan sonraki dönemi iyi bilinmemektedir. Seâlibî ve onu takip eden Abdurrahman Bedevî, İbn Miskeveyh’in Samsâmüddevle’den sonra Bahâüddevle’nin hizmetine girdiğini zikretmektedir (Tetimmetü’l-Yetîme, I, 96; el-Ḥikmetü’l-ḫâlide, neşredenin girişi, s. 19). Buna karşılık Muhammed Sâlim Han, filozofun Büveyhîler ile olan yaklaşık otuz beş yıllık ilişkisinin 375’te (985) sona erdiğini düşünerek onun Bahâüddevle’nin hizmetine girmediğini ileri sürmektedir. Nitekim bu hükümdarın tarihini kaleme alan Hilâl es-Sâbî ve Rûzrâverî, Tecâribü’l-ümem’e yazdıkları zeyillerde bunu doğrulayan hiçbir bilgi vermemektedir (M. S. Khan, XXI-XXII [Leiden 1968-1969], s. 235-247).

Bazı kaynaklarda, İbn Miskeveyh’in Büveyhîler’den sonra Hârizmşahlar’ın hizmetine geçtiğine dair bilgiler de vardır. Bunlardan biri, müellifi ve yazılış tarihi bilinmeyen Mevâlîdü’l-ʿulemâʾ adlı eserdir. Bu eserden naklen Muhsin el-Emîn el-Âmilî, İbn Miskeveyh’in aralarında İbn Sînâ, Bîrûnî ve İbnü’l-Hammâr gibi şahsiyetlerin de bulunduğu bazı âlim ve düşünürlerle birlikte Hârizmşahlar’ın hizmetine geçtiğini yazmaktadır (Aʿyânü’ş-Şîʿa, X, 141). Fakat Abdülazîz İzzet, benzer bilgilerin Beyhakī’nin Tetimmetü Ṣıvâni’l-ḥikme’sinde de yer aldığını söyleyerek bunları şüpheyle karşılamaktadır (İbn Miskeveyh, s. 3). Beyhakī’ye göre İbn Miskeveyh,

Hârizmşahlar’ın hizmetinde tabip olarak görev yapmıştır. Anlattığı bir hikâyeye göre İbn Miskeveyh’in ders verdiği bir sırada İbn Sînâ gelmiş ve filozofu bazı ilmî konularda bilgisizlikle itham etmiştir. Bunun üzerine İbn Miskeveyh öfkelenerek Tehẕîbü’l-aḫlâḳ adlı eserini İbn Sînâ’ya doğru fırlatmıştır (Tetimme, s. 28-29; krş. İbnü’l-Kıftî, s. 332).

İbn Miskeveyh’in bazı eserlerinde muhtemelen hayatının son devresiyle

ilgili bir kısım bilgiler bulunmakla birlikte bunlar açık ve aydınlatıcı değildir. Meselâ Seâlibî, İbn Miskeveyh'in kendini eleştirdiği ve Amîdülmülk adlı bir kişiyi övdüğü kasidesini nakletmektedir (Tetimmetü'l-Yetîme, I, 97). Bu kimsenin bir devlet adamı olduğu bilinmekle birlikte hangi devlete mensup bulunduğu belli değildir. Yine filozof, el-Fevzü'l-aṣġar adlı eserinin başında kitabını "el-emîrü'l-muzaffer" olarak nitelediği bir emîrin isteği üzerine yazdığını belirtmesine rağmen emîrin kimliği kesin olarak bilinmediğinden onun son dönemine ait bilgileri açıklığa kavuşturma imkânı da bulunmamaktadır. Arkoun bu emîrin Adudüddevle olduğunu ileri sürer (L'humanisme arabe, s. 109). Bu tahmin isabetli olsa bile İbn Miskeveyh'in son devrine ait yeni bir bilgi vermemektedir.

Yâkūt el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in 9 Safer 421'de (16 Şubat 1030) vefat ettiğini belirtmiş (Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 88) ve hemen bütün kaynaklar bu tarihi nakletmiştir. Kaynaklarda İbn Miskeveyh'in öldüğü yerle ilgili bilgi verilmediği halde bazı çağdaş yazarlar (meselâ Hânsârî) onun ölümünden önce İsfahan'da bulunduğunu ve orada vefat ettiğini, mezarının da şehrin Hâcû mahallesinde olduğunu yazmaktadır (Ravżâtü'l-cennât, s. 71; ayrıca bk. Ziriklî, I, 204-205).

Bazı çağdaş Şiî yazarları İbn Miskeveyh'in İmâmiyye mezhebine bağlı olduğunu iddia ederler (meselâ bk. Abdullah Niʻme, s. 141-142). Konuyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bu iddianın, İbn Miskeveyh'in genel olarak Şiî eğilimli Büveyhîler'in hizmetinde oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî çeşitli eserlerinde ondan kötüleyici bir dille bahsetmekte; ahlâken düşük, ilmen zayıf bir şahsiyet ve kimya gibi maddî menfaat sağlayan ilimlerle meşgul olarak zamanını boşa geçiren, felsefeye kabiliyeti bulunmayan, anlayışı kıt bir kişi olduğunu ileri sürmekte; Sicistânî'den ve Ebü'l-Hasan el-Âmirî gibi âlimlerden pek faydalanmadığını söylemektedir. Yine Tevhîdî, Rey'de bulunduğu bir sırada İbn Saʻdân'ın huzurunda İbn Miskeveyh'e, Âmirî'nin talebesi Ebü'l-Kāsım el-Kâtib'in Aristo'nun Kategoriler'i ile birlikte Furfûriyûs'un (Porphyrius) Îsâġūcî'si üzerine yazdığı bir şerhini incelemek üzere verdiğinde bu kitaplardan fazla bir şey anlamadığını da yazar (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 32-36, 48, 136; II, 2, 39; III, 227). İbn Miskeveyh ile aynı zamanlarda Büveyhîler'in hizmetinde bulunan Tevhîdî'nin rekabet yüzünden onun hakkında söylediklerinde aşırılığa kaçtığı kabul edilebilir. İbn

Miskeveyh'in, ahlâkî açıdan kendini olgunlaştırmak için on beş prensip koyduğuna ve onlara uymaya çalıştığına dair Yâkūt el-Hamevî'nin verdiği bilgi (Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 95-96; ayrıca bk. Donaldson, s. 123), onun bir ahlâk düşünürü olması yanında şahsî hayatı bakımından da ahlâkî olgunluğa önem verdiğini göstermektedir. Tevhîdî de İbn Miskeveyh'in ahlâkî yaşantısı için koyduğu bu kuralları filozofun adını anmadan iktibas etmiştir (el-Muḳābesât, s. 306-309).

İbn Miskeveyh'in ilmî ve fikrî şahsiyetinin gelişmesinde devlet adamlarından gördüğü teşviklerin ve devrinin âlimleriyle münasebetinin önemli rolü olmuştur. Vezir Mühellebî'nin teşvikiyle edep literatürüne yönelmiş, Bağdat'ta Ahmed b. Kâmil'den tarih öğrenmiş, daha sonra Sâbit b. Sinân ile tanışarak onun tarihle ilgili eserini incelemiş, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebü'l-Feth zamanında matematik ve kimya gibi aklî ilimlerle uğraşmıştır. Bu dönemde Ebû Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe tahsil etmiştir. Ayrıca Ebû Tayyib er-Râzî'den kimya dersleri almış, onunla Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin kimyaya dair kitaplarını okumuştur. Adudüddevle'nin teşvikiyle felsefeyi ve diğer felsefî ilimleri öğrenmiştir; aynı şekilde devrin ünlü Aristo yorumcusu ve "ikinci Hipokrat" unvanıyla anılan hıristiyan filozof ve tabip İbnü'l-Hammâr'dan felsefe ve tıp konusunda faydalanmıştır. Bu arada Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi devrin diğer ünlü filozof ve bilginleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Hayatının son dönemini ilme ve eserlerinin telifine adadığı söylenen İbn Miskeveyh gerek ilmî kişiliği gerekse eserleriyle haklı bir şöhrete kavuşmuş, bu sebeple kendisine "el-muallimü's-sâlis" unvanı verilmiştir (Muhsin el-Emîn, X, 139).

Tarihten felsefeye, matematikten tıbba kadar ilimlerin her çeşidinde eser vermekle birlikte İbn Miskeveyh daha çok tarihçi, filozof, özellikle ahlâk düşünürü olarak dikkat çeker. Felsefede Fârâbî veya İbn Sînâ ile boy ölçüşecek seviyede olmasa da dikkate değer eserler ortaya koymuştur. Ahlâk alanında yaptığı çalışmalar birçok bakımdan ilk olma özelliğine sahiptir ve asırlar boyunca müslüman ahlâkçıları etkilemiştir. Seâlibî'nin ondan naklettiği şiirler ise onun güçlü bir şair olduğuna işaret eder nitelikte değildir.

Başta Arkoun olmak üzere bazı çağdaş yazarlar, İbn Miskeveyh'i modern anlamda hümanist bir düşünür olarak takdim etmektedir. Tecâribü'l-ümem'de Hz. Muhammed dahil hiçbir peygamberin tarihine yer vermemesi, genelde hür düşüncenin temsilcisi kabul edilen Büveyhîler'in hizmetinde oluşu gibi bazı hususlar bu iddiaya kanıt olarak gösterilmektedir. Ancak felsefe ve ahlâk üzerine yazdığı eserleri (meselâ el-Fevzü'l-aṣġar) dikkate alındığında onun dine saygılı olduğu görülür.

İbn Miskeveyh aynı zamanda ünlü bir tarihçidir. Onun tarihçilik anlayışı Tecâribü'l-ümem'in muhtevasında görülebileceği gibi bu eserin kısa önsözünden de çıkarılabilir. Ona göre tarih bir nakil değil yorumdur. Akılcılık, tenkitçilik ve faydacılık prensiplerine bağlı kalınarak yapılan bir tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tesbit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için var sayımlar üretmektir. İbn Miskeveyh'e göre tabiatta olduğu gibi tarihte de tesadüfe yer yoktur. Tarih milletlerin sebepler zincirine dayanan belgesidir. Bu belge yorumlanırken devrin ahlâk, iktisat ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır. Tarihî olaylar birbirinin benzeri olarak tekerrür eder; benzer sebepler benzer sonuçlar doğurur. Ancak bu görüş, İbn Miskeveyh'in determinist bir tarih anlayışı sergilediği anlamına gelmez. Ona göre tarih, esas anlamını insan zihninden aldığı için insan zihninin gelişimine ve değişimine paralel biçimde değişken ve hareketlidir. Bu anlayışından dolayıdır ki Caetani ve İkbal başta olmak üzere birçok yazar İbn Miskeveyh'i çağdaş tarih anlayışının öncüsü saymıştır (The Tajarib al-Umam, neşredenin girişi, I, 11-12; M. İkbal, s. 26).

Felsefesi. A) Metafizik. İbn Miskeveyh'in metafizik hakkındaki görüşleri Tanrı'nın varlığını ispat, Tanrı-âlem ilişkileri ve kozmik varlıkların hiyerarşisi konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Teolojik bir mesele olarak Tanrı'nın ispatı, filozofa göre varlığı esasen apaçık bir gerçeklik olması bakımından

kolay, fakat insan aklının O'nun varlığını kavrarken gözün kamaşması türünden bir acze düşmesi sebebiyle zor bir meseledir. Ancak insan, hayvanlar gibi varlık ve oluşu sadece duyu idrakiyle algılamakla yetinmeyip aklıyla onların gerçeklerini yahut metafizik ilkelerini de kavrayabilir. Ayrıca fizikî varlığa ilişkin duyu idrakleri bu varlık alanındaki

değişmelere bağlı olarak değişir; metafizik ilkelerin aklî bilgisi ise (ma‘kūlât) değişmez. Çünkü fizik ötesi varlık alanı sabittir; dolayısıyla duyulur âleme ilişkin gelip geçici algılarla oyalanmak yerine bütün bu değişmelerin sabit, aklî ve metafizik ilkelerini kavramaya yönelmek felsefî hayatın esasını teşkil eder. Metafiziğe yönelmek ve onda derinleşmek zordur, bu sebeple de avamın tercih edeceği bir yol değildir. Fakat bu zorlu yolculuğun ardından elde edilecek sonuç kesintisiz hazlar, mutlu bir âkıbet, meleklerle komşuluk, cennet ve nihayet Tanrı'ya yakınlıktır. Bu ulvî hedefe ulaşmanın zorluğu felsefî faaliyetin belli aşamalara göre yapılmasını gerektirmektedir. Bu aşamalar, esasen nazarî felsefenin fizik (el-ilmü'l-ednâ), matematik (el-ilmü'l-evsat) ve metafizik (el-ilmü'l-a‘lâ) şeklinde tasnifinden de çıkarılabilir (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 35-40).

İbn Miskeveyh'e göre, filozof ismini almaya hak kazanmış büyük düşünürlerden hiçbiri Tanrı'yı veya O'nun cûd, hikmet ve kudret sıfatlarını inkâra sapmamış, aksine bunları kabul edip ispata çalışmıştır. İbn Miskeveyh'in iddiasına göre eski Yunan filozoflarından metafizikçi yönelişlere sahip olanların hepsi Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmek konusunda hem kendi aralarında ittifak halinde hem de peygamberlerin getirdiği ilâhî mesajlarla tam bir uyum içindedir.

İbn Miskeveyh'in Tanrı'nın varlığını başlıca ispat vasıtası hareket delilidir. Filozofa göre fenomenler dünyasındaki her çeşit değişim bir harekettir, hareket en bâriz olgudur, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak bakımından en ikna edici kalkış noktasıdır. O dönemin felsefe muhitlerinde yaygın olan Aristo'nun ünlü hareket delili İbn Miskeveyh tarafından sadakatle benimsenmiştir.

Tanrı'nın varlığının yanı sıra birliğini de ispata yönelen İbn Miskeveyh, Kindî ve Fârâbî'yi hatırlatır tarzda ilk sebep olarak Tanrı'nın mürekkeb bir varlık olamayacağını, O'nu birden çok kabul etmenin her birinin varlığını mürekkeb, yani ötekiyle farklı kabul etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla her birini diğerinden ayıran bir "fasl"ın bulunması icap ettiğini belirterek sonuçta terkibi oluşturan bir müessir varlığı (Tanrı) kabul etmek gerekeceğini ileri sürer. Bu suretle var ve bir olduğu kanıtlanan Tanrı filozofa göre cisim değildir ve cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbiriyle tavsif edilemez. Çünkü cismanî özelliklerden olan

çokluk kavramı birlikle tezat teşkil eder; birleşim ve hareket ise başka bir müessir ve muharrik varlığın kabulünü gerektirir. Ayrıca Tanrı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ve ezelîdir. O'nun zorunlu oluşu varlığının kendinden olduğu (zâtî), başka hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelir. Böyle kozmolojik süreçlere tâbi bulunmayan varlık sonradan meydana gelmiş olamaz; dolayısıyla ezelîdir. İbn Miskeveyh Tanrı'nın kıdemini ispat için de hareket deliline başvurur ve bu delili ontolojik kavramlarla temellendirmek ister (a.g.e., s. 41-52).

Filozofa göre Tanrı'nın sıfatları meselesine "O nedir?" sorusuyla değil, "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşmak şarttır. Aksi takdirde Tanrı hakkında beşerî terimlerle konuşmak ve antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Gerek dinde gerekse fikrî gelenekte kullanılan bu tür terimlerin anlamı da beşerî anlamlara nisbet edilmeden kavranmalı ve Tanrı her türlü olumlu vasfın yaratıcısı olarak bütün sınırlı vasıflandırmaların ötesinde kabul edilmelidir. Ancak ilâhiyyât açısından benimsenecek en doğru tavır negatif teolojinin (burhânü's-selb) yaklaşımıdır. Bu arada İbn Miskeveyh, Tanrı'ya zâtından ayrı sıfatlar yüklenemeyeceği fikriyle de geleneksel felsefî görüşü devam ettirir.

İbn Miskeveyh, Tanrı-âlem münasebetleriyle ilgili olarak İslâm dünyasında Fârâbî'nin bir metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği feyiz (sudûr) nazariyesini takip etmiştir. Dolayısıyla onun kozmik akıllar, nefisler ve felekler hakkındaki görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklı değildir. Ancak İbn Miskeveyh, bu feyiz nazariyesini yoktan yaratma öğretisiyle de uzlaştırmak istemiştir. Buna göre cismin madde ve sûretten terkip edilişi bir hareket, bir oluş tarzıdır ve bir muharriki gerektirir. Madde ve sûret kozmik varlık alanında tek başına mevcut bulunmadığına, aksine terkiple varlık kazandığına göre bu muharrik aynı zamanda bir varlık verendir ve her iki cevheri de yoktan var edip birleştirmektedir. Esas itibariyle oluş ve bozuluşu ortaya çıkaran "tabii sûretler"in peşpeşe gelişidir. Tabiat ise bütün bu tabii süreçlere yön veren ilâhî bir kuvvettir. Bu ana fikre karşılık tabii sonuçların -ilâhî olmayan-tabii sebeplere dayalı olarak meydana geldiğini ve bu sürecin metafizik bir müdahaleden bağımsız olduğunu ileri süren tabii determinizm yanlılarına karşı İbn Miskeveyh tabii sûretlerin yoktan varlığa geldiğini savunmaktadır (a.g.e., s. 52-59).

Kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık mertebelerinin birbirine bitişik halde bulunduğunu ileri süren İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri hakkında ortaya koyduğu şema esas itibariyle nübüvvet teorisini temellendirme amacına yöneliktir. Fakat meselenin kendisi doğrudan doğruya onun ontolojisiyle ilgilidir. Bu ontolojik bakış açısına göre arzın merkezinden en son gök cisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlık, organları değişik olsa da bütünlük arzeden canlı bir organizmadır. Bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş bulunan ilâhî hikmete uygun bir hiyerarşik yapı arzetmesidir. Bu mertebeleniş, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşerî varlık ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşıklık yapı kazanan organizmalara, nihayet fizikî varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur. İbn Miskeveyh'e göre her mertebe de kendi içinde çok sayıda katmanlara ayrılır. Meselâ hayvanlar mertebesi, kendi içinde en basit türlerden itibaren yükselen katmanlar halinde bir hiyerarşi oluştururken en yüksek hayvan türü olan maymunların teşkil ettiği mertebenin son sınırı ile (ufuk) insanlık mertebesinin ilk ve en aşağı mertebesi bitişmiş olur. İnsanlık mertebesinin ufku ise meleklerin ufkuyla bitişiktir. Fakat insan, herhangi bir mertebeden farklı olarak kendi başına bütünlük arzeden bir küçük âlemdir, bedenî varlığı ve psikolojik / epistemolojik güçleri tıpkı makrokozmos gibi hiyerarşik bir yapı arzeder; bu küçük âlemdeki beşerî güçler kozmik mertebeler gibi bitişme ve terakkî ilişkisi içindedir (a.g.e., s. 111-118; krş. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 76-81). Sudûr sisteminde nüzûl mükemmelden az mükemmele doğru olurken urûc, dört unsurdan başlayarak az mükemmelden daha mükemmele doğru ilerlemektedir. Türler arası alt ve üst sınırdan da söz edilmekle birlikte bu teorinin çağdaş anlamdaki evrimle bir ilişkisi yoktur.

B) Psikoloji. İbn Miskeveyh, psikoloji disiplinine hem metafizik hem de ruhun güçleri açısından yaklaşmıştır. Onun metafizik psikolojisi, nefsin mânevî bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü meselesi üzerinde odaklanmaktadır. Filozof, insan ruhunun (nefis) cismanî bir cevher yahut cisme ilişen bir araz olmadığı fikri üzerinde ısrarla durmuştur. İbn Miskeveyh'e göre cisim bir sûret aldığında başka bir sûret alamazken ruh

çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; üstelik ruh hem duyulur hem de akledilir formları idrak edebilmektedir. Bu ise insanın bütün bilgilerinin duyulardan gelmediğini ve cismanî olmayan soyut bilgiye cismanî olmayan ruhî bir melekeyle ulaştığını gösterir. Ayrıca bu, duyulur nesnelerin kendi benzeri olan fizikî bir melekeyle algılandığı anlamına gelmez. Onlara ait formları da mânevî bir cevher olarak nefis algılamaktadır. Eğer böyle olmasaydı aklın algı yanılmalarını düzeltmesi mümkün olmazdı (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 13-17; el-Fevzü'l-aṣġar, s. 61-67). Nefsin mânevî bir cevher olduğu fikri, İbn Miskeveyh tarafından Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl adlı müstakil bir eserde de savunulmuştur. Bu kitap, Helenistik dönemde gelişen sansüalist bilgi teorisiyle materyalist ruh görüşünü birleştiren Stoacılığa karşı yazılmış bir eserdir. İnsan ruhunun bir tabii ısı olarak tanımlandığı Stoacı "pneuma" kavramı İbn Miskeveyh tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Buna göre tabii ısı hayat için gereklidir fakat hayatın ilkesi değildir. Aksi doğru olsaydı cansızlardaki ısının da onla-ra hayat vermesi gerekirdi (en-Nefs ve'l-ʿaḳl, s. 69-70, 80).

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü fikriyle ilgili olarak İbn Miskeveyh Aristo'nun öğretisini takip eder görünse de bu konudaki görüşleri Aristo'ya göre daha açıktır. Eflâtun ve Proclus'e atıflarda bulunan İbn Miskeveyh çeşitli delillerle ruhun ölümsüzlüğü fikrini temellendirmeye çalışır. Canlı, sürekli ve ölümsüz bir cevher olan ruhun biri akla, diğeri maddeye doğru iki yönlü bir hareketi vardır. Akla yönelen ruh kendi ilkesiyle birleşecek ve kurtuluşa erecek, bedene yani maddeye yönelen ruh ise cismin çokluğunda boğulup kendi özünden uzaklaşacak ve mutsuzluğa düşecektir (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 84-90).

Fizik açısından bakıldığında İbn Miskeveyh'in psikolojisi bir meleke psikolojisidir ve insan ruhu bu defa insan organizması aracılığıyla fonksiyon icra eden güçleri açısından ele alınır. Filozof, Eflâtun'un üçlü tasnifini benimseyerek ruhun şehvet, öfke ve akıl güçleri olduğunu ileri sürer. Yine Eflâtun'dan gelen bir anlayışla ruhun şehvânî gücünü domuza, öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü de meleklere benzetirken tecrübeyle donanmış, bilgiyle aydınlanmış aklın, eğitimle evcilleştirilmeye yatkın olan öfke gücünü kendi direktiflerini uygulamaya hazır hale getirmesi ve böylece tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvânî gücü dizginlemesi gerektiğine işaret etmektedir. Şu halde yapılması gereken şey,

öfke gücünün eğitilerek aklın emrine sokulması ve bu gücün üstün gelme tutkusunun ölçü tanımaz şehvânî tutkuların dizginlenmesi amacıyla yönlendirilmesidir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 23-24, 61-63). Bunun sağlanması psikolojik sağlığın ve ahlâkî dengenin ka-zanılması demek olacağından ruhun güçleri konusu ahlâk meselesinin temellendirilmesi açısından da önem taşımaktadır.

C) Ahlâk Felsefesi. İbn Miskeveyh'e göre karakter formasyonu (tehzîbü'l-ahlâk) ahlâk ilminin asıl amacını teşkil eder. Karakter (huluk, çoğulu ahlâk), ruhu kendi fiillerini düşünüp taşınmadan davranışa sevkeden psikolojik yapıdır (a.g.e., s. 91). Söz konusu fiillerin fazilet ölçülerine uygun olup olmaması bakımından kazanılan karakter formasyonunun ahlâkî önemi açıktır. Ancak burada filozofun öncelikle temellendirmek istediği konu ahlâkın değişip değişmediğidir. Çünkü eğer ahlâkî yapı doğuştan geliyorsa değiştirilemez ve bu durumda ahlâk eğitiminin hiçbir anlamı kalmaz. İbn Miskeveyh konuyla ilgili tahlilin başlangıcında, tabii ahlâkı bir veri olarak kabul etmekle birlikte doğrudan tabii mizaçtan kaynaklanmayan her türlü ahlâkın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebileceği fikrinden yana olduğunu özellikle vurgulamıştır. Tahlilin sonunda tabii ahlâk kavramını reddederek her türlü ahlâkın er veya geç değiştirilebileceğine dair Aristocu görüşte karar kılmıştır (a.g.e., s. 41-44).

Ahlâkî eğitimle kazanılan psikolojik yapının niteliği esasen ahlâkî fazilet kavramıyla ilgilidir. Bu sebeple filozof, karakter formasyonu kavramını Eflâtuncu geleneğe uyarak nefsin temel güçleriyle irtibatlandırmıştır. Ancak İbn Miskeveyh, bazan Aristo'yu takip ederek fazileti ikisi de rezilet olan iki aşırılığın ortası, bazan da fazileti reziletin karşıtı sayar. Sonuçta akıl gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün fazileti şecaat, şehvet gücünün fazileti ise iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi ise adalet faziletini ortaya çıkarır. Ruhî güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göredir. İtidalden fazilet, ifrat ve tefritten de reziletler doğar (a.g.e., s. 26-27, 34-37). İbn Miskeveyh, adalet kavramına ahlâkî bir fazilet olmanın ötesinde anlamlar yüklemiş ve bu konuya ayırdığı Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿadl'de adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üçe ayırmıştır. Bir de insana ait ihtiyarî adaletten söz edilirse de filozofa göre bu kavram anılan üçlü tasnif içinde zaten açıklanmıştır. Tabii adalet birlik ve bütünlük arzeden tabii âlemdeki denge, uyum ve

düzenin ilkesi olup bu adalet Fârâbî'nin de üzerinde durduğu kozmik düzendeki adalettir. Vaz'î adalet, yasama faaliyetiyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlâhî adalet metafizik âleme hükmeden denge ve düzen ilkesidir. Filozofa göre Pisagorcular bu ilkenin sayı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İhtiyarî adalet ise ruhun güçlerinin uyum içinde işleyişinden doğan bir ahlâkî fazilet olup mânevî sağlığın teminatıdır (Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿadl, s. 12-20).

Ruhun belli tutkularının tatmin edilme veya edilmeme durumu ahlâkî yaşantının merkezine haz-elem tecrübesini yerleştirir. İbn Miskeveyh'e göre haz, Ebû Bekir er-Râzî'nin tanımladığı gibi "tabii duruma dönüş" değildir; çünkü bu tanım, mânevî olanları bir yana maddî hazları bile yeterince açıklayamamaktadır. Fizikî âlem oluş ve bozuluşlar dünyasıdır; düzenli oluşlar kadar bozuluşlara da açık olan fizikî durum gerçek anlamdaki maddî hazların kaynağı olamaz. Maddî hazlar için yönelmemiz gereken amaç adalet ölçüsüdür. Dolayısıyla maddî hazların kaynağı adalete dönmek, maddî elemlerin kaynağı adaletten sapmaktır; bu ise adaletin zıddı olan zulümdür (el-Leẕẕât ve'l-âlâm, s. 100-101).

Filozofa göre haz, esas itibariyle yaşa-yan bir varlığın var oluş gayesine ulaşıp bunu algılaması olduğu için kemal fikriyle irtibatlıdır. Gerçek ve mutlak haz kaynağı ise mutlak iyi olan Allah'tır; çünkü O mutlak gaye ve mutlak kemaldir. Her varlık O'na âşıktır ve O'na yönelmiştir. Dola-yısıyla gerçek haz ve mutluluğun doruğuna O'na duyulan aşk ile ulaşılabilir (a.g.e., s. 98-99). Ancak bütün İslâm filozofları içinde en açık ifadeyle İbn Miskeveyh bu kavramların çağrıştırdığı sosyal hayattan uzak, uzlete dayalı bir çileci ahlâk anlayışını kesinlikle reddeder. Zira insan içtimaî ve siyasî bir varlıktır. Sosyal hayattan ayrılmak insanın tabiatına aykırıdır. Ayrıca temel faziletler, ancak insanın bir toplum

içinde yaşamasıyla ortaya çıkacak olan değerlerdir. İslâm dininin hac, cuma namazı ve cemaatle namaz gibi yükümlülükler getirmesi de bunu gösterir. Çünkü dinin amacı, "insan" kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet"i toplu ibadet şekilleri vasıtasıyla cemiyet içinde yerleştirmektir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 22-23, 38, 153-154).

D) Nübüvvet. İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisi onun din felsefesinin

esasını teşkil etmektedir. Bu teori, hem evren hem de insan bakımından varlığın hiyerarşik bir tarzda mertebelenişi, her mertebenin kendi kemalini gerçekleştirmek üzere varlığının sınırlarına ulaşma amacı taşıması fikrini temel alır. İnsanlığın, kendisi için mümkün olan yetkinliğin son sınırına ulaşması ya fikrî terakkî yahut da doğrudan mesaj alma vasıtasıyla olur. Fikrî terakkî, beşerî kapasitenin el verdiğince varlıkların mahiyet hakikati üzerine felsefî bir çaba sonucu gerçekleşebilir. Ancak bu süreç bazı mizaçlar için tersine işleyebilir ve felsefî terakkiye ters bir gelişme takip ederek semavî feyezanın aklı, aklın fikrî kuvveti, bu kuvvetin mütehayyileyi ve mütehayyilenin de duyu güçlerini etkilemesi şeklinde gerçekleşir.

İbn Miskeveyh, nübüvvet fenomenini açıklama girişiminde bulunan ilk İslâm filozofu Fârâbî'yi takip ederek el-Fevzü'l-aṣġar adlı eserinde muhayyile kavramı ile feyiz teorisini birleştirmiştir. Aristocu psikoloji şeması aşağıdan yukarı bir terakkî süreciyle ilgili olduğu için nübüvvet ve vahiy fenomenini tek başına açıklayabilecek bir model değildir. Halbuki nübüvvet ve vahiy fenomeni, yukarıdan aşağıya inen dikey bir metafizik etki fikriyle irtibatlandırılmadan açıklanamaz. Bu sebeple filozof Fârâbî'nin sudûr teorisine de başvurmuştur. Feyzin aklı ışıtan etkisi akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyileye, oradan da duyu gücüne inince peygamber, özünde akledilir olan soyut gerçeklerin somutlaşmış misallerini âdeta dış dünyada mevcut imiş gibi algılayabilir. Burada mütehayyilenin fonksiyonu akledilir gerçekleri hâricî ve duyulur sûretlere dönüştürmektir (el-Fevzü'l-aṣġar, s. 126-127).

Metafizik hakikatlerin kavranışı filozofta felsefî terakkî, peygamberde ise feyezan sonucu gerçekleşmekte veya yüksek hakikatler peygamberin mütehayyilesinde filozoftan ayrı olarak duyu planında algılanabilir misallere dönüştürülmektedir. Ayrıca peygamber, sıradan insanlarda bulunmayan bir güce ve vahiy alması için yaratılmış özel bir mizaca sahiptir (Marcotte, LXXI/2 [1997], s. 5-6). Ancak bu, müslüman düşünürlerin Kindî'den beri kabul ettikleri gerçeğin birliği ilkesini zedeleyecek bir farklılık değildir. İbn Miskeveyh'e göre filozofla peygamberin dile getirdiği gerçekler birbiriyle çelişmez. Aralarındaki yegâne fark, filozofun aşağı duyulur âlemden akledilir gerçeklere felsefî çabasıyla yükselmesi, peygamberin ise kendisine ineni telakki etmesidir.

Filozof için çıkış, peygamber için iniş söz konusudur (el-Fevzü’l-aṣġar, s. 128).

Sâdık rüyanın nübüvvet fenomenini kanıtlayan bir tecrübe olduğunu ima eden filozofa göre kapalı şuur halinde insan nefsi duyulur sûretlerden karmakarışık rüyalar hâsıl edebileceği gibi aklın tarafına yönelmesi durumunda gelecekte vuku bulacak bazı olayları aynen yahut sembolik görüntüler halinde algılayabilir. Nitekim nebevî tecrübenin şekillerinden biri de uykuda veya uyanıklık halinde geleceğe ilişkin vizyonlar görmektir.

Eserleri. 1. Tecâribü’l-ümem ve teʿâkibü’l-himem. Tûfandan Adudüddevle’nin vefat yılı olan 372 (983) tarihine kadar vuku bulmuş olayları içine alan bir tarih kitabıdır. Büveyhîler’in tarihiyle ilgili son kısmı, İbn Miskeveyh’in şahsî müşahedelerine ve dolayısıyla birinci elden verilere dayandığı için eser bu hânedanın tarihi için en değerli kaynaklardan biri kabul edilir. Eserin önemli bir kısmında Taberî’nin Târîẖu’r-rusül ve’l-mülûk’ünden faydalanılmıştır. Ancak filozof, Taberî’den farklı olarak Hz. Muhammed de dahil peygamberlerin kıssalarına yer vermemiştir. İbn Miskeveyh’in diğer önemli kaynağı, özellikle Muktedir-Billâh’ın halife olduğu 295’ten (908) 340 (952) yılına kadarki olaylar için Sâbit b. Sinân’ın bugün elde bulunmayan et-Târîẖ adlı eseridir. Tecâribü’l-ümem’in en eski ve tamam olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 3116-3121). Altı cilt halindeki bu nüsha, İbn Miskeveyh’in ölümünden yaklaşık seksen beş yıl sonra (505/1111) istinsah edilmiştir. Eserin biri Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 5838), diğeri Escurial Library’de (nr. 1709) bulunan eksik iki nüshası daha vardır. Kitap üzerine Ebü’l-Hüseyin Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056) ve Ebû Şücâʿ er-Rüzrâverî (ö. 488/1095) tarafından iki zeyil yazılmıştır. İkinci zeyil 389 (999) yılına kadar geçen olayları konu almaktadır. Her iki zeyil de Büveyhîler devrinin en önemli kaynaklarındandır. Tecâribü’l-ümem’in 101-256 (719-870) yıllarına ait kısmı iki cilt halinde Gāzân’da basılmıştır. Batı’da, 196-251 (812-865) yılları arasındaki bölümünü Fragmenta Historicorum Arabicorum (II, 1871) içinde neşrederek ilk defa tanıtan kişi Michael Jan de Goeje olmuştur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının ilk üç cildi, Leone Caetani tarafından The Ta-jārib al-Umam or the History of Ibn Miskawayh adıyla tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (London 1909-1917). Daha sonra Henry Frederick Amedroz ve David

Samuel Margoliouth, Abbâsîler’in son devriyle Büveyhîler’e dair kısmı, Ebû Şücâ‘ er-Rûzrâverî’nin zeyliyle birlikte The Eclipse of the Abbaside Caliphate başlıklı yedi ciltlik bir seri içinde neşredip İngilizce’ye çevirmişlerdir (Oxford-London 1920-1921). Bu serinin ilk üç cildi eserin Arapça tenkitli neşrini, IV, V ve VI. ciltler İngilizce tercümesini, VII. cilt de notlar, açıklamalar ve fihristi ihtiva etmektedir. Kitabın VI ve VII. ciltlerinin Kıvâmüddin Burslan tarafından yapılan tercümesi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’ndedir. 2. Tehẕîbü’l-aḫlâḳ* ve taṭhîrü’l-aʿrâḳ (Kitâbü’ṭ-Ṭahâre ve ṭahâretü’n-nefs). İbn Miskeveyh’e asıl ününü kazandıran, İslâm dünyasında bu konuyla ilgili olarak yazılmış ilk sistematik eserdir. Kitabın ilk tahkikli neşri Constantine K. Züreyḳ tarafından yapılmış olup (Beyrut 1966) nâşir eseri The Refinement of Character adıyla İngilizce’ye de çevirmiştir (Beyrut 1968).

Eserin Fransızca tercümesi ise Muhammed Arkoun tarafından Traité d’éthique adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1969). 3. Câvîdân-ḫıred*. Arapça el-Ḥikmetü’l-ḫâlide adıyla da tanınan ahlâkî hikemiyata dair bir eserdir. Fars, Hint, Arap, Grek ve İslâm kültür havzasının hikemiyatının derlendiği eserde, dünya entelektüel tarihinde ortak ve sürekli bir hikmet geleneğinin mevcut olduğu fikri işlenmektedir. Abdurrahman Bedevî’nin yayımladığı eserin (Kahire 1952) “Luġazü Ḳābis” başlıklı bölümü René Basset tarafından Tableau de Cébéṡ adıyla Fransızca’ya çevrilmiştir (Alger 1898). 4. el-Fevzü’l-aṣġar. İbn Miskeveyh’in günümüze ulaşan metafizik ve teolojiyle ilgili en sistematik eseri olup “el-emîrü’l-muzaffer” şeklinde nitelendirilen bir devlet adamının isteği üzerine yazılmıştır. Bu emîrin kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Arkoun onun Adudüddevle (978-983) olduğunu kabul etmekte, dolayısıyla eserin yazılış tarihini de 978-983 arasındaki bir yıl olarak göstermektedir (L’humanisme arabe, s. 109). Eser Allah’ın varlığı ve ispatı, nefis ve halleri, nübüvvet olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde sekiz nüshası bulunan eserin Tahran Meclisi Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi’nde kayıtlı yazması (II, 634/31) el-Cevâb fi’l-mesâʾili’s̱-s̱elâs̱ adını taşımaktadır. Bu isim, İbn Miskeveyh’in önsözde emîrin isteği üzerine eserde üç meseleyi ele alacağını söylemesinden esinlenerek konmuş olmalıdır. Beyrut (1319) ve Kahire’de (1325) basılan eserin tahkikli neşri A. F. A. Fuâd (Bingazi 1974) ve Sâlih Uzeyme (Tunus 1987) tarafından yapılmıştır. John Windrow Sweetman Beyrut baskısına dayanarak kitabı İngilizce’ye çevirmiştir (Islam

and Christian Theology içinde [London 1945], I, 93-185). Öte yandan Roger Arnaldez eseri Le petit livre du salut adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Sâlih Uzeyme'nin neşrine ekli olarak basılmıştır. 5. Kitâbü'l-Hevâmil ve'ş-şevâmil. Kaynaklarda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye atfedilirse de Tevhîdî tarafından kaleme alınan eser, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e yönelttiği sorularla (hevâmil) İbn Miskeveyh'in bunlara verdiği cevapları (şevâmil) ihtiva ettiğinden iki yazarlı bir kitap olarak değerlendirilmelidir. Kitabın Kahire'de mevcut tek yazma nüshası Ahmed Sakr ve Ahmed Emîn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1370). Son tarafından bazı varakları eksik olan eserin önsözünden anlaşıldığına göre aslında 180 soru ve cevap bulunması gerekirken mevcut nüshada 175 soru ve cevap yer almaktadır. Felsefî, ilmî, filolojik ve kelâmî konuların incelendiği eserde sorular Tevhîdî'ye, cevaplar İbn Miskeveyh'e ait olmakla birlikte 68, 69 ve 161. sorular İbn Miskeveyh tarafından sorulmuş ve Tevhîdî tarafından cevaplandırılmıştır. Stern, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e bu soruları Rey'de sormuş olabileceğini düşünmektedir (EI2 [İng.], I, 126-127). Ancak İbn Miskeveyh, ilki 353-360 (964-971), ikincisi 363-370 (974-981) yılları arasında olmak üzere Rey'de iki defa bulunmuştur. Muhammed Arkoun eserin yazım tarihi olarak 365 (976) yılı civarını vermektedir (L'humanisme arabe, s. 111). 6. Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿadl. Adalet kavramının felsefî açıklamasını konu alan bu küçük eser, Ali b. Muhammed es-Sûfî'nin filozofa sorduğu soruya cevap olarak yazılmıştır. Varlık kavramıyla ilgili bir girişten sonra İbn Miskeveyh adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üç kısma ayırarak ele alır. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo etkilerinin görüldüğü eser, İbn Miskeveyh'in çalışmalarının listesini veren klasik kaynaklarda yer almazsa da çağdaş yazarlar kitabı İbn Miskeveyh'e atfederler. Risâlenin sekiz varaktan oluşan tek yazma nüshası Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 137). Bu kütüphanenin katalogunda eserin ismi Farsça'ya çevrilmiş, başlıktaki "mâhiyyet"in yerini "hakîkat" kelimesi almıştır. Bundan ötürü eserin aslını görmeyen çağdaş yazarlar onu Risâle fî ḥaḳīḳati'l-ʿadl şeklinde kaydetmişlerdir (Brockelmann, I, 584; Abdülazîz İzzet, s. 131; el-Ḥikmetü'l-ḫâlide, neşredenin girişi, s. 24). Arkoun tarafından yayımlanan risâleyi ("Risala fi ma'iyyat al-ʿadl wa bayan Aqsamih de Miskawayh", Hespéris-Tamuda, II [1961], s. 215-230) daha sonra Muhammed Sâlim Han İngilizce tercümesiyle (An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice, Leiden 1964) birlikte neşretmiştir. 7. Tertîbü's-saʿâdât ve menâzilü'l-ʿulûm.

Tehzîbü'l-aḫlâḳ'ta zikredilen (meselâ bk. s. 23) eserin içinde Aristo'ya göre yapılmış bir ilimler tasnifi kısmı bulunmaktadır. Genel konusu mutluluk olup Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in isteğiyle kaleme alındığına göre 358-360 (969-971) yılları arasında yazılmış olmalıdır (nşr. Ali et-Tûbacî es-Süyûtî, Kahire 1982). 8. el-Leẕẕât ve'l-âlâm. Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1463) İbn Miskeveyh'e ait on iki risâle arasında yer almaktadır. 9. Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl. Aynı mecmua içindedir. Muhammed Arkoun bu iki risâleyi birlikte neşretmiş ("Deux épîtres de Miskavayh", BEO, XVII [1961-1962], s. 7-74), her iki risâle daha sonra Abdurrahman Bedevî tarafından da yayımlanmıştır (Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde [Beyrut 1981], s. 57-97). 10. Kitâbü'l-ʿAḳl ve'l-maʿḳūl. Adı geçen mecmua içinde bulunan risâleyi Muhammed Arkoun neşretmiş ("Miskawayh: De l'intellect et de l'intelligible", Arabica, XI [Leiden 1964], s. 83-87) ve Grégoire Cuvelier Fransızca'ya çevirmiştir ("Le livre de l'intellect et de l'intelligible de Miskawayh. Prénsentation et essai de traduction", a.g.e., XXXVII [Leiden 1990], s. 114-122). Eserin İngilizce tercümesi de Roxanne Marcotte tarafından yapılmıştır ("The Risālah fī al-ʿAql we al-Maʿqūl of Ibn Miskawayh: An Epistle on the Intellect and the Intelligible", IC, LXX/2 [Haydarâbâd 1996], s. 1-17). 11. Vaṣıyye. Filozofun hayatı boyunca bağlı kalmaya söz verdiği ahlâkî kuralları ihtiva etmekte olup Yâkūt el-Hamevî tarafından nakledilmiştir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 95-96). Bu kuralları Tevhîdî de aktarmış, ancak müellifin adını zikretmemiştir (el-Muḳābesât, s. 306-309). Muhammed Nâsır b. Ömer metin üzerinde tasavvufî yönden bir inceleme yapmış, Vaṣıyye'nin Arapça metnini ve İngilizce tercümesini de yayımlamıştır ("Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism", Journal of Islamic Studies, V/1 [1994], s. 35-51).

Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki mecmuada yer alan diğer risâleler de (Risâle fi'ṭ-ṭabîʿa, Risâle fî cevheri'n-nefs, Fi'l-Baḥs̱ ʿanhâ, Maḳāle fi'n-nefs, el-Meḳūlâtü's̱-s̱elâs̱, Fî İs̱bâti's-suveri'r-rûḥâniyye, Fî is̱bâti ẕâlike eyḍan, Fî is̱bâti ẕâlike eyḍan fi'l-ʿilleti'l-ûlâ, el-Faṣl beyne'd-dehr ve'z-zamân) Muhammed Arkoun tarafından yayımlanmış ("Textes inédits de Miskawayh", AIsl., V [1963], s. 181-205) ve Grégoire Cuvelier tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir ("Le 'textes inédits' attribués à Miskawayh. Présentation et traduction", Revue philosophique de Louvain, LXXXVII

[1989], s. 215-234). İbn Miskeveyh'e nisbet edilen eski kimyaya dair el-Kenzü'l-kebîr, Risâle fi'l-Kîmiyâ, Risâle fî ẕikri'l-ḥaceri'l-aʿẓam da günümüze ulaşmıştır (Sezgin, IV, 291). Onun kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâb fî edviyeti'l-müfrede, Kitâb fî terkîbi'l-bâcât mine'l-eṭʿime, Ünsü'l-ferîd (İbnü'l-Kıftî, s. 331-332), Kitâbü'l-Eşribe, Kitâbü'ṭ-Ṭabîḫ (İbn Ebû Usaybia, s. 331), Kitâbü'l-Câmiʿ, Kitâbü's-Siyer, Kitâbü'l-Müstevfâ (Yâkūt, II, 91).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 13-17, 22-27, 34-38, 41-44, 61-63, 76-81, 91, 153-154; a.mlf., el-Fevzü'l-aṣġar (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus 1987, tür.yer.; a.mlf., Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿadl: An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice (trc. ve nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; a.mlf., en-Nefs ve'l-ʿaḳl (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde), Beyrut 1981, s. 69-70, 80; a.mlf., el-Leẕẕât ve'l-âlâm (nşr. Abdurrahman Bedevî, a.e. içinde), s. 98-99, 100-101; a.mlf., Tecâribü'l-ümem, II, 124-125, 184, 198, 231, 224-225, 276, 338, 393; a.e.: The Tajarib al-Umam or The History of Ibn Miskawayh (nşr. L. Caetani), London 1909, neşredenin girişi, I, 11-12; a.mlf., el-Ḥikmetü'l-ḫâlide: Câvîdân-ḫıred (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, neşredenin girişi, s. 15, 19, 21, 24; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 151-156; Bedîüzzamân el-Hemedânî, Resâʾil, İstanbul 1298, s. 323; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 32-36, 48, 136; II, 2, 39; III, 227; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 306-309; a.mlf., Mes̱âlibü'l-vezîreyn (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1964, s. 18-19; a.mlf., eṣ-Ṣadâḳa ve'ṣ-ṣadîḳ (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1964, s. 31, 67-68; Seâlibî, Tetimmetü'l-Yetîme (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1353/1934, I, 96-100; Beyhakī, Tetimme, s. 28-29; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 88-96; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 331-332; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 331; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 91; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât,

Tahran 1307/1889, s. 70-71; M. İkbal, The Development of Metaphysics in Persia, London 1908, s. 26; D. S. Margoliouth, Lectures on Arabic Historians, Delhi 1977, s. 11, 128-137; Brockelmann, GAL Suppl., I, 582, 584; Muhsîn el-Emîn, Aʿyânü'ş-Şîʿa, Dımaşk 1945, X, 139, 141, 164; Abdülazîz İzzet, İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-ah̲lâḳıyye ve meṣâdiruhâ, Kahire 1946, s. 3, 45, 71, 79, 81, 131, 134; D. M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London 1953, s. 123; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 204-205; Sezgin, GAS, IV, 291; Mohammed Arkoun, L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris 1982, s. 61, 109, 111; a.mlf., "Deux épîtres de Miskawayh", BEO, XVII (1961-62), s. 7-18; a.mlf., "Miskawayh", EI² (İng.), VII, 143-144; J. L. Kraemer, Philosophy in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 131-143, 209, 216; Mehmet Bayrakdar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, İstanbul 1987, s. 105-116; Abdullah Ni'me, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 141-142; Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, Leiden 1991, s. 107-123; İzmirli İsmâil Hakkı, "Ebû Alî Miskeveyh 'İbn Miskeveyh' el-Hâzin", DİFM, III/10 (1928), s. 17-33; a.mlf., "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri", a.e., III/11 (1929), s. 59-80; M. S. Khan, "Miskawayh and the Buwayhids", Oriens, XXI-XXII, Leiden 1968-69, s. 235-247; Mohammed Nasır b. Omar, "Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship Between Philosophy and Sufism", Journal of Islamic Studies, V/1, Oxford 1994, s. 35-51; Roxanne Marcotte, "Ibn Miskawayh: Imagination and Prophecy (Nubuwwah)", IC, LXXI/2 (1997), s. 1-13; S. M. Stern, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī", EI² (İng.), I, 126-127.

Mehmet Bayrakdar

İBN MUÂZ

(ابن معاذ)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muâz el-Ceyyânî (ö. 471/1079'dan sonra)

Astronomi âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 379'da (989-90) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Ceyyânî nisbesini taşımasından uzun süre Ceyyân'da (Jaén) yaşadığı anla-şılmaktadır; 1012 yılının başından 1017'nin sonuna kadar Kahire'de bulundu. Ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilememekle birlikte 29 Zilhicce 471'de (1 Temmuz 1079) gerçekleşen tam güneş tutulmasını gözlemlediği ve bu konuda bir eser yazdığı bilinmekte, dolayısıyla ölümünün bu tarihten sonra vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Latince'ye çevrilen eserlerinde adı Abenmoat, Abumadh, Abhomadh veya Abumoad şeklinde geçer. İbn Beşküvâl'in Maḳāle fî şerḥi'n-nisbe adlı eserinde nahiv, fıkıh ve matematik âlimi ve bir yerde de kadı diye bahsettiği İbn Muâz ile aynı kişi olduğu sanılmaktadır.

İbn Muâz'ın güneş tutulmasıyla ilgili eseri ve tan olayını (aş. bk.) konu alan diğer bir çalışması XIV. yüzyılda Samuel ben Yahuda tarafından İbrânîce'ye (Paris, MS, Hebr. 1036, vr. 1a-6b, 7a-9b) ve bunların ikincisi Cremonalı Gerard tarafından Liber de crepusculus adıyla Latince'ye çevrilmiştir; halen her ikisinin de Arapça asılları mevcut değildir. Liber de crepusculus XVI. yüzyıldan itibaren uzun süre İbnü'l-Heysem'e maledilmiştir. Muhtemelen bu durum, eserin bazı mecmualarda Perspectiva veya De aspectubus'tan hemen sonra yer almasından ve bazı nüshalarda yazarının adından söz edilmemiş olmasından kaynaklanmıştır; yanlışlığı tesbit eden Sabra'dır (bk. bibl.).

İbn Muâz ve Ebü'l-Hasan İbn Yûnus gibi müslüman âlimler, güneşin doğuşundan önce ve batışından sonra ufuk üzerinde görülen aydınlığı "tan olayı" olarak adlandırmışlardır. İbn Muâz, gündüz ta-nının başlangıcında ve akşam tanının sona erişinde güneşin depresyon açısının ufkun altında 18

derece olduğunu tahmin etmiştir ki günümüz modern astronomisi de bunu aynen benimsemiş durumdadır. İslâm âlimleri değişik depresyon açılarını, meselâ Habeş el-Hâsib ve Neyrîzî 19 dereceyi, Bîrûnî hem 18 hem de 17 dereceyi kullanmışlardır. Diğer taraftan birçoğu da gündüz ve akşam tan olaylarının simetrik, yani depresyon açılarının eşit olmadığını kabul eder. Bunlardan İbn Yûnus sabah tanı için depresyon açısı olarak 19, akşam tanı için 17 derecelerini kullanmıştır. İslâm'da namaz vakitlerinin tayininde tan olayının tesbiti önemli olduğu halde İbn Muâz konunun bu yönüyle ilgilenmeyip tan olayından faydalanarak atmosferin yüksekliğini tayin etmiş, onun bu çalışması Latin Ortaçağı'nda ve Rönesans'ta büyük ilgi görmüştür. Bunu yaparken uyguladığı yöntem, güneş ışınlarının paralel olduğu var sayılarak şu şekilde açıklanabilir: Şekilde "T" merkezli daire yeri ve "O" da yer üzerinde bulunan bir gözlemciyi göstersin. Gözlemciyi yer merkezine birleştiren "OT" yarı çapına "O" noktasında teğet olan düzlem gözlemcinin ufuk düzlemidir (OU). Bu durumda güneş ufkun altında 19 dereceye vardığında ufuk üzerinde aydınlattığı kısım, gönderdiği ışınla ufkun kesiştiği H noktası olacak ve HTK açısı da 9,5 dereceyi gösterecektir. Yerin yarı çapına " r " (OT) ve atmosferin yüksekliğine " h " (HL) denildiğinde de

$$\text{Sec } 9{,}5 = (r+h) / r = 1{,}01391$$

$$h = 0{,}1391 \, r$$

sonucu elde edilecek ve yerin yarı çapı yaklaşık 3818 mil olduğuna göre atmosferin yüksekliği de 53 mil civarında olacaktır.

Müellifin ez-Zîcü'l-Ceyyânî diye bilinen eseri Latince'ye Liber tabularum Ia-hen cum regulis suis adıyla Cremonalı Gerard tarafından çevrilmiş ve Nuremberg'de Saraceni cuiusdam de Eris adıyla basılmıştır (1549). Eser meridyen doğrultusu, zamanın ve namaz vakitlerinin tayini, kıblenin tesbiti, takvim hazırlanması, yeni ayın görülebilirliği, tutulmaların tahmini ve horoskop düzenlenmesi gibi konularda özellikle kadıların anlayabileceği açıklamalar içermektedir. Ayrıca İbn Muâz'ın bu eserinde daha önceki astrolojiyle ilgili teorileri eleştirdiği görülür; meselâ Hârizmî ve Batlamyus'un

burçların taksimatını ve Ebû Maʻşer'in ışık yayınımı hakkındaki teorisini reddeder. Kendisinin astrolojiyle ilgili zamanlaması Hint kaynaklarına dayanmaktadır. Libros del saber'de İbn Muâz'ın eşit uzunlukta on iki burç yayı kabul ettiği anlatılmaktadır (DSB, VII, 82).

İbn Muâz'ın astronomi alanındaki çalışmaları arasında Latince'ye Tabula residuum ascensionum ad revolutiones annorum solarium secundum Muhad Arcadius adıyla çevrilen eseriyle Maṭra-ḥu şuʿâʿâti'l-kevâkib'i zikredilmektedir. Öte yandan onun matematikle ilgili birçok çalışması günümüze kadar gelmiştir. Saraceni cuiusdam de Eris'de sözü edilen Kitâbü mechûlâti kisiyyi'l-küre küresel trigonometri hakkındadır. İbn Rüşd, cisim, yüzey ve çizgi ile beraber (Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 665) bir dördüncü büyüklük olarak açıyı düşünenler arasında İbn Muâz'ı da sayar. Her ne kadar İbn Rüşd, bu görüşü inandırıcı bulmuyorsa da İbn Muâz'ı yüksek düzeyde bir matematikçi kabul etmektedir. İbn Muâz geometride kullandığı sayı, çizgi, yüzey, açı ve katı cisimden ibaret beş unsurun tariflerini verir. Onun Grek dışı bir görüşle sayıyı geometrinin bir unsuru olarak kabul etmesinin sebebi çalışmalarında oran konusunu temel almasıdır. Oran konusundaki Maḳāle fî şerḥi'n-nisbe adlı eseri ise Öklid'in bir savunması niteliğindedir.

Floransa'daki Biblioteca Medicea Laurenziana'da (Or., nr. 152) kayıtlı bulunan Kitâbü'l-Esrâr fî netâʾici'l-efkâr adlı eser ona aidiyeti kesin değilse de İbn Muâz'ın bir başka çalışması kabul edilmektedir. Kitapta yaz gündönümünün gündüz uzunluğu on beş saat olarak verilmektedir. Kurtuba'nın enlemine (37° 53') göre bu değer 40 dereceye tekabül eder. Bununla beraber eğer güneşin doğuş ve ba-tışı esnasında atmosferin yol açtığı kırılma göz önüne alınırsa gündüzün uzunluğu için on beş saate yakın bir değer elde edilir. Bu sebeple eserin matematik ve astronomide üstat bir kişi tarafından yazıldığı şüphesizdir. Eldeki nüsha 644 (1246) tarihini taşımaktadır; her ne kadar bu nüsha güzel bir istinsah ise de çizimler İbn Muâz tarafından veya onun isteği doğrultusunda hazırlananlardan kötüdür. Bu eserin 1v-46r varakları 1-5 numaralı saatlere benzer oyuncaklarla ilgilidir. Nr. 6-20 ve 27-30 su saatleri, nr. 21-24 kule şeklinde harp makineleri, nr. 25 ile 26 tekerlekler aracılığıyla suyu yükselten makineler ve nr. 31 ise evrensel bir güneş saatidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, Tefsîru Mâ baʿdeʾṭ-ṭabîʿa (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1942, II, 665; Brockelmann, GAL Suppl., I, 860; Suter, Die Mathematiker, s. 96, 214; Sezgin, GAS, V, 109; Yvonne Dold-Samplonius - Heinrich Hermelink, "Al-Jayyānī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Muʿādh", DSB, VII, 82-83; Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed - Regis Morelon), London 1996, I, 244, 258, 265, 279-280; II, 517-520, 536, 718; A. I. Sabra, "The Authorship of the Liber de crepusculis", ISIS, LVIII (1967), s. 77-85; a.mlf., "A Note on Codex Biblioteca Mediccea-Laurenziana Or. 152", Mecelletü Târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye, I/2, Halep 1977, s. 276-283; D. A. King, "Medieval Mechanical Devices", History of Science, XIII/22 (1975), s. 284-289; Donald R. Hill, "A Treatise on Machines by Ibn Muʿādh Abū ʿAbd Allāh al-Jayyānī", MTUA, I (1977), s. 33-46; Bernard R. Golstein, "Ibn Muʿādh's Treatise on Twilight and the Height of the Atmospher", Archive for History of Exact Sciences, XVII, Heidelberg-New York 1977, s. 97-118; J. Samso, "Notas sobre la trigonometria esférica de Ibn Muʿādh", Awrāq, sy. 3, Madrid 1980, s. 60-68; J. Verent - R. Casals YMV. Villuendas, "El Capitula Primera Del kitāb asrār fī natāʾiy al-afkār", a.e., sy. 5-6 (1980), s. 60-61; M. G. Doncel, "Quadratic intepolations in Ibn Muʿādh", Archives internationales d'histoire des sciences, XXXII, Paris 1982, s. 68-77; A. Mark Smith, "The Latin Version of Ibn Muʿādh's Treatise: On Twilight and the Rising of Clouds", Arabic Sciences and Philosophy, II, Cambridge 1992, s. 83-132; Bijan Vahabzadeh, "Two Commentaries on Euclid's Definition of Proportional Magnitudes", a.e., IV (1994), s. 181-198; E. S. Kennedy, "Ibn Muʿādh on the Astrological Houses", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, IX, Frankfurt 1994, s. 153-160.

Muammer Dizer

İBN MUHAYSIN

(ابن محيصن)

Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân b. Muhaysın es-Sehmî (ö. 123/741)

On dört kıraat imamından biri.

Adının Muhammed, babasının adının Abdullah olduğu söylenmişse de Buhârî ve İbn Ebû Hâtim gibi müellifler, diğer ihtimallerden söz etmeksizin onu Ömer b. Abdurrahman olarak zikretmişlerdir. İbn Muhaysın'dan Abdurrahman b. Muhaysın diye söz eden Zübeyrî'nin babasının adıyla onunkini karıştırdığı anlaşılmaktadır. Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ adlı eserinde (I, 223; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 32-35) ismiyle ilgili olarak altı görüşün bulunduğunu belirttikten sonra, "Bunların en doğrusu Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysın'dır; nitekim Vâkıdî'nin İshak b. Hâzim'den naklettiği rivayette Abdullah b. Müemmel, Süfyân b. Uyeyne ve İshak b. Hâzim onu bu şekilde adlandırmışlardır" demektedir. Zehebî ayrıca Ömer ve Muhammed'in kardeş olduklarını zannettiğini söylemektedir (el-ʿİber, I, 121). İbn Muhaysın, Kureyş'in Benî Sehm kolundan olduğu için Sehmî, Kureşî ve ayrıca Mekkî nisbeleriyle anılmış, ancak sonraki bazı kaynaklarda Benî Sehm'in mevlâsı olarak zikredilmiştir (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 221; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 167).

Kıraat tahsilini Mücâhid b. Cebr, Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı Dirbâs ve Saîd b. Cübeyr'den yapan İbn Muhaysın Atâ b. Ebû Rebâh, Muhammed b. Kays b. Mahreme, Ebû Seleme b. Süfyân, Safiyye bint Şeybe'den ve babası Abdurrahman'dan rivayette bulunmuştur. Kendisinden Şibl b. Abbâd, kurrâ-i seb'adan Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer el-Kārî gibi şahsiyetler kıraat öğrenirken Abdullah b. Müemmel, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İshak b. Hâzim, İbn Cüreyc ve Hüşeym b. Beşîr hadis rivayet etmişlerdir. İbn Muhaysın'ın hocalarından Dirbâs, Kur'an ve Arap dili konusunda ondan daha bilgili birini görmediğini söylemiş (Mizzî, XXI, 430); Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm da Mekke kurrâsı olarak Abdullah b. Kesîr, Humeyd b. Kays el-A'rec ve İbn Muhaysın'ın isimlerini zikrettikten sonra

bunlar arasında Arapça’sı en sağlam olanın İbn Muhaysın olduğunu belirtmiştir (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 167). İbn Mücâhid de İbn Muhaysın’ın bu konudaki üstünlüğünü anlatarak hocası Mücâhid b. Cebr’in onu bu yönüyle övdüğünü ifade etmiştir. İbn Muhaysın, Ebü’l-Kāsım el-Hüzelî’nin tesbitine göre 123 (741) yılında Mekke’de vefat etmiş olup bu tarih diğer kaynaklarda da yer almaktadır. Ancak Sıbtu’l-Hayyât ve Ebû Abdullah el-Kassâ’ın onun 122’de (740) öldüğünü zikrettikleri de belirtilmiştir (a.g.e., a.y.).

İbn Muhaysın’ın kıraat ilmindeki yeri tartışmalı olup İbn Mücâhid’e göre kıraat konusuna önemle eğilmesine rağmen çevresi onun okuyuşuna tâbi olmamış, Mekke’de İbn Kesîr’in kıraati üzerinde meydana gelen icmâ onun kıraati üzerinde gerçekleşmemiştir. Arapça’sının mükemmelliğine, kıraat konusundaki ehliyetine ve İbn Kesîr’le birlikte Mekke kārii olarak şöhret bulmasına rağmen yedi, sekiz ve on kıraatle ilgili olarak telif edilen pek çok eserde kıraati tercih edilmemiştir. Kendisine, el-Îżâḥ adlı eserinde Halef b. Hişâm’ın yerine on imamın dördüncüsü olarak ilk defa yer veren müellif Enderâbî

(ö. 470/1077) olmuştur (Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-maʿrûfîn, s. 28; ayrıca neşredenin girişi, s. 75-76). Ebû İsmâil Mûsâ b. Hüseyin el-Muaddel (ö. tah. 500/1106), on beş imamın kıraati hakkında telif ettiği Ravżatü’l-ḥuffâẓ adlı eserinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 40) dördüncü sırada, Sıbtu’l-Hayyât ise (ö. 541/1146) sekiz kıraati bir araya getirdiği el-Mübhic fi’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱emân adlı eserinde (nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 108-109) sekiz imama ilâve olarak yer verdiği dört imam içinde ilk sırayı İbn Muhaysın’a vermiş (İbnü’l-Cezevî, en-Neşr, I, 83), fakat bu kayıtlar, İbn Muhaysın’ın daha sonra meşhur olan ve “aşere” tabirinin kapsamına giren kurrâ arasında yer almasına yetmemiştir. İbn Muhaysın’ın kıraatine ilgi duyan müelliflerden İbnü’l-Cündî (ö. 769/1368), on dört imamın kıraatine dair Bustânü’l-hüdât fi’ḫtilâfi’l-eʾimmeti ve’r-ruvât adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 23) İbn Muhaysın’ı dördüncü imam olarak zikretmiştir. Günümüzde on dört kıraat denince akla gelen imamlardan biri de İbn Muhaysın olup Îżâḥu’r-rumûz ve miftâḥu’l-künûz adlı eserinde ortaya koyduğu on dörtlü sistem içinde on birinci imam olarak ona yer veren ilk müellifin İbnü’l-Kabâkıbî diye meşhur Muhammed b. Halîl el-Halebî (ö. 849/1445) olduğu anlaşılmaktadır (Kastallânî, I, 91). Halebî’yi Leṭâʾifü’l-

işârât li-fünûni'l-ḳırâ᾿at adlı eseriyle Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, İtḥâfü fużalâ᾿i'l-beşer bi'l-ḳırâ᾿âti'l-erbaʿate ʿaşer adlı kitabıyla Ahmed b. Muhammed el-Bennâ takip etmiş, her iki müellif de on dört imamın kıraatine yer verdiği eserinde İbn Muhaysın'ı on birinci imam olarak zikretmiştir. Bennâ, eserine yazdığı mukaddimede aşere dışındaki kıraatlerin şâz sayıldığı ve bu tür kıraatleri okumanın haram olduğu hususunda cumhurun ittifakı bulunduğunu, ancak Kur'an olduğuna inanmamak şartıyla bazı şer'î ve edebî meseleleri incelemek için bu kıraatlerin okunabileceğini ve kitaplarda yazılabileceğini söylemiştir. Zehebî de İbn Muhaysın'ın kıraati için şâz terimini kullanmıştır.

İbn Muhaysın'ın kıraatinde dikkati çeken bazı hususlar şunlardır: 1. İdgam uygulamalarında ifrata gidilmiştir. Meselâ ثلثة انتهوا (en-Nisâ 4/6) kelimelerinin okunuşunda birinci "tâ" ikinci "tâ"ya idgam edilerek عن الانفال، ثلثة اتهوا (el-Enfâl 8/1) sözünde ise birinci "nûn" "lâm"a idgam edilerek علنفال şeklinde bir kıraat tercih edilmiştir (İbn Hâleveyh, s. 29, 48; Bennâ, II, 76). 2. وآتيتم احديهن (en-Nisâ 4/20), يعدكم الله احدى (el-Enfâl 8/7) gibi örneklerde görülen إحدي kelimesindeki hemzenin harekesi bir önceki harfe nakledilerek şu şekilde okunmuştur: يعدكم الله احدى، وآتيتم احدى (İbn Hâleveyh, s. 25, 49; Bennâ, I, 507; II, 76). 3. Harf-i ta'riften önce gelen هذه işaret ismindeki ikinci "hâ" "yâ"ya tebdil edilmiş ve vasıl durumunda okuyuş -iki sâkinin yan yana bulunmasından dolayı- bu "yâ"nın da hazfiyle olmuştur: هذى الشجرة هذى القرية، هذه الشجرة هذه القرية gibi (Bennâ, I, 388).

İbnü'l-Cezerî, bunlardan daha önemli olarak İbn Muhaysın'ın kıraatinde Mushaf'ın hattına aykırı unsurlar bulunduğunu söylemiş ve bu yüzden söz konusu kıraatin meşhur kıraatler arasında yer alamadığını belirtmiştir. Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Hasan-ı Basrî ile İbn Muhaysın'ın kıraatte ihtilâf ettikleri noktalar hakkında Rivâyetü'l-Ḥaseni'l-Baṣrî ve Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. Muḥayṣın es-Sehmî (Ḳırâ᾿atü'l-Ḥaseni'l-Baṣrî ve Yaʿḳūb) adıyla bir risâle yazmış olup bir nüshası Kudüs'te Mescidi Aksâ Kütüphanesi'nde (nr. 70, vr. 1-15) bulunmaktadır (Hudar İbrâhim Selâme, I, 88). Eserin el-Fihrisü'ş-Şâmil'de (I, 78) -Mescidi Aksâ Kütüphanesi'ndeki aynı nüshaya atıfta bulunulmasına rağmen-Risâle fî ma'ḫtelefe fîhi Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Muḥayṣın es-Sehmî ve Ebû ʿAmr b. el-ʿAlâ᾿ adıyla zikredilmesine bir anlam verilememiştir. Öte yandan Kastallânî'nin Leṭâ᾿ifü'l-işârât'ında zikredilen (I, 91, 169) Müfredetü (Müfredâtü)'l-

Ahvâzî ile Keşfü’ẓ-ẓunûn (II, 1322) ve Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (I, 275) Ahvâzî’ye nisbet edilen Ḳırâʾatü İbn Muḥayṣın’ın, Ahvâzî’ye ait olup Köprülü Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 31, vr. 84-95) Kitâb fîhi rivâyetü Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. Muḥayṣın adlı risâle ile aynı eser olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hibbân İbn Muhaysın’ın biyografisine Kitâbü’s̱-S̱iḳāt’ında yer vermiş, Zehebî hadiste rivayetlerinin alınmasında sakınca görmediğini belirtmiş (Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 212), İbnü’l-Cezerî ise onu sika olarak değerlendirmiştir. İbn Muhaysın’ın rivayet ettiği bir hadis bazı sahih hadis kitaplarında yer almıştır (Müsned, II, 248; Müslim, “Birr”, 52; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 4/24; Nesâî, VI, 328; ayrıca bk. Mizzî, XXI, 430-431). İbn Muhaysın’ın biyografisini incelerken ismini Muhammed olarak zikreden Ahmed Pâketçî, onun rivayet ettiği hadisin senedinde geçen Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysın es-Sehmî ile Mekke kārii İbn Muhaysın’ın aynı kişi olmadığını zannetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 248; Müslim, “Birr”, 52; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 4/24; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 407; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VI, 173; Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, VI, 328; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 65-66; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 121; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 178; İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕẕi’l-Ḳurʾân (nşr. G. Bergsträsseri), Dârülhicre 1934, bk. İndeks; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 151; Enderâbî, Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 28; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 75-76; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXI, 429-431; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 221-223; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 32-35; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 121-140, s. 220-221; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 212; a.mlf., el-ʿİber, I, 121; Safedî, el-Vâfî, III, 223; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 167; a.mlf., en-Neşr, I, 8, 83, 97; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 474-475; Kastallânî, Leṭâʾifü’l-işârât (nşr. Âmir es-

Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1392/1972, I, 91, 169; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1322; Bennâ, İtḥâfü fużalâˀi'l-beşer (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 71-72, 75, 76, 80, 121-122, 388, 507; II, 76; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 275; Hudar İbrâhim Selâme, Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti'l-Mescidi'l-Aḳṣâ, Kudüs 1401/1980, I, 88; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurˀân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâˀât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1407/1987, I, 78, 108-109; Ahmed Pâketçî, "İbn Muḥayṣın", DMBİ, IV, 589-590.

Tayyar Altıkulaç

İBN MUKBİL

(bk. TEMÎM b. ÜBEY).

İBN MUKLE

(ابن مقلة)

Ebû Alî Muhammed b. Alî el-Hüseyn (el-Hasen) b. Mukle el-Bağdâdî (ö. 328/940)

Hattatlığıyla ünlü Abbâsî veziri.

21 Şevval 272'de (31 Mart 886) Bağdat'ta doğdu; hattat bir aileye mensuptur. İbn Mukle lakabını, İbnü'n-Nedîm'e göre babasının lakabı olduğu (el-Fihrist, s. 12), Yâkūt el-Hamevî'ye göre ise babasının Mukle adındaki karısına daima, "Ey babasının muklesi" (gözbebeği) şeklinde hitap ettiği (Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 28) için almıştır. Yazısının güzelliğinden dolayı çocuk yaşta divanda çalışmaya başlayan İbn Mukle, daha sonra o sırada henüz vezir olmayan İbnü'l-Furât'ın kâtipliğini yaptı; bir süre de Fars bölgesindeki bazı şehirlerin idaresiyle ve haracını toplamakla görevlendirildi. İbnü'l-Furât 296'da (908) vezirliğe tayin edilince onu önce Dîvânü'l-hâtem'in, ardından Dîvânü'd-dâr'ın başkanlığına getirdi ve ona Ahvaz, Kirman, Haremeyn, Uman, Azerbaycan, İrmîniye âmillikleriyle çevredeki hükümdarlara gönderilecek yazıları hazırlama görevini verdi. İbnü'l-Furât'ın 299'da (912) azledilerek yerine Ali b. Îsâ b. Cerrâh'ın tayin edilmesinden sonra görevi, Halife Muktedir-Billâh'ın annesi Seyyide Şağab ve çocuklarının kâtipliğini yapmakla sınırlandırıldı. İbnü'l-Furât'ın ikinci vezirliği sırasında (917-919) onun yakın adamları arasına girerek gittikçe yükseldi ve bu arada vezirden devlet yönetimiyle ilgili çok şey öğrendi; idarî tecrübe kazandı. 306'da (919) Sevâd'ın malî işlerine bakmakla görevlendirildi. İbnü'l-Furât, üçüncü vezirliği esnasında (923-924) rakipleriyle iş birliği yaptığı için İbn Mukle'yi Şîraz'a sürdü ve ayrıca valiye bir mektup göndererek onu öldürtmesini istedi (İbnü'l-Cevzî, VI, 309). İbn Mukle, İbnü'l-Furât'ın 312'de (924) azlinden sonra vezirlik makamına tayin edilen Ebü'l-Kāsım Ubeydullah (Abdullah) İbn Hâkān (924-925), Ebü'l-Abbas Ahmed (925-926) ve tekrar vezir olan Ali b. Îsâ b. Cerrâh (926-928) dönemlerinde itibarını korudu. Ali b. Îsâ tarafından Dîvânü'd-dıyâʿın başına getirildi ve bu sırada Hâcib Nasr'ın da güvenini

kazandı.

Son dönem vezirliğinde devlet işlerini yürütmekte sıkıntılarla karşılaşan Ali b. Îsâ, Halife Muktedir-Billâh'tan görevden affını istedi. Muktedir-Billâh, Kāidü'l-ceyş Mûnis el-Muzaffer ile görüşüp vezirliğe getirilecek kişi hakkında fikrini sordu. Mûnis aralarında İbn Mukle'nin de bulunduğu dört isim önerdi. İbn Mukle, bu gelişmeleri haber alınca vezir olmak için yoğun bir faaliyet başlattı, Hâcib Nasr gibi devlet yetkilileriyle görüşerek onların da desteğini sağladı ve Halife Muktedir-Billâh'a 500.000 dinar verip kendini vezir tayin ettirmeyi başardı (15 Rebîülâhir 316/7 Haziran 928).

Boş bir hazine devralan İbn Mukle gelir sağlamak için hemen işe başladı. Bu arada kardeşi Hasan b. Ali'yi Dîvânü'd-dıyâi'l-hâssa ve Dîvân-ı Dârü'l-hilâfe, diğer kardeşi Abbas b. Ali'yi Dîvânü'l-Furât ve Dîvânü'l-cünd'ün başına getirdi; oğulları da önemli görevlere tayin edildiler. Ancak birkaç ay sonra kumandanlar arasında huzursuzluk çıktı. Muktedir-Billâh, Dînever ve Hulvân hâkimi Hârûn b. Garîb'i emîrü'l-ümerâ tayin etmek isteyince o sırada Rakka'da bulunan Kāidü'l-ceyş Mûnis el-Muzaffer Bağdat üzerine yürüyerek hilâfet sarayını ele geçirdi ve Muktedir-Billâh'ı tahttan indirip yerine Kāhir-Billâh'ı çıkardı (15 Muharrem 317 / 28 Şubat 929). Fakat iki gün sonra Muktedir-Billâh tekrar halife olmayı başardı ve İbn Mukle'yi yeniden vezir tayin etti. İbn Mukle, bu karışık dönemde halifelerin menşurlarını ve tevkī'leri kaleme almaktan başka bir şey yapmadı (İbn Miskeveyh, I, 200).

Halife Muktedir-Billâh, bir müddet sonra İbn Mukle'yi Mûnis el-Muzaffer ile iş birliği yapmakla suçlamaya başladı. Nihayet Mûnis'in Bağdat dışında bulunduğu bir sırada onu tevkif ettirerek evini yaktırdı (16 Cemâziyelevvel 318 / 16 Haziran 930); ardından da mallarına el koyup kendisini Fars'a sürdü (İbn Hallikân, V, 114). Döndüğünde durumu öğrenen Mûnis el-Muzaffer sert tepki gösterdi. Muktedir-Billâh bunun üzerine İbn Mukle'nin öldürülmesini emretti; ancak Ali b. Îsâ b. Cerrâh buna engel oldu. İbn Mukle bir yıl sürgünde kaldı, bu süre içerisinde başşehirde karışıklıklar yaşandı ve sık sık vezir değişikliği yapıldı. Sonunda Mûnis el-Muzaffer yine sarayı zaptetti ve bu defa Halife Muktedir-Billâh'ı öldürtüp yerine tekrar Kāhir-Billâh'ı geçirdi (320/932). Yeni halife İbn Mukle'yi Bağdat'a çağırarak vezir tayin etti (Mes'ûdî, s. 376).

İbn Mukle vezâret makamına gelince (10 Zilhicce 320 / 12 Aralık 932) aleyhinde bulunan kişileri cezalandırmakla işe başladı ve halifenin de muvafakatini sağlayarak birçok ünlü ailenin mallarına el koydu. Ancak çok geçmeden halife ile arası açıldı. Devlet yönetimini tamamen kendi eline almak isteyen İbn Mukle Mûnis el-Muzaffer, Hâcib Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak ile iş birliği yaparak Kāhir-Billâh'ı tahttan indirip yerine Müktefî-Billâh'ın oğlu Ebû Ahmed'i çıkarmak için planlar yapmaya başladı. Fakat durumu haber alan Kāhir-Billâh, ülke çapında büyük bir nüfuz kazanan Muhammed b. Yâkūt'un da desteğiyle karşı harekete geçti ve Ebû Ahmed b. Müktefî-Billâh tevkif edilirken Hâcib Yelbak ve oğlu öldürüldü. Saklanıp kurtulan İbn Mukle ise Sâciyye ile Huceriyye'ye mensup gulâmların yardımını sağlayarak Kāhir-Billâh'ı tahtından indirmeye muvaffak oldu (6 Cemâziyelevvel 322 / 24 Nisan 934). Daha sonra Muktedir-Billâh'ın oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed, Râzî-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (İbn Miskeveyh, I, 286). Yeni halife, Ali b. Îsâ'nın kabul etmemesi üzerine kardeşi Abdurrahman b. Îsâ'yı vezir tayin etti. Bunu duyan İbn Mukle, Sâciyye gulâmlarının reisine giderek 500.000 dinar karşılığında aracı olmasını sağladı ve 9 Cemâziyelevvel 322'de (27 Nisan 934) yeniden vezirlik makamına oturmayı başardı (İbn Hallikân, V, 114).

İbn Mukle önce Kāhir-Billâh'ın hapsettiği kişileri serbest bıraktı. Fakat daha işin başında hâcib ve kāidü'l-ceyş olan Muhammed b. Yâkūt'un katı otoritesi ve ciddi muhalefetiyle karşılaştı. Onun otoritesi altında yaşamak istemeyen İbn Mukle kurtulmak için fırsat kollamaya başladı. Nihayet Halife Râzî-Billâh'ın kumandanlara hil'at vermek amacıyla tertiplediği bir merasimde Muhammed b. Yâkūt'u, kardeşi Muzaffer b. Yâkūt ile birlikte yakalatıp sarayın zindanına attırdı (6 Cemâziyelevvel 323 / 13 Nisan 935); halife de Muhammed b. Yâkūt'un nüfuzundan rahatsız olduğu için buna rızâ gösterdi. Fakat Bağdat'ta karışıklıklar çıktı ve askerler İbn Mukle'nin evine saldırdılar. Bu sırada Ahvaz mültezimi Ebû Abdullah el-Berîdî devlete baş kaldırmak üzereydi. İbn Mukle onu isyandan vazgeçirmeyi başardı. Öte yandan Nâsırüddevle el-Hamdânî

Musul'da halifeye karşı tavır almıştı. İbn Mukle halifenin emriyle, daha önce bütün divan işlerini yürütmekle görevlendirdiği oğlu Ebü'l-Hüseyin'i Bağdat'ta vekil bırakıp Nâsırüddevle üzerine yürüdü. Nâsırüddevle el-

Hamdânî bunu haber alır almaz kaçtı. İbn Mukle onu Zevzân'a kadar takip ettiyse de yakalayamadı; Musul ve Diyârırebîa'ya bir vali tayin edip Bağdat'a döndü (15 Şevval 323 / 17 Eylül 935).

324'te (936) Bağdat'ta fiyatlar fahiş oranlarda artınca İbn Mukle tüccardan un alarak halka dağıttı. Bu sırada hapisten çıkarılan Muzaffer b. Yâkūt'un başkanlığındaki bir grup muhalif ondan intikam almak için çalışmaya başladı. Sâciyye ve Huceriyye gulâmlarının desteğiyle İbn Mukle yakalandı (16 Cemâziyelevvel 324 / 11 Nisan 936) ve durum halifeye bildirildi; halife de bu hareketi olumlu karşıladı. Vezirin ve oğlunun hapsedildiğini duyan halk evlerini yağmaladı. Bu sırada Emîrü'l-ümerâ İbn Râik bütün devlet işlerine el koymuş, halife devletin idaresini âdeta ona bırakmıştı; hutbede onun da adı okunuyordu (a.g.e., V, 114). İbn Mukle, İbn Râik'ın müsadere ettiği malları geri almak için çaba sarfettiyse de başarılı olamadı. Bunun üzerine halifeye haber gönderip İbn Râik'ı tutuklayıp ve kendisini vezirlik makamına getirirse 3 milyon dinar ödeyeceğine dair taahhütte bulundu. Fakat 29 Ramazan 326 (30 Temmuz 938) gecesi halifeyle bizzat görüşmek için saraya gittiğinde yakalanarak zindana atıldı. İbn Râik, halifeden onun kendi aleyhine yazılar yazdığı sağ elinin kesilmesini istedi ve kadıdan da fetva alınarak bu istek yerine getirildi. Ancak halife sonradan pişman olmuş ve doktoru Sâbit b. Sinân'a onu tedavi ettirmiştir (İbn Miskeveyh, I, 287-291, 322-329; İbn Hallikân, V, 115). İbn Mukle'nin üç halifeye vezirlik yaptığını, iki defa mushaf yazdığını ve pek çok hadis kaleme aldığını, buna karşılık hırsızlara revâ görülen bir cezaya çarptırıldığını ve hayatında en çok buna üzüldüğünü söylediği rivayet edilir (İbn Hallikân, V, 115). İbn Mukle, eli kesildikten sonra da halifeye hapisten üst üste mektuplar gönderip kendisini vezirliğe tayin etmesini istedi. Fakat Râzî-Billâh etrafındakilerin telkinleriyle dilini de kestirdi (İbnü'l-Cevzî, VI, 311; İbn Hallikân, V, 113-115). İbn Mukle, 10 Şevval 328'de (19 Temmuz 940) vefat etti. Cenazesi önce dârü'l-hilâfede toprağa verildiyse de daha sonra ailesinin isteği üzerine kendi evine, ardından da karısının isteğiyle onun Kasr-ı Ümmü Habîb'deki evine nakledildi (Sûlî, s. 142; İbnü'l-Cevzî, VI, 311).

İbn Mukle çeşitli ilim ve sanatlarda, özellikle belâgat, lugat, şiir ve edebiyatta devrinin önde gelen simalarından biriydi; bazı şiirleri çeşitli eserlerde yer alarak günümüze kadar intikal etmiştir (İbn Hallikân, V, 116-

117). Onun asıl şöhreti ise hat sanatı alanındadır. Kardeşi Ebû Abdullah Hasan ile birlikte kâğıt ebadına, kalem kalınlığına ve yazıldığı mevkie göre adlandırılan mevzun hatlarda bir tasfiye ve tasnif yaparak aklâm-ı sittenin teşekkülünde en önemli rolü oynamıştır. İbn Mukle'nin tevkī' ve rikā', Ebû Abdullah'ın ise neshî yazıda uzmanlaştıkları bilinmektedir. Harflerin geometrisi İbn Mukle ve kardeşi vasıtasıyla tesbit edilerek harf bünyeleri daire esasına göre belli nisbetlere ve kurallara bağlandı. Onların ortaya koyduğu usul ve kurallar İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) zuhuruna kadar bütün kâtip ve hattatlara örnek oldu. Üslûp sahibi üstatlar, İbn Mukle ve kardeşinin hat sanatına getirdikleri esaslardan hareketle kendi üslûplarını geliştirdiler. Yâkūt el-Hamevî, İbn Mukle'nin Seyfüddevle el-Hamdânî'ye elçi olarak gönderildiğini ve onun için birkaç cilt kitabı istinsah ettiğini (Muʿcemü'l-üdebâʾ, IX, 31-32), İbnü'n-Nedîm de iyi bir hattat olan babasının yazdığı bir mushafı gördüğünü (el-Fihrist, s. 12) söyler. Oğullarından Ebü'l-Hasan Ali de dönemin meşhur hattatları arasında yer alıyordu. Ancak bu aileden günümüze ulaşmış herhangi bir yazı örneği bulunmamaktadır. Müstakimzâde Tuhfe'de, İbn Mukle'den yazı meşkederek veya onun hattını örnek alarak meşhur olmuş hattatların isimlerini zikreder; bunların bazıları şunlardır: Ahmed b. Ebân b. Seyyid, Ahmed b. Ahmed, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Halef b. Süleyman, Abdullah b. Muhammed b. Esed b. Ali b. Saîd, Ali b. Heytem, Kudâme b. Ca'fer, Yahyâ b. Adî b. Hamîd. İbn Mukle ve İbnü'l-Bevvâb gibi hattatların yazı malzemeleri Fâtımîler döneminde Kahire'de kurulan Dârülhikme'de korunuyordu. Dırgām b. Âmir de İbn Mukle üslûbunda müveşşah örnekleri yazmıştır. İbn Mukle'ye nisbet edilen "Risâle fi'l-ḫaṭ ve'l-ḳalem" adlı bir çalışma Hilâl Nâcî tarafından İbn Muḳle ḫaṭṭâṭan ve edîben ve insânen adlı eserinin içinde yayımlanmıştır (Bağdat 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Muttaḳī-Lillâh (nşr. J. Heyworth Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 5, 7, 31, 62, 81, 84, 90, 105, 142, 143, 242; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 376, 379, 388, 389; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 99, 117, 130-133, 147, 154, 156;

Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1391-93/1971-73, I-VII; ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 12; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 184, 187, 193, 200, 203, 204, 243-247, 252, 258-259, 265, 268, 286-291, 293-294, 306, 309, 318-319, 321-329, 335-336, 387, 393; Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 210-212; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâ᾽ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 6, 22, 27, 42, 46, 64, 71-72, 105, 128, 141, 186, 192, 211; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 210, 228, 229, 240, 250, 258, 260, 261, 263, 268, 270, 274-275, 276-278, 303, 315; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 309-311; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâ᾽, IX, 28-34; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 99, 140, 142, 183-186, 188, 201, 203, 206, 218-219, 245-246, 250-257, 277-279, 282-283, 287-288, 300, 303-306, 312-316, 345-347, 365; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 270-273; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 113-118; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾽, XV, 224-231; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, II, 454, 456, 457-459, 460-468, 475; III, 11, 13, 23-29, 30-33, 37-39, 47-48, 94, 145, 151, 472; XI, 306; XIV, 124, 132, 195, 239; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IV, 144-145; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 197-201; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 220; Muhittin Serin, Hat San'atımız: Tarihçesi, Malzeme ve Âletler-Meşkler, İstanbul 1982, s. 43-44; Muammer Ülker, Başlangıçtan Günümüze Türk Sanatı, Ankara 1987, s. 17; Ali Alparslan, "İbn Mukle'nin İslâm Yazısına Hizmeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 11-13; Hilâl Nâcî, İbn Muḳle: ḫaṭṭâṭan ve edîben ve insânen, Bağdad 1989; H. A. Harley, "Ibn Muqla", BSOAS, III (1923-25), s. 213-229; Nâfi' Tevfîk el-Abbûd, "el-Vezîr Ebû ʿAlî Muḥammed b. ʿAlî b. Muḳle", el-Mevrid, XI/1, Bağdad 1982, s. 61-72; Abdüllatîf Hâşim, "el-Vezîrü'l-ḫaṭṭâṭ İbn Muḳle", el-ʿArabî, sy. 298, Küveyt 1983, s. 92-103; Yasser Tabbaa, "The Transformation of Arabic Writing Part I, Qur'anic Calligraphy", Ars Orientalis, XXI, Washington 1991, s. 121-130; K. V. Zetterstéen, "İbn Mukle", İA, V/2, s. 775-776; a.mlf., "İbnülcerrâh", a.e., V/2, s. 847-848; a.mlf., "İbnülfurât", a.e., V/2, s. 854-855; D. Sourdel, "Ibn Muḳla", EI² (İng.), III, 886-887; Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", DİA, II, 276-277; Hakkı Dursun Yıldız, "Beckem", a.e., V, 298; Ali Refîî, "İbn Muḳle", DMBİ, IV, 683-685.

Abdülkerim Özaydın

İBN MÛSÂ el-MERRÂKÜŞÎ

(bk. MERRÂKÜŞÎ, İbn Mûsâ).

İBN MU‘TÎ

(ابن معطي)

Ebü’l-Hüseyn (Ebû Zekeriyyâ) Zeynüddîn Yahyâ b. Abdilmu‘tî b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî (ö. 628/1231)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

564 (1168-69) yılında Cezayir’de doğdu. Cezayir’in liman şehri Bicâye (Bougie) bölgesinde yaşayan Zevâve kabilesine mensup olduğu için Zevâvî nisbesiyle de anılır. Cezayir’de Ebû Mûsâ Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî’den nahiv ve fıkıh dersleri aldıktan sonra Doğu’ya gitti. Uzun süre ikamet ettiği Dımaşk’ta dil, kıraat ve hadis âlimi Ebü’l-Yümn el-Kindî ile muhaddis Ebû Muhammed İbn Asâkir’in derslerine devam etti. Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ı gibi birçok temel eseri ezberleyen İbn Mu‘tî daha sonra Âdiliyye Medresesi’nde nahiv dersleri vermeye başladı. Bu sırada tanıştığı Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Muazzam Şerefeddin Îsâ (1218-1227) tarafından camilerin yönetimiyle ilgili resmî bir göreve tayin edildi. el-Melikü’l-Kâmil Nâsırüddin (1218-1238), Dımaşk’ı ziyareti sırasında tanıyarak ilmî seviyesini beğendiği İbn Mu‘tî’yi Mısır’a götürüp Fustat’taki Amr b. Âs Camii’nde nahiv ve edebiyat dersleri okutmakla görevlendirdi. 30 Zilkade 628 (29 Eylül 1231) tarihinde Kahire’de vefat eden İbn Mu‘tî, İmam Şâfiî Türbesi’nin yanına defnedildi. Tabip İbrâhim İbnü’s-Süveydî ile Radıyyüddin el-Kusantînî onun öğrencilerindendir.

İbn Mu‘tî, Arap nahvine dair elfiyyesi başta olmak üzere birçok manzum eser telif etmesinin yanı sıra ezberin önemli bir öğretim yöntemi olarak benimsendiği o devirde ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla birçok eseri nazma çekmiştir. Arap gramerine dair kaleme aldığı eserlerinde genellikle Basra dil mektebinin terimlerini kullanmış ve onların görüşlerine yer vermiş olmakla birlikte Kûfe ve Bağdat mektepleriyle hocası Cezûlî’nin görüşlerinden de faydalanmıştır. Didaktik manzumelerinin dışında sanat amaçlı şiirler de yazan İbn Mu‘tî’nin bu tür şiirlerinden bazı parçalar Yâkūt’un Muʿcemü’l-üdebâʾ adlı eseriyle (XX, 35-36) İbnü’l-Verdî’nin

Tetimmetü’l-Muḫtaṣar’ı (II, 232) gibi bazı kitaplarda yer almıştır. Endülüs ve Mağrib’den Doğu’ya göç eden birçok âlim gibi İbn Mu‘tî de içinde yaşadığı ortama ve şartlara göre mezhep değiştirerek Mağrib’de Mâlikî, Suriye’de Şâfiî ve Kahire’de Hanefî mezhebine intisap etmiştir.

Eserleri. İbn Mu‘tî Arap grameriyle edebiyat, belâgat, şiir, aruz, lugat ve kıraate dair telif ve şerh tarzında birçok eser kaleme almışsa da bunlardan birkaçı günümüze ulaşmıştır. 1. ed-Dürretü’l-elfiyye fî ʿilmi’l-ʿArabiyye (el-Urcûzetü’l-Elfiyye). Arap gramerini yaklaşık 1000 beyitlik bir manzumede anlatmayı amaçladığı için el-Elfiyye adını alan eser Elfiyyetü İbn Muʿṭî olarak meşhur olup bu konuda aynı adla kaleme alınan eserlerin ilkidir. On beş beyitlik mukaddime ve dört beyitlik hâtimesiyle birlikte tamamı 1021 beyitten oluşan recez bahrindeki manzume otuz iki bölümden meydana gelir. Akıcı bir üslûbu olmakla birlikte anlaşılması güç yerleri de bulunan eserin çok sayıda şerhi yapılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 155-157; Abdülkerîm Muhammed el-Es‘ad, s. 188-196). XIX. yüzyılın sonundan itibaren Batı’da da tanınmaya başlayan eseri Karl Wilhelm Zettersteen Almanca bir mukaddime ve açıklamalarla birlikte neşretmiştir (Leipzig 1900). Eser ayrıca Hasan el-Cebbûrî’nin tahkik (Kahire 1410/1990) ve Ali Mûsâ eş-Şûmelî’nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Riyad 1406/1985). Cemâleddin İbn Mâlik et-Tâî el-Elfiyye’sini bu eserden esinlenerek nazmettiğini kaydeder. İbn Mu‘tî ile İbn Mâlik’in elfiyyelerinin karşılaştırılmasına dair müstakil çalışmalar yapılmıştır (Hasan el-Cebbûrî, el-Elfiyye beyne İbn Muʿṭî ve İbn Mâlik, Kahire 1412/1991; Abdülkerîm Muhammed el-Es‘ad, “Beyne elfiyyeti İbn Muʿṭî ve Elfiyyeti İbn Mâlik”, ed-Dâre, IX/2 [Riyad 1404/1983], s. 96-97; a.mlf., “Beyne Elfiyyeti İbn Muʿṭî ve Elfiyyeti İbn Mâlik”, Maḳālât münteḫabe, Riyad 1415/1994, s. 180-254). 2. el-Fuṣûlü’l-ḫamsûn. Arap gramerine dair her biri on fasıl ihtiva eden beş bölümden meydana gelen eserin ilk iki bölümünü E. Sjögren (Leipzig 1899), tamamını ise Muhammed et-Tanâhî neşretmiştir (Kahire 1398/1977). 3. el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-bedîʿ (el-Bedîʿ fî ṣınâʿati’ş-şiʿr). 297 beyitlik didaktik bir manzume olan eserde kırk yedi bedîî sanat örnekleriyle açıklanmıştır (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, İskenderiye 1417/1996).

İbn Mu‘tî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥavâşî ʿalâ Uṣûli İbni’s-Serrâc, Dîvânü ḫuṭab, Dîvânü Şiʿr, Naẓmü Ṣıḥâḥi’lCevherî (tamamlanmamıştır), Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi, Şerḥu baʿżi’l-Cezûliyye,

Şerḥu’l-Cümel fi’n-naḥv, el-ʿUḳūd ve’l-ḳavânîn, Ḳaṣîde fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ, Ḳaṣîde fi’l-ʿarûż, Naẓmü’l-Cemhere, el-Müs̱elles̱ fi’l-luġa.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Muʻtî, el-Fuṣûlü’l-ḫamsûn (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1977, neşredenin girişi, s. 11-139; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 35-36; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, IV, 44-45; Münzirî, et-Tekmile, III, 292-293; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 197; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 48; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, III, 151; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 324; İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtaṣar (nşr. Ahmed Rifʻat Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 232; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 344; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 196; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 155-157; II, 1269-1270; Serkîs, Muʿcem, I, 245-246; Brockelmann, GAL, I, 366-367; Suppl., I, 530-531; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, V, 663-667; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 167-168; Abdülkerîm M. el-Esʻad, Maḳālât münteḫabe, Riyad 1415/1994, s. 180-254; Moh. b. Cheneb, “İbn Mu’tî”, İA, V/2, s. 776-777; G. Troupeau, “Ibn Muʿṭī”, EI² (İng.), III, 893; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, “İbn Muʿṭī”, DMBİ, IV, 644-645.

Nevzat H. Yanı

İBN MÜCÂHİD

(ابن مجاهد)

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936)

Kıraat âlimi.

Rebîülâhir 245'te (Temmuz 859) Bağdat'ta Sûkulataş mahallesinde doğdu, bu mahalleye nisbetle Ataşî diye de anılır. Ha-yatını Bağdat'ta geçirdiği anlaşılan İbn Mücâhid, Ebü'z-Za'râ Abdurrahman b. Abdûs'tan Kur'an ve kıraat dersleri aldı ve bu zattan arz yoluyla Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraati için yaklaşık yirmi; Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî kıraatleri için de birkaç hatim indirdi (Kitâbü's-Sebʿa, s. 88, 98, 99; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 468). Ayrıca kıraat ilmini Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin talebesi Ebû Eyyûb el-Hayyât'tan tahsil etmiş olan Abdullah b. Kesîr el-Müeddib ve Halef b. Hişâm'ın râvisi İdrîs b. Abdülkerîm'den bu alanda istifade etti. 279 (893) yılında hac maksadıyla gittiği Mekke'de birkaç gün Kunbül'ün evinde kalarak ondan Ebû Ma'bed İbn Kesîr'in kıraatini öğrendi (Kitâbü's-Sebʿa, s. 92; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 533-535). İbn Mücâhid'in hadis hocaları arasında Sa'dân b. Nasr, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Muhammed b. Abdullah b. Mübârek ve Abbas b. Muhammed ed-Dûrî gibi isimler yer alır. Kendisinden kıraat konusunda pek çok talebe istifade etmiş olup Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ebû Hâşim, Sâlih b. İdrîs, Ebü'l-Ferec eş-Şenebûzî, Abdullah b. Hüseyin es-Sâmerrî, Dükkî, Ali b. Hüseyin el-Gadâirî bunlardan bazılarıdır. İbnü'l-Ahrem ed-Dımaşkī, Bağdat'a gittiğinde İbn Mücâhid'in kıraat halkasının 300 kadar talebeden oluştuğunu gördüğünü zikretmiştir. Ömer b. Şâhin, Dârekutnî, Ebû Müslim Ahmed b. Muhammed el-Kâtib gibi şahsiyetler ise ondan hadis rivayet ettiler. Dindarlığı ve güzel ahlâkı ile tanınan İbn Mücâhid 20 Şâban 324'te (13 Temmuz 936) vefat etti ve evinin bahçesine defnedildi. İbnü'n-Nedîm ölüm tarihini şâban ayının son gecesi olarak zikretmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî ile Zehebî'nin sika diye söz ettiği ve Sa'leb Ahmed b.

Yahyâ en-Nahvî'nin kendi zamanında Allah'ın kita-bını İbn Mücâhid'den daha iyi bilen bir kimsenin kalmadığını söyleyerek övdüğü İbn Mücâhid'in kıraat ilmine yaptığı en önemli katkı, meşhur ve mütevâtir kabul edilen kıraatleri konunun otoritelerini ikna edecek kurrâ seçimiyle (Nâfi' b. Abdurrahman, Ebû Amr b. Alâ, Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Kesîr, Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî) Kitâbü's-Sebʿa fi'l-ḳırâʾât adlı eserinde bir araya getirmiş olmasıdır. İbn Mücâhid'den önce, içlerinde bu yedi kurrânın da yer aldığı daha çok sayıda imamın kıraati Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve İbn Cerîr etTaberî gibi müellifler tarafından bir araya getirilmişse de (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 33-34) bunlardan hiçbiri onun eseri kadar kabul görmemiş, gelecek nesillerde yayılma şansı bulamamıştır. Bu eseriyle İbn Mücâhid meşhur yedi kıraati ilk defa bir araya getirmiş, "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu" meâlindeki hadiste "yedi harf"le yedi kıraat kavramı arasında karışıklığa yol açtığı ileri sürülerek bazı âlimler tarafından eleştirilmiş olsa bile (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 36, 39), "yediyi yedi yapan müellif" olarak literatürde yerini almıştır. İbn Mücâhid eserine aldığı yedi kurrâdan bazıları sebebiyle de tenkit edilmiş ve meselâ İbn Âmir'in yerine A'meş'i (Ebû Şâme, s. 162), Hamza b. Habîb yerine Ya'kūb el-Hadramî'yi (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 39) tercih etmesinin daha doğru olacağı ileri sürülmüştür. Ancak eserin şöhreti günümüze kadar ulaşmış, sahih ve mütevâtir kabul edilen yedi kıraatin ilk kaynağı olma vasfını korumuştur. Eserin üne kavuşmasında, hadiste geçen "yedi" sayısı ile İbn Mücâhid'in bu seçimindeki sayının aynı olmasının da tesiri bulunduğunu düşünmek mümkündür (bk. el-AHRUFÜ's-SEB'A). İbn Mücâhid'in kitabına aldığı kurrâ sayısını belirlerken muteber kıraatlerin bunlardan ibaret olduğuna inandığı ve hadiste geçen "yedi harf"le yedi kıraat arasında aynîlik iddiasında bulunduğu şeklindeki anlayış doğru olmadığı gibi Watt'ın, "İbn Mücâhid, bir hadise dayanarak her biri aynı derecede muteber yedi kıraatin bulunduğu görüşünü ortaya attı" (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 328) sözünün de bir mesnedi yoktur.

İbn Mücâhid ayrıca şâz sayılan kıraatleri okuyanlarla mücadele ederek onları bu tutumlarından vazgeçirmeye çalışmış, konuyu siyasî otoritenin müdahalesini sağlayacak noktaya kadar taşıyarak İbn Şenebûz ve İbn Miksem el-Attâr gibi Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve diğer bazı sahâbîlerden rivayet edilen şâz kıraatleri icra eden kurrânın engellenmesini

sağlamıştır (Ebû Şâme, s. 186 vd.; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 549 vd., 589 vd.).

Eserleri. 1. Kitâbü's-Sebʿa*. Kitâbü's-Sebʿa fi'l-ḳırâʾât adıyla ve Şevkī Dayf'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1972, 1980). 2. İḫtilâfü ḳurrâʾi'l-emṣâr. Bir nüshasının Dublin'de (Chester Beatty Library, nr. 4930) bulunduğu belirtilmektedir (Sezgin, I, 14). Ahmed Pâketçî, bu eserin bir önceki kitabın bir bölümü olduğunu söylemişse de bu görüşün hemen ardından zikrettiği kaynakta buna dair bir açıklık bulunmamakta, adı geçen kütüphane katalogunda ise eserin başka bir nüshasının mevcut olmadığı kaydedilmektedir (Arberry, VI, 146). 3. Kitâbü'ş-Şevâẕ fi'l-ḳırâʾât. İbn Cinnî, el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥi ʿanhâ adlı eserinde (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf - Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire 1386/1966) bu kitaptan alıntılar yapmıştır.

İbn Mücahid'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ḳırâʾâtü'l-kebîr, el-Ḳırâʾâtü'ṣ-ṣaġīr, Kitâbü'l-Yâʾât, Kitâbü'l-Hâʾât, Ḳırâʾatü Ebî ʿAmr, Ḳırâʾatü İbn Keṣîr, Ḳırâʾatü ʿÂṣım, Ḳırâʾatü Nâfiʿ, Ḳırâʾatü Ḥamza, Ḳırâʾatü'l-Kisâʾî, Ḳırâʾatü İbn ʿÂmir, Ḳırâʾatü'n-nebî, İnfirâdü'l-ḳurrâʾi's-sebʿa, Ḳırâʾatü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, İḫtilâfü'l-ḳırâʾât ve taṣrîfü vücûhihâ (İbnü'n-Nedîm, s. 154; İbn Hayr, s. 23-24).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mücâhid, Kîtabü's-sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 16-33, 88, 92, 98, 99; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 153-154; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 144-148; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 29, 31-33; İbn Hayr, Fehrese, s. 23-24; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 65-73; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, s. 162, 187-192; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 468; II, 533-538, 549 vd., 589 vd.; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 272-274; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 185; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 139-143, 206-207; II, 54-56; a.mlf., en-Neşr, I, 33-35, 36, 39; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1320; Îżâḥu'l-

meknûn, II, 350-351; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 59; Sezgin, GAS, I, 14; Brockelmann, GAL Suppl., I, 328-329; A. J. Arberry, Arabic Manuscripts, Dublin 1963, VI, 146; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 327-328; J. Robson, "İbn Mudjahid", EI^2 (İng.), III, 880; Ahmed Pâketçî, "İbn Mücâhid", DMBİ, IV, 582-584.

Tayyar Altıkulaç

İBN MÜFERRİC

(ابن مفرّج)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 380/990)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

315 (927) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Babasının büyük dedesi Müferric, Abdurrahman b. Hakem veya Abdurrahman b. Muâviye'nin mevlâsı idi (Kādî İyâz, II, 435). İbn Müferric Kurtuba'da Kāsım b. Asbağ, Muhammed b. Abdullah b. Ebû Düleym, Muhammed b. Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, Ahmed b. Ubâde er-Ruaynî ve akranlarından hadis dinledi. 337'de (949) çıktığı hac ve ilim yolculuğu sırasında Hicaz, Yemen, Şam ve Mısır'a uğradı; aralarında Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Hayseme b. Süleyman, Ebü'l-Hasan İbn Nâfi' el-Huzâî, Ebü'l-Abbas es-Sükkerî, Ebû Muhammed İbnü'l-Verd, İbnü's-Seken, Ebû Ali Hasan b. Mervân el-Bezzâz, Ebû Ya'kūb İbn Hamdân ve Ebü'l-Meymûn Abdurrahman b. Râşid'in de bulunduğu birçok âlimden hadis öğrendi. Endülüs'te ve ziyaret ettiği bölgelerde pek çok kimse kendisinden hadis rivayet etti. Bunlar arasında hocası Ebû Saîd İbn Yûnus, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faradî, İbrâhim b. Şâkir, Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman b. Mervân el-Kanaziî ve Ebû Ömer et-Talemenkî gibi âlimler yer almaktadır. 345 (956) yılında Endülüs'e dönen ve II. Hakem'in yanında saygın bir yeri bulunan İbn Müferric İsticce (Ecija) ve Reyye (Rayyo, Raiyo) şehirlerinde kadılık görevinde bulundu. 11 Receb 380 (4 Ekim 990) tarihinde vefat etti.

Hadis ilminde ve özellikle hadis ricâli konusunda derin bilgi sahibi olan İbn Müferric'in fıkhü'l-hadîse ve Hasan-ı Basrî ile Zührî'nin görüşlerini derlediği kitapları başta olmak üzere tâbiîn fıkhına dair eserler telif ettiği, Kāsım b. Asbağ'ın rivayetlerini müsned şeklinde topladığı, ayrıca şiirinin bulunduğu kaydedilmektedir. Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik'te Endülüs ulemâsıyla ilgili olarak kendisinden birçok nakilde bulunmuştur (III, 575).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, s. 367-368; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1953, s. 38; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 200, 206; II, 435, 547, 727, 749, 787; III, 575; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 49-50; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 390-391; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1007-1009; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 409; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 314; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 400; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 218-219; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, III, 97.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN MÜFERRİĞ

(ابن مفرّغ)

Ebû Osmân Yezîd b. Ziyâd b. Rebîa el-Himyerî (ö. 69/688)

Hiciv şairi.

Basra’da doğdu ve orada büyüdü. Aslen Yemenli Yahsub kabilesine mensuptur. Farsça şiirler de yazması, soyunun İslâm’dan önce Yemen’e göç etmiş olan İranlılar’la ilgisi olabileceğini düşündürmektedir (Şevkī Dayf, II, 235). Bu sebeple muhadram şairlerden olması da muhtemeldir (Cezzâr, III, 1584). Dedesi veya babası, tutuştuğu bahiste bir tulum sütü bir defada içip bitirdiği için “Müferriğ” (boşaltan, bitiren) lakabı ile anılmıştır. Nesebi Yezîd b. Ziyâd b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyerî (İbn Hallikân, VI, 342) ve Yezîd b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyerî olmak üzere iki şekilde geçer (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 254). Meşhur şair Seyyid el-Himyerî onun torunudur.

İbn Müferriğ’in, Sicistan Valisi İbn Ebû Bekre (671-673) ve Horasan Valisi Saîd b. Osman b. Affân’la dostluk kurduğu döneme kadarki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Ebû Bekre tarafından Sicistan’a davet edilen İbn Müferriğ onun için bazı kasideler yazmıştır. Saîd b. Osman Horasan valisi olunca ondan kendisiyle beraber gelmesini istemiş, ancak İbn Müferriğ, İbn Ebû Bekre’den sonra Sicistan’a vali tayin edilen Abbâd b. Ziyâd b. Ebîh ile kalmayı tercih etmişti. İbn Hallikân (VI, 344), Saîd b. Osman’ın İbn Müferriğ’i Abbâd b. Ziyâd konusunda uyardığını ve istediği zaman Horasan’a gelebileceğini söylediğini kaydeder.

İbn Müferriğ, Abbâd b. Ziyâd ile beraber Sicistan’a gitmiş, bir süre onunla birlikte kalmış, bu sırada kendisinden pek hoşlanmayan Abbâd’ın kardeşi Ubeydullah ile aralarında bir sürtüşme meydana gelmiştir. Bu olay, daha sonraki yıllarda şairin Ubeydullah’ı ağır bir dille hicvetmesine sebep olmuştur. İbn Müferriğ, Abbâd’dan Saîd b. Osman’ın yanına gitmek için izin istemiş, Abbâd’ın izin vermemesi üzerine hicivlerinin dozunu arttırınca

Abbâd onu hapsetmiş, köle, câriye, at ve silâhı ile eşyalarını sattırıp parasını alacaklılarına dağıttırmıştır. İbn Müferriğ, çok sevdiği köle ve câriyesinin satılmasından dolayı duyduğu üzüntüyü bir şiirinde dile getirmiştir (Dîvân, s. 95-97).

Hapiste iken Abbâd'ı hicvetmenin kendisine yarar sağlamayacağını anlayan İbn Müferriğ onun hakkında iyi şeyler söylemeye başlayınca serbest bırakıldı. Önce Basra'ya, daha sonra Dımaşk'a giden şair, burada da Abbâd'ı ve babası Ziyâd b. Ebîh'i hicvetmeye devam etti (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 186). Ubeydullah b. Ziyâd, İbn Müferriğ'in kendisi ve ailesi hakkındaki hicivleri Basra'da halkın diline düşünce onu hapsetti. Akrabası Münzir b. Cârûd'un aracılığına rağmen onu öldürmek için Muâviye'den izin istedi ve hicivlerinin Muâviye'ye kadar uzandığını, Muâviye'ye zina isnat edip oğlu Yezîd'e de küfrettiğini (Dîvân, s. 230-232) bildirdi. Ancak İbn Müferriğ'in kabilesi Yezîd taraftarı olduğundan başka bir yolla cezalandırılması istendi. Ubeydullah da onu bir müshil içirdikten sonra eşeğe bindirip Basra sokaklarında dolaştırdı. Şair bu durumda bile onu eleştirmeye devam etti. Söylediği Farsça bir beyitte (Câhiz, I, 143) Ziyâd'ın annesi Sümeyye'ye dil uzatmaktan geri kalmadı. Ubeydullah'a, "Senin bana yaptığını su temizler, fakat benim senin hakkındaki sözlerim çürük kemiklerine kadar işleyecektir" deyince Ubeydullah onu tekrar hapse attırdı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 264; İbn Hallikân, V, 392). Şair, Ubeydullah'ın kendisine yaptığı kötü muameleleri bir şiirinde dile getirmiştir (Dîvân, s. 53-59). İbn Müferriğ hapiste de Ziyâd ailesini hicvetmeye devam edince Ubeydullah onu Sicistan'da bulunan kardeşi Abbâd'a gönderdi. Abbâd da evlerin ve dükkânların duvarlarına yazdığı hicivleri tırnaklarıyla ka-zıtıp sildirdikten sonra onu hapsetti.

İbn Müferriğ'in bir cuma günü Dımaşk'ta mescidin merdivenlerinde bir adamına okuttuğu şiir Yemenliler'in dikkatini çekti. Onlar da Muâviye'ye giderek serbest bırakılmasını sağladılar. Onun, Kureyşliler ve Yemenliler'in Yezîd b. Muâviye nezdindeki girişimleri sonucu hapisten kurtulduğu da rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 274-278). İbn Müferriğ hapisten çıkınca Muâviye'den, hakkındaki bazı hicivlerin Abdurrahman b. Hakem tarafından söylenip kendisine nisbet edildiğini belirterek özür diledi. Affedildikten sonra Musul'a yerleşti. Ardından Ahvaz'a gitti. Daha sonra Basra'ya gelerek Ubeydullah'dan özür dileyince Ubeydullah kendisini

affetti. İbn Müferriğ bir süre Basra’da kalıp Kirman’a gitti. Ubeydullah, Abdullah b. Zübeyr’e yenilip Basra’dan kaçtıktan sonra tekrar Basra’ya döndü ve Ziyâd ailesini yeniden hicvetmeye başladı (a.g.e., XVIII, 280, 282). Şair, Ubeydullah’ın Muhtâr es-Sekafî’nin adamları tarafından öldürülüşünden sonra bile onu hicvetmiştir. İbn Müferriğ hayatının son iki yılını Basra’da geçirdi ve burada öldü.

Asmaî, İbn Müferriğ’i Basra’nın Arap olmayan (müvelled) şairlerinden biri olarak tanımlar. İbn Müferriğ’in şiirleri çoğunlukla hiciv olmak üzere gazel, medih ve hamâse türlerinden oluşur. Gazellerinin çoğu, kazandığı bütün malları kendisine verecek kadar âşık olduğu Ahvazlı Enahîd hakkındadır. Ancak onun şöhreti Ziyâd ailesi hakkındaki hicivlerine dayanır. Ubeydullah b. Ziyâd, onun iki beytine işaret ederek kendisinin bundan daha kötü hicvedilmediğini söylemiştir (a.g.e., XVIII, 285). Muâviye’yi hicvettiği şiirinde Hassân b. Sâbit’in Muâviye’nin babası Ebû Süfyân hakkındaki hicvinden iktibas yapmaktadır (İbn Hallikân, VI, 350-351). Hz. Hüseyin, Muâviye ölüp yerine oğlu Yezîd’i halef bıraktığı zaman İbn Müferriğ’in Ubeydullah’ı hicveden bir şiirinin iki beytiyle (İbn Kuteybe, I, 362-363) bu olaya temas etmiştir. Yemen Himyer hükümdarlarından Tübba‘ b. Hassân’ın sîreti ve şiirlerinin İbn Müferriğ tarafından uydurulduğu Asmaî’den nakledilir (Yâkūt, XX, 43; Sezgin, II, 325). İbn Müferriğ’in, “Köle sopa ile dövülür, hür kimseye ise kınama yeter” (Cuma-hî, II, 679) anlamındaki beyti meşhurdur.

İbn Müferriğ’in şiirlerinin ne zaman ve nasıl rivayet edildiği bilinmemektedir. Fuat Sezgin’in verdiği bilgiye göre divanı kaybolmuştur (GAS, II, 325-326). Onun şiirlerinin bir kısmı Charles Pellat tarafından “Le poète Ibn Müferriğ et son oeuvre” adıyla yayımlanmıştır (bk. bibl.). Dâvûd Sellûm’un Şiʿru Yezîd b. Müferriġ el-Ḥimyerî (Bağdad 1968) adlı eserinde de bazı şiirleri yer almaktadır. Abdülkuddûs Ebû Sâlih, İbn Müferriğ’in çeşitli kaynaklardaki şiirlerini bir araya getirerek Dîvânü Yezîd b. Müferriġ el-Ḥimyerî adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1395/1975, 1402/1982). Bazı Farsça şiirleri ise Charles Rempis ve G. Lazard tarafından incelenmiştir (Sezgin, II, 326).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Müferriğ, Dîvân (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 7-48; Asmaî, Fuḥûletü'ş-şuʿarâʾ (nşr. C. Torrey), Beyrut 1389/1970, s. 17; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 679, 686-693; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 143; III, 37; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 360-364; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 317-321; VII, 192; Zeccâcî, Emâlî (nşr. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1382, s. 41-43; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVIII, 186, 254-298; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 43-46; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 392; VI, 342-367; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXVII, 340-351; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 522-523; Brockelmann, GAL, I, 57; Suppl., I, 92; Ch. Pellat, "Le Poète Ibn Müferriğ et son oeuvre", Mélanges Loui Massignon, Damas 1957, III, 195-205; a.mlf., "Ibn Müferri<u>gh</u>", EI² (İng.), III, 881-882; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 243-244; Sezgin, GAS, II, 324-326; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 235-237; Ömer Ferrûh, Târîḫu'l-edeb, I, 427-430; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, s. 418-421; Âzertâş Âzernûş, "İbn Müferriġ", DMBİ, IV, 648-654.

Kenan Demirayak

İBN MÜFLİH, Burhâneddin

(برهان الدين ابن مفلح)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkī (ö. 884/1479)

Hanbelî fakihi ve biyografi yazarı.

15 Cemâziyelevvel 816'da (13 Ağustos 1413) Dımaşk'ın Sâlihiye mahallesinde dünyaya geldi. Sehâvî doğum yılını 815, İbn Tolun ise 810 (1407) olarak kaydetmektedir. İlim ehli bir aileye mensuptur. Aile fertleri genelde ataları Şemseddin İbn Müflih'e (ö. 763/1362) nisbetle anılır. Aslen Filistin'de Nablus'a bağlı Vâdişşaîr'in köylerinden Râmînli olan aile muhtemelen VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından önce Beytülmakdis'e (Kudüs), daha sonra da Dımaşk'a göç etmiştir. Burhâneddin İbn Müflih, ilk öğrenimini babası ve dedesinden yaptıktan sonra hıfzını tamamladı ve Efrem Camii'nde imamlık görevine getirildi. Fıkıh ve usulüne, hadis usulü ve Arap gramerine dair bazı temel metinleri ezberledi. Hocaları arasında İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, Kādi'l-ekālîm diye tanınan İzzeddin Abdülazîz b. Ali el-Makdisî el-Bağdâdî, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Hacer el-Askalânî, Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî el-Bağdâdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ömer es-Safedî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Dâvûd el-Kādirî, İbn Zeyd el-Âtikî el-Mevsılî ve Kutbüddin İbnü'l-Haydırî sayılabilir.

Üstün yeteneği ve kuvvetli hâfızası sayesinde başta fıkıh ve usulü olmak üzere lugat, nahiv, tefsir, hadis, ferâiz ve ma'rifetü'r-ricâl dallarında derin bilgi sahibi olan İbn Müflih Dımaşk'ta Eşrefiyye Dârülhadisi, Mismâriyye, Hanbeliyye, Cevziyye ve Ebû Ömer medreseleriyle Câmiu'l-Muzafferî'de ders verdi. Meşhur talebeleri arasında Takıyyyüddin el-Cerrâî, Şemseddin ed-Dürûsî, İbnü'l-Müneccâ et-Tenûhî, İbnü'l-Mibred, Bedreddin Hasan b. Ali el-Mâtânî, Nuaymî ve kendi oğulları Necmeddin Ömer ile Ali zikredilebilir.

845’te (1441) hocası Kadı İzzeddin Abdülazîz b. Ali el-Makdisî’nin nâibi oldu. 851 Recebinde (Eylül 1447) Dımaşk kadılığına getirildiyse de bir yıl sonra azledildi. Bu arada Mısır’da bulunan babasının yanına gitti. 29 Rebîülâhir 853’te (21 Haziran 1449) tekrar Dımaşk kadılığına döndü ve 857 Cemâziyelevveline (Mayıs 1453) kadar bu görevde kaldı. Daha sonra kendisiyle amcasının oğlu ve Halep Kadısı Alâeddin İbn Müflih arasında birkaç defa el değiştiren Dımaşk kadılığına 863’te (1459) tayin edilen Alâeddin’in azledilmesinin ardından son olarak yine Burhâneddin getirildi ve vefatına kadar bu görevini sürdürdü. 4 Şâban 884’te (21 Ekim 1479) vefat etti ve Kāsiyûn’da babasının mezarının yanına defnedildi. Dımaşk’ta mezhep taassubunun yol açtığı karışıklıkların sona ermesinde büyük rolü bulunan İbn Müflih, başta hocası Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe olmak üzere tabakat âlimleri tarafından takdirkâr sözlerle anılmıştır.

Eserleri. 1. el-Mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ. Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin eserinin önemli şerhlerinden biri olup Hanbelî fıkhına dair bir ansiklopedi niteliğindedir (bk. el-MUKNİ‘). Eser, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (I-X, Beyrut 1399-1402/1979-1982) ve Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (I-VIII, Beyrut 1418/1997) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Maḳṣadü’l-erşed fî ẕikri aṣḥâbi(‘l-İmâm) Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, I-III, Riyad 1410/1990). Hanbelî âlimlerinin biyografisine dairdir. Mükerrerleriyle birlikte 1315 biyografinin yer aldığı eserde sayıları onu bulmayan kadın âlimler ilgili harflerin künyesiyle meşhur olan âlimler ise kitabın

sonunda ayrı bir bölümde tanıtılmıştır. Eser, isim zincirindeki ilk iki isme göre alfabetik olarak düzenlenmekle birlikte bazan bu tertibe uyulmamış, ayrıca kitabın başında biyografisi verilen Ahmed b. Hanbel’den sonra Ahmed adlı diğer âlimler zikredilmiştir. İbn Ebû Ya‘lâ ve İbn Receb’in tabakatlarının telhis ve tekmilesi mahiyetindeki el-Maḳṣadü’l-erşed’in başlıca kaynakları arasında Alemüddin el-Birzâlî, Zehebî, İbn Hacer, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe ve İbn Habîb el-Halebî gibi âlimlerin çeşitli kitapları yer almaktadır. Eseri Uleymî el-Menhecü’l-aḥmed, Nuaymî ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris, İbn Tolun ed-Dımaşkī el-Ḳalâʾidü’l-cevheriyye, İbnü’l-İmâd Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb, İbn Humeyd es-Süḥubü’l-vâbile’de kaynak olarak kullanmışlardır. 3. el-İstiʿâẕe billâh mine’ş-şeyṭâni’r-racîm ve beyânü vesvesetihî ve ḫudaʿihî ve keşfi umûrihî (Kahire 1311). Eser

Meṣâʾibü'l-insân min mekâyidi'ş-şeyṭân adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Abdullah es-Sıddîk, Kahire 1955; Kahire, ts. [Mektebetü'l-Hancî]; Beyrut 1404/1984; Kahire 1990). Müellifin kaynaklarda ayrıca Mirḳātü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı bir eseri zikredilmektedir. Bazı kaynaklarda İbn Müflih'e nisbet edilen el-Âdâbü'ş-şerʿiyye li-mesâʾili'r-raʿiyye (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21; Îżâḥu'l-meknûn, I, 3) ve Kitâbü'l-Fürûʿ adlı eserler büyük dedesi Şemseddin İbn Müflih'e aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 166-167; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-53; a.mlf., el-Mübdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1399/1979, neşredenin girişi, I, 6-7; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 152-153; Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hımsî el-Ensârî, Ḥavâdis̱ü'z-zamân ve vefeyâtü'ş-şüyûḫ ve'l-aḳrân, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1438, vr. 73b, 76b; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 59-61; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, s. 161-163; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1097; İbnü'l-İmâd, Şes̱erât, VII, 338-339; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ da-râʾihi'l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, s. 60-63; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21; Serkîs, Muʿcem, II, 1774-1775; Îżâḥu'l-meknûn, I, 3; II, 548-549; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, s. 373-374; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 258; Abdülkādir Bedrân, Münâdemetü'l-aṭlâl ve müsâmeretü'l-ḫayâl, Dımaşk 1406/1986, s. 232-233; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Müfliḥ", DMBİ, IV, 655.

Kasım Kırbıyık

İBN MÜFLİH, Şemseddin

(شمس الدين ابن مفلح)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

Hanbelî fıkhının gelişmesinde önemli katkıları olan, birçok âlim ve kadı yetiştiren İbn Müflih ailesinin bilinen ilk simasıdır. Aile, aslen Filistin'de Nablus'a bağlı Vâdişşaîr'in köylerinden Râmînli olup önce Beytülmakdis'e (Kudüs), daha sonra Dımaşk'a göç etmiş, Şemseddin İbn Müflih de muhtemelen Beytülmakdis'te dünyaya gelmiştir. Doğumu için 706 ile 716 (1306-1316) arasında çeşitli tarihler zikredilmektedir. Elli yaşlarında öldüğü kaydedildiğine göre 712 (1312) veya 713 yılında doğduğuna dair rivayetlerin daha kuvvetli olduğu söylenebilir.

Şemseddin İbn Müflih Îsâ el-Muta''im'den hadis; İbn Müsellem'den fıkıh ve nahiv; Kadı Burhâneddin ez-Zür'î'den usul; Kādılkudât Cemâleddin el-Merdâvî'den fıkıh; Haccâr, Mizzî ve Zehebî'den hadis, ricâl ve tarih; İbnü'l-Füveyre'den Arap dili ve edebiyatı okudu. Ancak onun fikirlerinin oluşmasında hocası Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin büyük etkisi olmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra kendini öğretim ve telif çalışmalarına veren İbn Müflih yerleştiği Dımaşk'ta Sâhibiyye, Şeyh Ebû Ömer, Selâmiyye, Sadriyye ve Dârü'l-hadîsi'l-âlime gibi medreselerde ders verdi. Bir süre kayınpederi Cemâleddin el-Merdâvî'ye nâiblik yaptı. 2 Receb 763 (27 Nisan 1362) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn tepesindeki mezarlıkta Hanbelî fakihlerinden Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin kabri yakınına defnedildi.

Geniş ilmi ve ahlâkî meziyetleriyle dikkati çeken İbn Müflih hakkında İbn Teymiyye, "Sen Müflih'in oğlu (İbn Müflih) değil bizzat müflihsin (kurtarıcı)" demiş, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de, "Gökkubbenin altında İmam Ahmed'in mezhebini İbn Müflih'ten daha iyi

bilen bir kişi yoktur" diyerek mezhebin görüşleriyle İbn Teymiyye'nin fikirlerini öğrenmek için zaman zaman ona başvurmuştur. Hocası Zehebî onun ricâl hakkında bilgi sahibi olduğunu, İbn Kesîr de özellikle fürû konularında ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebini nakletme hususunda derin bilgisi bulunduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'nin katı muhaliflerinden olan Takıyyüddin es-Sübkî bile onu övmektedir (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, s. 266; el-Bidâye, XIV, 294; Burhâneddin İbn Müflih, II, 519).

İbn Müflih'in dört oğlu da Hanbelî mezhebinin önde gelen simalarından olup bunlar Zeynüddin Abdurrahman, Burhâneddin ve Takıyyüddin lakaplarıyla anılan Dımaşk Hanbelî Kadısı Ebû İshak İbrâhim, Şehâbeddin Ahmed ve Şerefeddin Abdullah'tır. İbn Müflih'in torunları arasından da pek çok âlim yetişmiştir. Gazze'deki ilk Hanbelî kadısı Nizâmeddin Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim, Ekmeleddin Muhammed b. Abdullah, el-Maḳṣadü'l-erşed'in müellifi Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. Abdullah ve Dımaşk Kadısı Şerefeddin Abdullah b. Ömer b. İbrâhim bunlardan bazılarıdır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Fürûʿ. Hanbelî mezhebinin orta hacimdeki temel fürû metinlerinden biridir. Kolay okunup ez-berlenebilmesi için çok defa görüşler belirtilmekle yetinilmiş, delillere yer verilmemiştir. Müellif konuları genellikle mezhepte tercih edilen görüşe öncelik vererek ele almış, bu arada diğer üç fıkıh mezhebinin görüşlerine de yer vermiştir. Eserin çeşitli neşirleri vardır (I-III, Kahire 1339/1921; nşr. Abdüllatîf Muhammed es-Sübkî, I-VI, Kahire 1341/1922; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, I-VI, Beyrut 1415/1985). Kitâbü'l-Fürûʿ üzerine Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî Taṣḥîḥu'l-Fürûʿ (nşr. Ali b. Abdullah Âl-i Sânî, Katar 1379/1960; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, I-VI, Kahire 1388/1967, Kitâbü'l-Fürûʿ ile birlikte; Beyrut 1405/1985), Yûsuf el-Merdâvî Nihâyetü'l-ḥükmi'l-meşrûʿ fî taṣḥîḥi'l-Fürûʿ ve Ahmed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. İmâd el-Hamevî el-Maḳṣa-dü'l-müncih li-Fürûʿı İbn Müfliḥ adıyla birer şerh, İbn Nasrullah ve Ebû Bekir İbn Kundüs de birer hâşiye kaleme almışlardır. 2. el-Âdâbü'ş-şerʿiyye (I-III, Kahire 1348/1929, 1987; Riyad 1391/1971, 1397/1977; I-III, nşr. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm, Beyrut 1416/1996). İslâm ahlâkına dair olan eser Haccâvî tarafından Şerḥu Manẓûmeti'l-âdâb li'bni Müfliḥ adıyla manzum hale getirilmiştir. 3. en-Nüket ve'l-fevâʾidü's-seniyye ʿalâ müşkili'l-Muḥarrer li-

Mecdiddîn İbn Teymiyye İbn Teymiyye’nin el-Muḥarrer fi’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı kitabının şerhidir (I-II, Kahire 1369/1950; Riyad 1984). 4. Uṣûlü’l-fıḳh. Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in Muḫtaṣarü’l-müntehâ’sı derecesinde bir kitap olduğu, diğer pek çok Hanbelî usul

kitabında bulunmayan meseleleri ihtiva ettiği söylenen eser, Fehd b. Muhammed es-Sedhân tarafından bir kısmı yüksek lisans, bir kısmı da doktora tezi olarak iki cilt halinde neşre hazırlanmıştır (1401, 1404, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd). Kaynaklarda İbn Müflih’in ayrıca Şerḥu’l-Muḳniʿ, Ḥâşiye ʿale’l-Muḳniʿ, Ḥâşiye ʿale’l-Münteḳā adlı eserleri olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü’l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, I, 1-11; Zehebî, el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddiṡîn (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 265-266; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 294, 308; İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 252-253; İbnü’l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale’l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 99; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 261-262; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 16; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 9-18; II, 517-520; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 43-44, 84-85; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1997, V, 118-120; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü’l-cevheriyye fî târîḫi’ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, I, 243-244; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-müneḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 229-232; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 42; II, 1256; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 199-200; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 70; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel

(nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 437-438; Brockelmann, GAL Suppl., II, 129; Îżâḥu'l-meknûn, II, 678; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 125-126; G. Makdisi, "Ibn Müfliḥ", EI² (İng.), III, 882-883; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Müfliḥ", DMBİ, IV, 654-656; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", DİA, XV, 541.

Ferhat Koca

İBN MÜHENNÂ

(ابن مهنّا)

Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hasen el-Hillî (ö. 682/1283)

Kendi adıyla da anılan sözlüğüyle tanınmış Iraklı dil âlimi ve tarihçi.

Nisbesinden Bağdat ile Kûfe arasındaki Hille şehrinde doğup büyüdüğü anlaşılan İbn Mühennâ'nın ailesi ve öğrenim durumu hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Hayatına dair bilinenler, çağdaşı ve muhtemelen talebesi olan Iraklı tarihçi İbnü'l-Fuvatî'nin (ö. 723/1323) verdiği sınırlı bilgilerden ibarettir. İbn Mühennâ'nın kitaplarından geniş ölçüde nakillerde bulunan İbnü'l-Fuvatî ondan büyük bir saygıyla söz eder (Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb, IV/1, s. 100, 256).

İbn Mühennâ Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışına şahit oldu (1258). Muhtemelen Bağdat'ta ve İlhanlı Devleti'nin merkezi Merâga'daki Dârü'l-ilm ve'l-hikme ve'r-rasâd'da resmî görevlerde bulundu. Zehebî, İbnü'l-Fuvatî'ye dayanarak Mühennâ'nın 682 yılı Safer ayında (Mayıs 1283) Bağdat'ta öldüğünü kaydeder (Târîḫu'l-İslâm, XI, vr. 107a). İbnü'l-Fuvatî'nin eserinden onun İzzeddin Hüseyin adında fakih, edip ve şair bir kardeşi olduğu, Dımaşk'ta yaşadığı ve 675'te (1276) vefat ettiği anlaşılmaktadır (Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb, IV/1, s. 141-142).

İbn Mühennâ dil, tarih ve ensâb ilimlerinde geniş bilgi sahibiydi. Safedî İbn Mühennâ'yı devri için önemli bir pâye olan "tercümânü'z-zamân" unvanıyla zikreder (el-Vâfî, I, 50). Tâceddin b. Muhammed el-Hüseynî onun el-Müşeccer fi'l-ensâb adlı eserini gördüğünü, bu eserde pek çok hata bulduğunu, şiir söylediğini fakat iyi bir şair sayılamayacağını belirtir (Ġāyetü'l-iḫtiṣâr, s. 90).

XIII. yüzyıl ortalarında bütün İlhanlı sahasında olduğu gibi Irak'ta da Farsça, Türkçe ve Moğolca önem kazanarak yaygın şekilde kullanılmıştır.

İbn Mühennâ, Ḥilyetü'l-insân ve ḥalbetü'l-lisân adlı sözlüğünü bu ortamda kaleme almıştır. Eserin XIII. yüzyılın ikinci yarısında Merâga veya Bağdat'ta yazıldığı tahmin edilmektedir. İlhanlı Devleti'nin resmî dili Türkçe olmakla beraber kültür, idare, ticaret ve toplum hayatında Arapça, Farsça ve Moğolca'nın da kullanıldığını dikkate alan İbn Mühennâ eseri bu üç dilin belli başlı özelliklerini esas alarak Arapça yazmış, böylece devrinde bir ihtiyaca cevap verdiği gibi Farsça, Türkçe ve Moğolca'nın önemli kaynaklarından sayılan bir eser ortaya koymuştur. Bir mukaddime ile üç kısımdan meydana gelen sözlüğün İstanbul nüshasına göre (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1202) 5-111. sayfaları Farsça'ya, 113-310 arası Türkçe'ye, 311-371. sayfaları Moğolca'ya ayrılmıştır. Eserin Farsça'ya ayrılan kısmı, genel dil bilgisi kurallarının anlatıldığı bir giriş ve yirmi sekiz bölümden meydana gelir. Birinci bölümde Allah'ın otuz üç ismiyle on üç terime Farsça karşılıklar gösterilmiştir. İkinci bölümde fiil çekimleri verilmiş, diğer bölümlerde ise çeşitli alanlardaki 1291 Arapça kelimenin Farsça karşılıkları kaydedilmiştir. Sözlüğün Türkçe kısmı "nevi" adıyla iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde ses, şekil ve kısa etimoloji bilgilerine yer verilmiş, ardından yapım ve çekim ekleriyle isim tamlaması, zarflar ve edatlar işlenmiş, daha sonra fiil kip ve çekimleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Allah'ın isimleriyle çeşitli ad grupları yirmi dört alt bölümde ele alınmıştır. 1563 ismin sıralandığı bu bölümün dizinini hazırlayan Abdullah Battal Taymas'a göre buradaki toplam kelime sayısı 2191'dir. Eserin Moğolca kısmında fiil ve zamir konusundaki bazı kısa bilgiler dışında dille ilgili herhangi bir açıklama yapılmamış, sadece çeşitli gruplara ait isim, fiil ve edatlar yirmi beş bölüm halinde sıralanmıştır. Bu kısımda 928 Moğolca kelimenin yer aldığı Nicholas N. Poppe neşrinde görülmektedir.

Halk dilinden alınan malzeme ile maddî ve mânevî kültür unsurlarına geniş yer verilen eser özellikle Türk ve Moğol kültür tarihi açısından önemlidir. Sadece sanat ve ziraata ait Türkçe tabir ve adların sa-yısı 100'den fazladır. Eserden, XIII. yüzyılda karışık bir etnik yapıya sahip olan bu bölgede konuşulan Türkçe'nin başka unsurlarla da karıştığı anlaşılmaktadır. Müellifin "Türkistan Türkçesi" diye nitelendirdiği Hâkāniye (Kâşgar) Türkçesi ile "bizim memleket Türkçesi" dediği Azerbaycan edebî Türkçesine de yer verdiği eser, Azerbaycan Türkçesi'nin mevcudiyetini ve karakteristik özelliklerini belirtmesi açısından önemli olduğu kadar

(Caferoğlu, II, 148) Türkmen lehçesinden bahsetmesiyle de dikkat çeker. İbn Mühennâ sözlüğünü hazırlarken faydalandığı eserleri de belirtmiştir. Bunlar Nâdirü'd-dehr ʿalâ luġati Meliki'l-ʿaṣr, Kitâbü Yaḥya'l-melik, Kitâbü Tuḥfeti'l-melik, Muhammed b. Kays'ın adı belli olmayan bir eseri ve Şerefüzzaman Tâhir el-Mervezî'nin 418'de (1027) yazdığı Kitâbü Ṭabâyiʿi'l-ḥayevân'ıdır. Bunlardan ilk dördünün adı eserin Türkçe bölümünde, Türkler'in özelliklerinden bahseden beşinci eserin adı ise Moğolca bölümünde zikredilmiştir.

Türkçe üzerine yazılmış ilk eserlerden biri olan İbn Mühennâ Lugatı'nın altı nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'n-de (nr. 1202), üçü Oxford'daki Bodleian Library'de, biri Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 60), biri de Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Anc. fond Turc., nr. 208). Eser ilim âlemine ilk defa, İstanbul nüshası dışındaki beş nüshayı karşılaştırarak bir doktora tezi hazırlayan Platon M. Melioranskiy tarafından tanıtılmıştır. İncelediği nüshalarda müellif ve kitap adıyla ta-rih bulunmadığı için çalışmasına "Türk dili hakkında bir Arap filologu" anlamında bir ad veren Melioranskiy eserin Türkçe kısmını bir önsözle birlikte 1900'de, Moğolca kısmını da 1904'te yayımlamıştır (bk. bibl.). Kilisli Rifat (Bilge) sözlüğün İstanbul nüshasını bir önsözle birlikte neşretmiş (İstanbul 1340), ayrıca bir maka-le ile eseri değerlendirmiştir ("İbn Mühennâ Lugati", İkdam, nr. 9058, 5 Haziran 1338/1922). İstanbul nüshasının Türkçe bölümünün dizini Abdullah Battal Taymas tarafından hazırlanmıştır (İbnü-Mühennâ Lûgati, İstanbul 1934). Sergey Efimoviç Malov İstanbul nüshasını Türk dili yönünden değerlendirmiştir. Abdullah Battal Taymas ile Hasan Eren, müşterek olarak yazdıkları bir makalede yazma nüsha ile Kilisli Rifat neşrindeki bazı kelime farklılıkları ve açıklanması zor kelimeleri ele almışlardır. İstanbul nüshasının Moğolca bölümü Nicholas N. Poppe tarafından yayımlanmış, Louis Ligeti İstanbul nüshasındaki Moğolca kelimeleri inceleyen iki makale kaleme almıştır (bk. bibl.); Hüseyin Namık Orkun da Kilisli Rıfat neşrini tanıtan yazısında eserle ilgili bazı problemler üzerinde durmuştur (Szeged József Attila Tudományegyetem, Altaisztikai Tanszék Németh Gyula Köynvtára, nr. 73). İbn Mühennâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Vüzerâʾü'z-zevrâʾ (İbnü'l-Fuvatî, IV/2, s. 724), Letâʾifü'l-meʿânî fî şuʿarâʾi zamânî (a.g.e., IV/3, s. 104, 304), el-Müşeccer fi'l-ensâb (a.g.e., IV/1, s. 100, 104). İbnü'l-Fuvatî bu son

eseri 681 (1282-83) yılında okuduğunu belirtmektedir (a.g.e., IV/1, s. 141).

İbn Mühennâ adıyla tanınan başka kişiler de mevcut olup İbnü'l-Fuvatî bunların bir kısmını kaydetmiştir (a.g.e., IV/1, s. 256, 291). İbn Mühennâ bu şahıslardan bazılarıyla karıştırılmıştır. Onun en çok karıştırıldığı kişi, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib adlı eserin müellifi, Cemâleddin Ahmed b. Ali b. Mühennâ el-Asgar ed-Dâvûdî el-Hasenî'dir (ö. 828/1424) (Dihhudâ, X, 94). Ali Emîrî ile Kilisli Rifat Bilge (Hilyetü'l-insân, s. lâhika, h [ح]) sözlüğün, kaynaklarda İbn Inebe olarak anılan Cemâleddin Ahmed'e ait olduğunu ileri sürmüş, Cemal Muhtar da (bk. bibl.) bu görüşe katılmıştır. İbn Mühennâ'yı Cemâleddin Ahmed ile karıştıranlardan biri de Muhammed Rızâ eş-Şebîbî'dir (Risâletü'l-İslâmiyye, XI/1, s. 18). Ancak Hüseyin Namık Orkun, eserin ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib müellifi Cemâleddin Ahmed tarafından yazılma ihtimalinin bulunmadığını belirtmiştir. İbn Mühennâ ile karıştırılan diğer bir kişi de Ahmed b. Mühennâ b. Îsâ el-Emîr'dir (ö. 749/1348) (Safedî, VIII, 197). Kilisli Rifat'ın sözlük yazarı olma ihtimali üzerinde durduğu (Hilyetü'l-insân, mukaddime, h [هـ]) bu şahıs bir bedevî emîridir. İbn Mühennâ adıyla şöhret bulan diğer bazı kişiler şunlardır: Tarihçi Abdülcebbâr b. Abdullah b. Muhammed el-Havlânî ed-Dârinî (ö. 365/975'ten sonra), şair Ebû Abdullah Muhammed b. Mühennâ b. Muhammed (ö. 600/1204), Tâhâ b. Muhammed el-Cebrînî el-Halebî eş-Şâfiî (ö. 1178/1764).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mühennâ, Hilyetü'l-insân ve halbetü'l-lisân (nşr. Kilisli Rifat [Bilge]), İstanbul 1338-40, s. 1-8; mukaddime, h [هـ], lâhika h [ح]; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm ve ṭabaḳātü'l-meşâhir ve'l-aʿlâm, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3014, XI, vr. 107a; Safedî, el-Vâfî, I, 50; VIII, 197-198; Tâceddin b. Muhammed el-Hüseynî, Ġāyetü'l-iḫtiṣâr, Bulak 1310, s. 90; İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib, Bombay 1318, s. 1, 195; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962-65, IV/1, s. 100, 102-104, 141-142, 256, 291, 323, 330, 355, 385, 533, 577, 943, 948, 1103, 1179-1180; IV/2, s. 689, 724; IV/3, s. 104, 184, 260, 304,

568, 671; IV/4, s. 671, 673, 699; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 294; W. Pertsch, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Türkischen Handschriften, Berlin 1889, VI, 100-101, nr. 60; Ethé, Catalogue, I, 1022; Platon M. Melioranskiy, Arap filolog o Turetskom yazıke, St. Petersburg 1900; a.mlf., "Arap filolog o Mongol'skom yazıke", ZVO, sy. 15 (1904), s. 75-172; E. Blochet, Bibliothèque Nationale catalogue des manuscrits persans, Paris 1934, IV, 50-51, nr. 2080; Abdullah Battal [Taymas], İbnü-Mühennâ Lûgati, İstanbul 1934; a.mlf. - Hasan Eren, "İbn Mühenna Lûgati Hakkında", Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1950, I, 127-158; N. N. Poppe, Mongolskiy Slovar Mukaddimat al-Adab, Leningrad 1938, s. 432-451; Abdülkadir İnan, "Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri", TDAY Belleten (1953), s. 56-57, 61; Muhammed Rızâ eş-Şebîbî, Müʾerriḫu'l-ʿIrâḳ: İbnü'l-Fuvatî, Bağdad 1958, II, 196-200; a.mlf., "Şeḳāfetüne'l-luġaviyye fî ʿaṣri'l-Moġol", Risâletü'l-İslâmiyye, XI/1, Kahire 1959, s. 17-22; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 6; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1972, VII, 81; Hüseyin Ali el-Mahfûz, "İbni Mühennâ", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973) Bildiri Özetleri, İstanbul 1973, s. 70; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 144-149, 190; S. E. Malov, "İbn Muxanna o turetskom yazıke", ZKV, III (1928), s. 221-248; V (1930), s. 507-525; Hasan Eren, "Beiträge zur türkischen wortforschung", KCs.A, III/2 (1940), s. 2-5; Louis Ligeti, "Un vocabulaire mongol d'Istanboul", AOH, XIV (1962), s. 3-99; a.mlf., "Notes sur le vocabulaire mongol d'Istanboul", a.e., XVI (1963), s. 103-174; Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", MÜİFD, IV (1986), s. 350; Süleyman Tülücü, "İbn Mühennâ Sözlüğü ve Bu Sözlükte Kadın ve Kadın Akrabalık Adları İçin Kullanılan Sözler", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 2, Erzurum 1995, s. 155-165; Dihhudâ, Luġatnâme, X, 94; "Cemâlüddin, Ahmed İbni Ali", TA, X, 146; "İbni Mühenna Lügati", TDEA, IV, 320.

Mustafa Erkan

İBN MÜKERREM

(bk. İBN MANZÛR).

İBN MÜLCEM

(ابن ملجم)

Abdurrahmân b. Amr b. Mülcem el-Murâdî el-Himyerî el-Kindî (ö. 40/661)

Hz. Ali’nin katili.

Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Himyerî asıllı olduğu ve Hz. Ömer zamanında Medine’ye gelerek Muâz b. Cebel’den Kur’an öğrendiği bilinmektedir. Mısır’ın fethine katılıp orada yerleşen İbn Mülcem Sıffîn’de Hz. Ali’nin saflarında savaştı, fakat Hakem Vak‘ası’n-dan sonra diğer Hâricîler’le birlikte ona karşı cephe aldı.

İbn Mülcem, Nehrevan Savaşı’nda (38/658) canını kurtaran Hâricîler’den Bûrek es-Sarîmî ve Amr b. Bekir (Bükeyr) et-Temîmî (Zâzeveyh), Mekke’ye giderek 39 (660) yılında hac yaptıktan sonra ümmetin içine düştüğü durumu tartışırlar ve yeryüzünde fesat çıkaran kişiler olarak gördükleri Ali, Muâviye ve Amr b. Âs’ın ortadan kaldırılmalarının gerektiğine karar verip bu kararı üçünü birden aynı zamanda öldürmek suretiyle uygulayacaklarına dair yemin ederler. Planlarını 17 Ramazan 40’ta (24 Ocak 661) gerçekleştirmeyi tasarlayan suikastçılardan İbn Mülcem Hz. Ali’yi öldürmek üzere Kûfe’ye gider ve orada Kindeli yakınlarıyla bir araya gelir, ancak niyetini açıklamaz. Bir gün, Nehrevan’da öldürülen arkadaşları için ağıt yakan Teymü’r-Ribâb kabilesi mensupları ve bu arada onlardan çok güzel bir kadın olan Katâmi bint Şicne (Şihne) ile karşılaşır. Kadının güzelliğine hayran kalan İbn Mülcem ona evlenme teklifinde bulunur. Katâmi bu teklifi mehir olarak kendisine 3000 dirhem, bir köle, bir kadın hizmetçi vermesi ve Ali b. Ebû Tâlib’i öldürmesi şartıyla kabul edeceğini, çünkü Nehrevan’da babasıyla kardeşini kaybettiğini ve intikam almak istediğini bildirir; İbn Mülcem de esasen bu amaçla Kûfe’ye geldiğini söyler ve böylece anlaşırlar. Daha sonra Katâmi, İbn Mülcem’e yardım etmesi için kabilesinden Verdân b. Mücâlid (Mes‘ûdî’ye göre [Mürûcü’z̠-z̠eheb, II, 424] Mücâşi‘ b. Verdân) adında birini bulur; İbn Mülcem de Benî Eşca‘dan Şebîb b. Becere (Mes‘ûdî’ye göre [a.g.e., II, 424], Şebîb b.

Necde) adlı bir Hâricî'nin kendilerine katılmasını sağlar. Olaydan önceki gece İbn Mülcem ve yardımcıları, Kûfe'deki el-Mescidü'l-a'zam'da itikâfa çekilmiş bulunan Katâmi'yi ziyaret ederler. Daha sonra da zehirli kılıçlarını kuşanarak Hz. Ali'nin sabah namazını kıldırmak için çıkacağı evinin kapısının karşısına yerleşirler. Halife görünür görünmez Şebîb ona saldırır. Fakat kılıcı kapının pervazına çarpar ve hedefini bulamaz; o da kaçarak kalabalığa karışır. Aynı şekilde Verdân da kaçar ve eve döner; ancak orada durumundan şüphe eden bir yeğeni tarafından öldürülür. Tek başına kalan İbn Mülcem, "Hüküm ancak Allah'a aittir ey Ali, ne sana ne senin adamlarına!" diyerek Hz. Ali'yi başından yaralar. Kaçmaya teşebbüs ederse de Ebû Edmâ el-Hemdânî tarafından yere düşürülür. Daha sonra da evine götürülmüş olan Hz. Ali'nin huzuruna çıkarılır. İbn Mülcem Hz. Ali'ye, kılıcını kırk gün süreyle bilediğini ve Allah'tan kendisine insanların en şerîrini öldürmeyi nasip etmesini dilediğini söyleyince Hz. Ali de -eğer kısas gerekirse-onun bu kılıçla öldürülmesi emrini verir ve böylece onu insanların en şerîri olarak gördüğünü ima etmiş olur.

Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve İbn Mülcem'le ilgili olarak Taberî'den özetlenen yukarıdaki bilgiler dışında olayın kahramanları, cereyan tarihi ve akisleri hakkında çok farklı rivayetler mevcuttur. Bunla-rın içinde en fazla dikkat çekeni Eş'as b. Kays ile ilgili olandır. Rivayete göre aslında Eş'as, İbn Mülcem'in niyetini bilmektedir; hatta o gece İbn Mülcem ile beraber olmuş ve şafak sökerken ona, "Şafak senin için söktü" şeklinde bir söz söylemiştir (İbn Sa'd, III, 36). Bu sözü duyan Hucr b. Adî suikastla ilgili olduğunu sezmiş ve halifeyi ikaz etmek istemişse de geç kalmıştır. Daha sonra da Hucr'ün Eş'as'a, "Onu öldürdün ey tek gözlü!" dediği rivayet edilir (Müberred, III, 1169; Mes'ûdî, II, 424; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 33). Müberred, Eş'as b. Kays'ın İbn Mülcem'in niyetini sezdikten sonra ve olaydan önce Hz. Ali'ye durumu bildirdiğini yazmaktadır (el-Kâmil, III, 1117). Şiî kaynaklarının hemen hemen tamamı Hz. Ali'nin kaderini önceden bildiğini, Kûfe'ye gelip yerleşen İbn Mülcem'in niyetini ve onun kendisini öldüreceğini sezdiğini, fakat ölümden korkmayıp Allah'ın kaderine teslim olduğunu rivayet eder.

Kaynaklar, olayın bir cuma sabahı na-maz vaktinde vuku bulduğunu büyük bir çoğunlukla bildirmelerine rağmen günün tarihini 17 veya 19 Ramazan 40 (24 veya 26 Ocak 661) olarak farklı verirler. Hz. Ali, aldığı yaranın

tesiriyle iki gün sonra vefat etmiştir; ancak her iki tarih de cumaya rastlamamaktadır. Genellikle kaynaklar, İbn Mülcem'e verilecek ceza hakkında Hz. Ali'nin her zaman olduğu gibi titiz davrandığını, eğer yaşarsa cezasını kendisinin takdir edeceğini, ölmesi halinde ona kısastan başka bir şey ulgulanma-masını, hatta affını istediğini belirtirler. Sonuçta İbn Mülcem Hz. Ali'nin vefatının ardından öldürülmüş ve cesedi yakılmıştır (Taberî, I, 3464).

Hâricîler'den İbâzıyye'nin Hafsıyye kolu, "İnsanlar arasında Allah'ın rızâsını kazanmak için canını verenler vardır" (el-Bakara 2/204) âyetinin İbn Mülcem hakkında indirildiğine inanır. Ayrıca onun için Hâricî şairleri tarafından birçok şiir yazılmış ve Hz. Ali'yi sevenler de bunlara cevap vermişlerdir. Bu şiirlerin en meşhurları İmrân b. Hıttân'ın, "Ey bir dindar ada-mın vuruşu! O bu vuruşla arşın sahibinin rızâsını kazanmaktan başka bir şey istememişti. Onu bugün anıyorum ve Allah katında amelleri bakımından yaratılmışların en zengini sayıyorum" beytiyle Şâfiî kelâm âlimi Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî'nin şair olmadığı halde ona karşı söylediği, "Ey bir kâfirin vuruşu! O bu vuruşla kendini cehennem ateşine atacak cezadan başka bir fayda elde etmemiştir. Ben onu din yönünden lânetliyorum; aynı zamanda onun için ebedî af ve bağışlanma dileyeni de lânetliyorum. Bu şakî insanların en şakîsidir; o insanların rabbi katında en hafifi, en değersizidir" mısralarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 33-37; el-İmâme ve's-siyâse, I, 137-138; Belâzürî, Ensâb, II, 487-509; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 218 vd.; Müberred, el-Kâmil (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1115-1121, 1168-1169; Ya'kūbî, Târîḫ, s. 202; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 3456-3461, 3464 vd., 3469; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 359; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, II, 423-426; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 29 vd., 33, 38 vd., 41; Şeyh Müfîd, el-İrşâd (trc. I. K. A. Howard), London 1981, s. 5-14; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s.

81, 91; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, Haydarâbâd 1318-19, s. 481-484; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Necef 1375/1956, III, 92-100; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 387 vd.; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, IV, 116-121; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, II, 280-282; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 114-115; Emîn Muhammed Talîʿ, Aṣlü'l-Muvaḥḥidîne'd-Dürûz ve uṣûlühüm, Beyrut 1961, s. 24; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 534 vd.; L. Veccia Vaglieri, "Ibn Mulḏjam", EI² (İng.), III, 887-890; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", DİA, II, 374.

Ethem Ruhi Fığlalı

İBN MÜNÂZİL

(bk. ABDULLAH b. MUHAMMED b. MÜNÂZİL).

İBN MÜNCİB es-SAYRAFÎ

(bk. İBNÜ’s-SAYRAFÎ, Ebü’l-Kāsım).

İBN MÜNKIZ

(ابن منقذ)

Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddevle Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr b. Münkız eş-Şeyzerî el-Kinânî el-Kelbî (ö. 584/1188)

Münkızoğulları hânedanına mensup emîr, tarihçi ve edip.

27 Cemâziyelâhir 488'de (4 Temmuz 1095) babası Mürşid'in emîri bulunduğu Şeyzer'de doğdu. Babası ve daha sonra onun inzivaya çekilmesi üzerine yerini alan amcası Ebü'l-Asâkir Sultan tarafından, kendilerinin ardından emirlik makamına geçeceği düşüncesiyle iyi bir asker, idareci ve edip olarak yetiştirildi. Hocaları arasında Trablus Dârülilmi'nin başkanı Ebû Abdullah et-Tuleytılî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Hasan Ali es-Sinbisî gibi âlimler bulunmaktadır; İbn Habbûs ve İbnü'l-Hayyât et-Tağlibî gibi şairlerle de yakın ilişkileri vardı. Doğumundan dört yıl sonra Kudüs Haçlı istilâsına uğradı. Bu sebeple çocukluğundan itibaren Haçlılar'la yapılan savaşları yakından takip etme ve onları tanıma imkânı buldu. Amcası Ebü'l-Asâkir Sultan'ın bir oğlunun olması üzerine veliahtlığını iptal etmesine son derecede üzülen İbn Münkız 524'te (1130) Şeyzer'den ayrılıp Dımaşk'a gitti ve Haçlılar'a karşı savaştı; daha sonra da Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girdi. Haçlı ve Bizans kuvvetlerinin 533'te (1138-39) Şeyzer'i kuşatmaları üzerine onlara karşı düzenlenen askerî harekâta katıldı. Tehlikenin bertaraf edilmesinden sonra şehre giren İbn Münkız, amcası Ebü'l-Asâkir Sultan'ın kendisini rakip gördüğünü anlayınca Dımaşk'a döndü ve Emîr Üner'in hizmetine girip oraya yerleşti. Daha sonra Dımaşklılar'la Haçlılar arasında yapılan savaşlara ve barış görüşmelerine katılarak büyük kahramanlık ve yararlıklar gösterdi. Fakat Üner'in Zengî aleyhine Haçlılar'la iş birliği yapmaya teşebbüs etmesi yüzünden 539 (1144-45) yılında Fâtımîler'in başşehri Kahire'ye gitti ve burada hem halife hem de vezirler nezdinde büyük itibar gördü. Mısır'da on yıl kalan İbn Münkız, siyasî mücadeleler ve saray entrikaları sebebiyle tekrar Dımaşk'a

dönüp Nûreddin Mahmud Zengî’nin hizmetine girdi (549/1154). Bu sırada 4000 cilt tuttuğu söylenen kitapları zayi oldu. 552’de (1157) meydana gelen deprem sırasında Münkızoğulları’nın İbn Münkız dışındaki bütün fertleri öldü. Şeyzer’in sahipsiz kaldığını gören Nûreddin’in şehri ele geçirmesinden sonra İbn Münkız, muhtemelen oranın emirliğinde hak iddia etmesinden dolayı onunla ihtilâfa düştü ve Dımaşk’tan ayrılarak Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) Artuklu Emîri Fahreddin Karaarslan’ın yanına gitti. Burada 570 (1174-75) yılına kadar Artuklular’ın hizmetinde huzurlu bir hayat yaşayan İbn Münkız edebiyat ve tarihe dair bazı eserlerini yazma fırsatı buldu. Nûreddin Mahmud’un ölümünden sonra Münkızî ailesiyle dost olan Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Suriye’ye gelmesi üzerine Hısnıkeyfâ’dan Dımaşk’a döndü. İbn Münkız’a büyük saygı gösteren Selâhaddin kendisine maaş bağladığı gibi ev ve arazi verdi. Böylece çok maceralı geçen uzun yıllardan sonra sakin ve huzurlu bir hayata kavuşan İbn Münkız 23 Ramazan 584’te (15 Kasım 1188) Dımaşk’ta vefat etti ve Cebelikāsiyûn Mezarlığı’na gömüldü. İbn Hallikân onun Yezîd nehri kıyısındaki kabrini ziyarete gittiğini söyler (Vefeyât, I, 199). Cesaret ve cömertliğiyle tanınan İbn Münkız, asker ve devlet adamlığının yanında çok verimli bir müellif olarak da şöhrete sahipti; şiirleriyle meşhur edip ve şairlerin takdirini kazanmıştı. Divanının bir kısmını kendisinden okuyan İmâdüddin el-İsfahânî ondan övgüyle söz eder. Selâhaddîn-i Eyyûbî de devrin emîrlerinin edibi ve ediplerinin emîri denilen İbn Münkız’ın siyasî ve askerî tecrübelerinden faydalanmak için seferleri ve icraatıyla ilgili konularda fikrini alırdı.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-İʿtibâr. Günümüze ulaşan en ünlü eseridir. İbn Münkız bu kitabıyla Arap edebiyatında yeni bir çığır açmıştır. O güne kadar İslâm dünyasında ediplerin kendi biyografilerini yazma geleneği mevcut olmadığı halde edebî nesrin en güzel örneklerinden biri olan Kitâbü’l-İʿtibâr müellifin gençlik ve olgunluk dönemindeki hâtıralarını ihtiva eder ki bir asilzadenin nasıl yetiştirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bölgenin o dönemdeki kültürel, siyasî, içtimaî ve iktisadî hayatı, Haçlılar ve müslümanlarla aralarındaki ilişkiler, ahlâk ve namus anlayışı, avlanma usulleri, tedavi yöntemleri, savaşlar, savaşlarda kullanılan araç gereçler gibi konularda önemli bilgiler verir. İbn Münkız anlattıklarının birçoğuna şahit olmuş veya bizzat olayların içinde yaşamıştır. Ancak zaman zaman hâfıza yanılması sebebiyle olaylarda ve kronolojide hatalara düştüğü

görülmektedir. Kitâbü'l-İʿtibâr'ı Arap dili ve edebiyatı açısından inceleyen Darko Tanaskovič, İbn Münkız'ın edebî dille halk dili arasında başarılı bir irtibat kurduğunu kaydeder ve eserin bu yönüyle dilciler için taşıdığı öneme dikkat çeker (bk. bibl.). Kitâbü'l-İʿtibâr'ın neşirleri Hartwig Derenbourg (Paris 1886-1893; Frankfurt 1994), Philip Khuri Hitti (Princeton 1930; Bağdad 1965; Kahire, ts.; Beyrut 1981), Abdülkerîm el-Eşkar (Dımaşk 1980) ve Kāsım es-Sâmerrâî (Riyad 1407/1987) tarafından yapılmıştır. Rubin Mass, eserden seçtiği bazı kısımları Muntaḫabāt min Kitāb al-Iʿtibār li-Usāma Ibn Munqid adı altında İbrânîce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Jerusalem 1943). Kitabın bu neşirlerden başka çeşitli dillere yapılmış tercümeleri de bulunmaktadır. Fransızca: Hartwig Derenbourg, Souvenirs historiques et récits de chesse (Paris 1895); André Miquel, Des enseignements de la vie: Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades (Paris 1983). Almanca: Georg Schumann, Usāma Ibn Munḳidh. Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge (Innsbruck 1905); Holger Preißler, Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma Ibn Munqidh (Leipzig 1981; Münih 1985). İngilizce: Philip Khuri Hitti, An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades, Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (New York 1929; Beyrut 1964; Princeton 1987; London 1987); George R. Potter, The Autobiography of Ousama (London 1929). Türkçe: Yusuf Ziya Cömert, İbretler Kitabı (İstanbul 1992). Rusça: M. Salier, Usāma b. Munqid, Kniga nazidania (Petersburg 1922; Moskova 1958). Eser ayrıca Darko Tanaskovič tarafından Sırpça'ya da tercüme edilmiştir (Belgrad 1984). 2. Dîvânü'ş-şiʿr (Dîvânü Üsâme b. Münḳıẕ). Altı bölüm halinde (gazel, vasf, müleh,

medih, edep, risâ) düzenlenen eser yaşanan gerçek hayatla ilgili şiirlerden oluşur. Sadece bir bölümü günümüze ulaşmış olan eser Hartwig Derenbourg (Ousāma b. Munkidh, I. La vie d'Ousama, Paris 1889-1893) ve Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd (Kahire 1953; Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd, Kahire 1380/1960; Beyrut 1407/1987). 4. Kitâbü'l-ʿAṣâ. Başta Hz. Mûsâ'nınki olmak üzere meşhur kişilerin asâlarına dair hikâye ve şiirleri, sâlih-âbid kişilerin menkıbelerini ve kendi hayatıyla ilgili bazı olayları ihtiva eder (nşr. M. le Marquis, Paris 1893; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1370/1951, 1392/1973; nşr. Hasan Abbas, İskenderiye 1978; Kahire 1981). 5. Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr.

568’de (1172) Hısnıkeyfâ’da tamamlanan eser, Şeyzer ve diğer bazı şehirlerde meydana gelen depremlerle diğer bazı konular hakkında olup eserde şiirlere de yer verilmiştir (nşr. Enes Halidov, Moskova 1961 [tıpkıbasım]; nşr. Şuayb el-Arnaût, Dımaşk 1385/1965; Kahire 1992; nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1968). 6. Kitâbü Lübâbi’l-âdâb (Kitâbü Lâmiyyeti’l-âdâb). Siyaset, cömertlik, cesaret, edebiyat, belâgat, hikmet, gençlik ve ihtiyarlık gibi birçok konuyu ele alan edebî bir eserdir. İlk defa bir bölümü el-Muḳteṭaf dergisinde yayımlanmış (Kahire 1908) daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir tarafından tam neşri yapılmıştır (Kahire 1354/1935). 7. Telḫîṣu Menâḳıbi’l-ʿÖmereyn li’bni’l-Cevzî. İbnü’l-Cevzî’nin, Hz. Ömer ve Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz hakkındaki Menâḳıbü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve Sîretü ve menâḳıbü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz adlı iki eserinin senetlerini kısmen hazfederek ortaya koyduğu çalışmadır. Her iki eser müstakil olarak yayımlanmıştır (nşr. Zeyneb İbrâhim el-Kārût, Menâḳıbü Emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Beyrut 1407/1987; nşr. Naîm Zerzûr, Sîretü ve menâḳıbü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Beyrut 1404/1984).

İbn Münkız’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Târîḫu’l-Bedrî, Feżâʾilü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, Kitâbü Târîḫi Âli Münḳıẕ, Târîḫu’l-İslâm, Aḫbârü’n-nisâʾ, Kitâbü’t-Teʾessî ve’t-tesellî, Kitâbü’ş-Şeyb ve’ş-şebâb, Aḫbârü’l-büldân, Târîḫu’l-ḳılâʿ ve’l-ḥuṣûn, Ezhârü’l-enhâr, en-Nevm ve’l-aḥlâm, Resâʾilü’s-sâʾil, Ẕeylü Yetîmeti’d-dehr, Mekârimü’l-aḫlâḳ, Kitâbü’l-Ḳażâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Münkız, An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (trc. Philip K. Hitti), Princeton 1987, tercüme edenin önsözü, s. 3-21; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1375/1955, I, 498-547; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, V, 208; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (Zekkâr), bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 195-199; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 165-167; Safedî, el-Vâfî, VIII, 378-382; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 331-332; M.

Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 130-138; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté Franque d'Antioche, Paris 1940, s. 44-46; Brockelmann, GAL, I, 389-391; Suppl., I, 552-553; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 20-22; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 4; a.mlf., Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. XIX; Baron Carra de Vaux, Müfekkirü'l-İslâm (trc. Âdil Züaytir), Kahire 1979, s. 129-141; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts., s. 251-265; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 243-245; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 378-387; Tâhir en-Naʿsanî el-Hamenî, Üsâme b. Münḳız̠, Hama, ts.; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 119-120; a.mlf., "Üsâme", İA, XIII, 119-121; I. Schen, "Usama Ibn Munqidh's Memoirs: Some Forther Light on Muslim Middle Arabic", JSS, XVI (1972), s. 218-224; Darko Tanaskovič, "Autobiografija Usame Ibn Munkıza-Jedinstveni Jezički Spomenik", POF, XXVI (1976), s. 233-269; Ign. Kratschkovsky, "Usāma b. Murs̲h̲id", EI (İng.), VIII, 1047-1048.

Ali Sevim

İBN MÜSDÎ

(ابن مسدى)

Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Mûsâ el-Ezdî el-Gırnâtî (ö. 663/1265)

Hadis hâfızı ve kıraat âlimi.

598 (1202) veya 599'da Endülüs'te Gırnata (Granada) civarında Vâdîâş'ta (Guadix) doğdu. Büyük dedesine nisbetle İbn Müsdî (Mesdî) diye meşhur oldu. Endelüsî ve Mühellebî nisbeleriyle de anılır. Yirmi yaşına kadar memleketindeki birçok âlimden ilim tahsil etti. 620'den (1223) sonra Tilimsân, Tunus, Halep, Dımaşk gibi yerleri dolaşarak Mısır'a geçti. Mısır'da bir müddet oturduktan sonra Mekke'ye göç edip vefatına kadar burada yaşadı. Seyahatleri sırasında birçok âlimden faydalandı, bazılarından icâzet aldı. Abdüssamed b. Ebû Recâ el-Belevî, Ebü'l-Kāsım Îsâ b. Abdülazîz el-Lahmî ve Muhammed b. Ali el-Esedî es-Sebtî'den kıraat tahsil etti. İbn Müsdî'nin diğer hocaları arasında Ebû Muhammed İbn Ulvân, Ebü'l-Kāsım İbn Sasrâ, Fahre'l-Fârisî, İbn Halfûn ve Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî gibi âlimler yer almakta olup Alemüddin ed-Devâdârî, seyahatnâmesiyle ünlü Ebû Muhammed el-Abderî, Mecdüddin Abdullah b. Muhammed etTaberî, Abdülmü'min ed-Dimyâtî ve Ebü'l-Yümn İbn Asâkir de onun talebelerinden bazılarıdır. İbn Müsdî 10 Şevval 663'te (26 Temmuz 1265) Mekke'de meydana gelen bir baskın sırasında öldürüldü; bir rivayete göre ise veba salgınında öldü ve Cennetü'l-Muallâ'ya defnedildi.

Geniş ilmî birikiminden söz edilen İbn Müsdî'nin hadisin yanı sıra fıkıh, kıraat, edebiyat ve şiirle de uğraştığı, nazım ve nesir alanında dili çok iyi kullandığı, ifadelerinin son derece düzgün, fesahat ve belâgat açısından kusursuz olduğu, hem Mağrib hattını hem de diğer İslâm ülkelerinde kullanılan yazıyı çok güzel yazdığı belirtilmektedir. Dedesinden Kādirî tarikatı hırkası giydiği rivayet edildiğine göre (Safedî, V, 254) onun tasavvufla da ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Tenkitlerinden çok az kimsenin kurtulduğu belirtilen İbn Müsdî Mekke’ye yerleştikten sonra Zeydiyye mezhebine ilgi duyarak aralarına katılmış, onlar da kendisini 661’de (1263) Mescidi Harâm’a hatip tayin etmiştir. Kitaplarında genellikle Zeydîlik’le ilgili bilgiler verdiği zikredilmekte, Hz. Âişe hakkında ileri geri konuştuğu ve Şîa yanlısı bid‘atçı bir kimse olduğu belirtilmektedir.

İbn Müsdî, Endülüslü bir hocasının bir araya getirdiği Erbaʿîn’ini ondan alıp daha sonra bu hadislerin başka senedlerini bularak onları rivayet etmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Eleştiriyi değerlendiren İbn Hacer, bu durumun semâ iddiasında bulunulmaksızın yapılmış bir nevi tahrîc faaliyeti olarak görülmesi gerektiğini, bunun da râvinin kizbine değil vehmine delâlet edeceğini ileri sürmüş ve İbn Müsdî’yi savunmuştur (Lisânü’l-Mîzân, V, 438). Zehebî de İbn Müsdî’yi zayıf sayanların bulunduğunu belirterek kendisinin de Muʿcem’ini incelerken bazı vehimlerini tesbit ettiğini söylemektedir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1449). İbn Müsdî’yi para karşılığında hadis rivayet ettiği için tenkit edenler de vardır (Fâsî, II, 407-408).

Eserleri. 1. Muʿcemü’ş-şüyûẖ. İbn Müsdî’nin şeyhleri hakkında bilgi verdiği

üç cilt hacminde bir eser olup vezinsiz fakat kafiyeli bir anlatımla kaleme alınmıştır. Zehebî bu eserden istifade ettiğini (Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 73), Safedî de müellif hattı nüshasını görüp ondan faydalandığını (el-Vâfî, V, 255) bildirmektedir. İbn Müsdî’nin devrinin diğer tanınmış âlimleri için de mu‘cemler kaleme aldığı belirtilmektedir. 2. el-Müsnedü’l-ġarîb. Müellifin yaşadığı dönemdeki ve daha önceki hadis âlimlerinin görüşlerini topladığı bir eserdir. 3. el-Müselselât. Eserden seçilmiş hadisleri ihtiva eden bir cüz günümüze ulaşmıştır (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 103, vr. 172-177). 4. İʿlâmü’n-nâsik bi-aʿlâmi’l-menâsik. Mezheplerin hacla ilgili görüşlerinin ve dayandıkları delillerin toplandığı hacimli bir kitaptır (a.g.e., a.y.). 5. el-Erbaʿûne’l-muẖtâre fî fażli’l-ḥac ve’z-ziyâre. Brockelmann, eserin Ebû Bekir Cemâleddin Muhammed b. Yûsuf b. Mugīre’ye de nisbet edildiğini söylemekte (GAL [Ar.], VI, 281-282), İbn Rüşeyd bu eserden çeşitli hadisler nakletmektedir (Milʾü’l-ʿaybe, V, 133, 140).

İbn Müsdî’nin bunlardan başka Menâḳıbü’ṣ-Ṣıddîḳ’ı ile kendisine tarikat

hırkası giydiren şeyhlerinin Hz. Peygamber'e ulaşan silsilesini kaydettiği bir cüzünden bahsedilmekte (Abdülhay el-Kettânî, II, 580), Keşfü'ẓ-ẓunûn'da onun "delâilü'n-nübüvve" konusunda eser yazanlardan olduğu belirtilmekte (I, 706; ayrıca bk. DİA, XVI, 276), ayrıca Muâviye ve yakınları aleyhinde 600 beyitlik bir kasidesi bulunduğu kaydedilmektedir. Onun Esne'l-menâʾiḥ fî esme'l-medâʾiḥ adlı na'tı da meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşeyd, Milʾü'l-ʿaybe bi-mâ cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe (nşr. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca), Beyrut 1408/1988, V, 133, 140, 143, 144, 231, ayrıca bk. İndeks; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1448-1450; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 73; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1312-1313; Safedî, el-Vâfî, V, 254-255; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 162; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 333-334; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, II, 403-410; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 437-438; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 228; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 58, 706; II, 1735; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 313; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 83; a.e. (Özbek), s. 123, 203, 287; Îżâḥu'l-meknûn, II, 508; Brockelmann, GAL (Ar.), VI, 281-282; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 140; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 580; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 150-151; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 43-45; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Hasâisü'l-kübrâ", DİA, XVI, 276.

Abdülkadir Şenel

İBN MÜYESSER

(ابن ميسّر)

Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Alî b. Yûsuf b. Müyesser el-Mısrî (ö. 677/1278)

Mısırlı tarihçi.

628 (1231) yılında Kahire'de doğdu. Ha-yatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nesebi, Fâtımî Halifesi Hâfız-Lidînillâh döneminin (1132-1149) önemli şahsiyetlerinden el-Emîrü'l-Muazzam Celâleddin Muhammed Celeb Râgıb tarafından Tunus'tan Mısır'a getirilen bir şahsa dayanır. İbn Müyesser adını yine Fâtımî emîrlerinden olduğu sanılan büyük dedesinden alır. Eyyûbîler'in yıkılışı ve Memlük Devleti'nin kuruluşu sırasında yaşanan buhrana ve I. Baybars'ın parlak devrine (1260-1277) şahit olduktan sonra 18 Muharrem 677 (11 Haziran 1278) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Mukattam'da toprağa verildi.

Eserleri. İbn Müyesser'in günümüze kadar geldiği bilinen tek eseri Aḫbâru Mıṣr (Târîḫu Mıṣr) olup Muhammed b. Ubeydullah el-Müsebbihî'nin (ö. 420/1029) tarihine zeyil olarak yazılmıştır; bu sebeple Tekmiletü Târîḫi'l-Müsebbiḥî ve Târîḫu'l-kebîr ʿale's-sinîn ẕeyyele bihî ʿalâ Kitâbi'l-Müsebbiḥî adlarıyla da bilinir (Safedî, IV, 188). Tolunoğulları'ndan başlayarak müellifin zamanına kadar gelen eser, Nûreddin Mahmud Zengî dönemi ve Haçlı seferleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Eserin, Makrîzî tarafından 814 (1411) yılında el-Münteḳā min aḫbâri Mıṣr li'bn Müyesser adıyla kaleme alınmış 439-553 (1047-1158) yılları arasını içeren bir muhtasarı günümüze ulaşmıştır (Bibliothèque Nationale, nr. 1688). Ancak Âmir-Biahkâmillâh döneminin (1101-1130) 502-514 (1108-1120) yılları arası kayıptır. Bu eksiklik, Fâtımîler'in son asrıyla ilgili bilgileri -İzzeddin İbnü'l-Esîr'den yaptığı iktibaslar hariç- tamamen İbn Müyesser'den aldığı anlaşılan Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb'inden tamamlanabilmektedir. Aḫbâru Mıṣr'ın esasını teşkil eden Fâtımîler'in XI ve XII. yüzyıllar arası dönemi daha çok Ebû Abdullah el-Murtazâ

Muhammed b. Hasan et-Trablusî, Reşîd b. Zübeyr, Ebû Zekeriyyâ Zekiyyüddin Yahyâ b. Ali ed-Dımaşkī, İzzeddin İbnü’l-Esîr, Habbâl, Ebü’l-Fevâris Hamdân b. Abdürrahîm el-Esâribî, İbnü’l-Me’mûn el-Batâihî ve Cevvânî gibi tarihçilerin bir kısmı bugün mevcut olmayan kitaplarından faydalanılarak yazılmıştır ve eser bu yönüyle özel bir önem taşımaktadır. Makrîzî, İbn Tağrîberdî, İbn Hacer el-Askalânî ve Nüveyrî ise ondan faydalanmışlardır. Öte yandan İbn Müyesser ile Ali b. Zâfir el-Ezdî’nin verdikleri bilgiler arasında da büyük benzerlikler bulunması dikkat çekmektedir. Ancak bunun sebebi genelde aynı kaynakları, özellikle İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil’ini kullanmış olmalarıdır. el-Münteḳā’nın Haçlı seferleriyle ilgili kısmı Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte ayrı bir bölüm halinde yayımlandığı gibi (RHC Or., III [1884], s. 457-473) gibi Fransızca özetiyle birlikte Henri Massé (Kahire 1919), William Mylord (Kahire 1980), bir mukaddime ve bir fihrist ilâvesiyle Eymen Fuâd Seyyid (Kahire 1981) tarafından neşredilmiştir. Müellifin Kitâbü Târîḫi’l-ḳuḍât adlı eseri ise (Safedî, IV, 188) günümüze intikal etmemiştir. İbn Hâcer’in Refʿu’l-iṣr’i yazarken ondan faydalandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, IV, 188; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 17, 19; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 304; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 73; Brockelmann, GAL Suppl., I, 574; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 56-57; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, III, 111-112; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 150-151; Claude Cahen, “Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides”, BIFAO, XXXVII (1937-38), s. 1-27; a.mlf., “Ibn Muyassar”, EI² (İng.), III, 894; Michael Brett, “Choix de passages de la chronique d’Egypte d’Ibn Muyassar ...”, JRAS, I (1952), s. 293-295; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Müyesser”, DMBİ, IV, 717-718.

Ali Sevim

İBN MÜZEYN

(bk. YAHYÂ b. İBRÂHİM).

İBN NÂCÎ

(ابن ناجي)

Ebü'l-Kāsım b. Îsâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî (ö. 839/1435)

Mâlikî fıkıh âlimi ve biyografi yazarı.

760 (1359) yılında Kayrevan'da doğdu. Bazı kaynaklarda adı Kāsım, künyesi de Ebü'l-Fazl ve Ebü'l-Kāsım olarak kaydedilir (Hifnâvî, s. 92; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 364). Ancak kaynakların çoğunda adı Ebü'l-Kāsım diye belirtildiği gibi Muhammed Mahfûz da bir belgeye dayanarak

bunu teyit etmekte ve künyesini Ebü'l-Fazl şeklinde vermektedir (Terâcimü'l-müˀellifîn, V, 8). İbn Nâcî babasının ölümünden sonra amcasının himayesinde büyüdü. Kayrevan'da Ebû Muhammed Abdüsselâm es-Sefâkusî, amcası Halîfe b. Nâcî, Muhammed b. Kalîlülhem, Ebû Abdullah Muhammed b. Bündâr el-Murâdî, Ahmed b. Selâme el-Mûsâvî, İbn Kīrât diye tanınan Ali b. Hasan ez-Zeyyâtî'den ders aldı. Yirmi bir yaşında iken Zeytûne Camii'nin imamhatipliğine getirildi. Daha sonra Tunus'a gitti ve burada kaldığı on dört yıl boyunca İbn Arafe, Ebû Mehdî Îsâ el-Gubrînî, Übbî, Ya'kūb ez-Ziğbî, Ebü'l-Kāsım el-Kosantînî, Ebü'l-Kāsım es-Selâvî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şebîbî gibi âlimlerden istifade etti. Cerbe'de üç yıldan fazla kadılık ve hatiplik yaptıktan sonra istifa ederek Kayrevan'a döndü. Kābis, Bâce, Ürbüs, Sûse, Tebisse ve Kayrevan kadılıklarında da bulundu. Ahkâm, nevâzil ve fürû-i fıkhı iyi bilen İbn Nâcî'nin yetiştirdiği talebelerin en meşhuru Ebü'l-Abbas Halûlû el-Kayrevânî'dir. 839'da (1435) Kayrevan'da vefat eden İbn Nâcî'nin ölüm tarihi bazı kaynaklarda 830 (1427), 837 (1433) ve 838 (1434) olarak zikredilmektedir.

Eserleri. 1. Ziyâdât ʿalâ Meʿâlimi'l-îmân. Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ'ın (ö. 699/1300), Kayrevan şehrinden ve burada yetişen yahut burayı ziyaret eden âlimlerden bahseden Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân adlı eserini, rivayet senedlerini çıkararak ihtisar ettiği ve

Debbâğ'ın ölümünden sonraki dönemlere ait bazı kişilerin biyografilerini IV. ciltte bir araya getirerek tamamladığı bir çalışma olup aynı eserle birlikte dört cilt halinde neşredilmiştir (Tunus 1320/1902). Ayrıca eserin I. cildi İbrâhim Şebbûh (Kahire 1388/1968), II. cildi Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr ve Muhammed Mâdûr (Kahire 1972), III ve IV. ciltleri Muhammed Mâdûr (Tunus 1978) tarafından yayımlanmıştır. 2. Şerḥ ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî. İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî fıkhına dair eserinin şerhidir. Zerrûk diye bilinen Ahmed b. Ahmed el-Burnusî'nin aynı risâleye yazdığı şerh ile beraber Kahire'de iki defa basılmıştır (1330, I-II, 1332). İki şerhin bir arada bulunduğu bu nüsha müelliflerinin adıyla "İbn Nâcî ve Zerrûk" diye bilinir. 3. Şerḥu Tehẕîbi'l-Müdevvene. İbn Nâcî, Berâziî'nin Sahnûn'a ait el-Müdevvenetü'l-kübrâ'ya yazdığı et-Tehẕîb adlı ihtisar üzerine iki şerh kaleme almıştır. Bunlardan eş-Şitevî diye tanınanı on beş cüz üzerine tertip edilmiş olup dört cilttir (iki cildi Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 5808'de kayıtlıdır; ayrıca bk. Sezgin, I, 471). eṣ-Ṣayfî olarak bilinen küçük şerh ise hacimli iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1325). 4. Şerḥu't-Tefrîʿ. İbnü'l-Cellâb el-Basrî'nin Kitâbü't-Tefrîʿ adlı eserinin şerhidir (Zeytûne Camii Ktp., nr. 2534).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 137; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Tunus 1403/1983, s. 266-267; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 691; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Tunus 1402/1982, s. 92-93; İbnü'l-Kādî, Laḳtü'l-ferâʾid (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine'l-vefeyât içinde), Rabat 1396/1976, s. 247; a.mlf., Dürretü'l-ḥicâl, III, 282; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 364; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 244-245; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 873; Serkîs, Muʿcem, I, 261, 644, 864; Îżâḥu'l-meknûn, II, 504; Brockelmann, GAL, I, 187; II, 311; Suppl., I, 300; II, 337; a.e. (Ar.), III, 283, 286, 287, 290; Sezgin, GAS, I, 471-477; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 325-326, 327, 396; Muhammed Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn et-Tûnisiyyîn, Beyrut 1406/1986, V, 8-14; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, IV, 1713-1714; Sıddîk

b. el-Arabî, Fihrisü maẖṭûṭati Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 221-245; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, II/3-4, s. 301; "Ibn Nādjī", EI^2 Suppl. (İng.), s. 394-395; Kahhâr Mukîmî, "İbn Nâcî", DMBİ, V, 14-15.

Kasım Kırbıyık

İBN NÂCİYE

(ابن ناجية)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed b. Nâciye el-Berberî el-Bağdâdî (ö. 301/914)

Hadis hâfızı.

210'da (825) doğdu (Kehhâle, VI, 142). Aslen Mağrib'de Berber (Bilâdülberber) bölgesinden olup daha sonra Bağdat'a yerleştiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Süveyd b. Saîd, İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî, Abdüla'lâ b. Hammâd en-Nersî, Abdullah b. Muâviye el-Cumahî ve Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr'dan hadis rivayet etti. Kendisinden kıraat âlimi Ebü'l-Kāsım İbnü'n-Nehhâs, Taberânî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir eş-Şâfiî, İbnü'l-Ciâbî ve Ebû Hafs İbnü'z-Zeyyât gibi âlimler rivayette bulundular. Hatîb el-Bağdâdî, İbn Nâciye'yi "sika" ve "sebt" terimleriyle değerlendirmiş, Zehebî de onun için "hüccet" terimini kullanmıştır. Çok hadis rivayet eden âlimlerden olduğu belirtilen İbn Nâciye 1 Ramazan 301'de (31 Mart 914) Bağdat'ta vefat etti.

İbn Abdülber enNemerî, İbn Nâciye'nin 132 cüzden meydana gelen el-Müsned adlı eserini İbn Nemerî'nin gördüğünü belirtmekte, ancak eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 104-105; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 501; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 124-125; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 125; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 417; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 696-697; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 164-166; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭaba-ḳāti'l-

muḥaddiṣîn, Kahire 1987, s. 159; Safedî, el-Vâfî, XVII, 474-475; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 235; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 142.

Bilal Saklan

İBN NÂFİ‘

(bk. ABDULLAH b. NÂFİ‘).

İBN NÂKIYÂ

(ابن ناقيا)

Ebü'l-Kāsım Abdullāh (Abdülbâkī) b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Nâkıyâ b. Dâvûd el-Bündâr el-Bağdâdî (ö. 485/1092)

Dil âlimi, edip ve şair.

17 Zilkade 410'da (15 Mart 1020) Bağdat'ta doğdu. Çocukluk dönemini burada geçirdi. Şiir ve ahbâr râvisi olan babası ile Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhammed et -Tenûhî, Ebü'l-Hüseyin b. Ahmed en-Nekūr, Abdurrahman b. Ubeydullah el-Muharrimî, Abdülvâhid b. Muhammed el-Mutarrız ve Ebü'l-Hasan Muhammed b. Muhammed el-Basrî gibi edip ve âlimlerden ders alarak yetişti. Ayrıca Şâfiî fakihi ve mutasavvıf Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin de derslerine devam eden İbn Nâkıyâ'nın en çok Ebû İshak'tan etkilendiği ve onun için bir mersiye kaleme aldığı kaydedilmektedir (İbn Hallikân, I, 30). Hayatının daha sonraki dönemleriyle ilgili yeterli bilgi bulunmayan İbn Nâkıyâ 4 Muharrem 485 (15 Şubat 1092) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüşşam Mezarlığı'na defnedildi.

İbn Nâkıyâ'nın pek dindar olmadığı, Allah'ın sıfatlarını inkâra meylettiği ve bu konuda bir risâle yazdığı rivayet edilmektedir (Dâvûdî, I, 261). Gökyüzünde şarap, bal ve süt nehirleri bulunduğunu, fakat bunlardan yeryüzüne bir damla bile düşmediğini, gökten sadece evleri yıkıp

harap eden yağmurlar yağdığını söylemesi de onun bu temayülüyle ilgili görülmüştür (İbnü'l-Cevzî, IX, 68-69; İbn Hallikân, I, 29-30; II, 385). Ancak İbn Hallikân'ın naklettiğine göre cenazesini yıkayan kişi, onun kapalı olan sol avucunu açtığında içinde cehennem azabından kurtulmayı ümit ettiğini, Allah'tan korktuğunu, O'nun merhametine güvendiğini ifade eden bir beyit gördüğünü söylemiştir (Vefeyât, III, 99).

Akıcı ve güçlü üslûbuyla çok sayıda şiir yazan İbn Nâkıyâ'nın şiirleri çağdaşlarının ve daha sonraki edip ve âlimlerin takdirini kazanmıştır.

Maḳāmât'ı ve diğer eserleri onun kabiliyetini, geniş bilgi ve kültür birikimini göstermektedir. Müstehcen ve hezl (hezel) türünde şiir yazmaktan, mizah ve hicivden hoşlanan bir tabiata sahip olan İbn Nâkıyâ'ya göre şaka, mizah ve hicivle zâhidlik arasında bir çelişki yoktur. İbn Şibl'in bir fahriyesine cevap olarak irticâlen söylediği şiir onun en güzel hicivlerindendir. Bu şiirinde, soyundan İbn Şibl gibi bir kimse geldiği için Hz. Âdem'in cennetten kovulduğunu söylemiş ve, "Eğer Âdem kendi soyundan senin gibi birinin geleceğini bilseydi zürriyetini keserdi" demiştir. İbn Nâkıyâ'nın talebeleri arasında Abdullah el-Enmâtî, İbn Nâsır es-Selâmî, Şücâ' b. Fâris ez-Zühlî, Ebû Gālib ed-Deylemî ve Ebû Ali b. Mühtedî gibi şahsiyetler bulunmaktadır.

Eserleri. 1. el-Cümân fî teşbîhâti'l-Ḳur'ân. Mecâzü'l-Kur'ân ve i'câzü'l-Kur'ân türü kitaplar arasında da sayılan el-Cümân sûrelere göre düzenlenmiştir. Ancak her sûreden örnek alınmamış, Ba-kara sûresiyle Fîl sûresi arasındaki otuz altı sûreden seçilmiş 226 âyette görülen teşbihler üzerinde durulmuştur. İbn Nâkıyâ eserinde Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Müberred gibi âlimlerden nakiller yapmış, eski şairlerin şiirlerini şâhid olarak kullanmıştır. el-Cümân Adnân Zerzûr ile Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Küveyt 1387/1968), Ahmed Matlûb ve Hadîce el-Hadîsî tarafından neşredilmiş (Bağdad 1968), ikinci neşri Seyyid Ali Mîrlevhî Farsça'ya tercüme etmiştir (Meşhed 1374/1995). Eseri ayrıca Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî (İskenderiye 1974-1978) ve Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî de (Riyad 1987) yayımlamıştır. 2. Maḳāmât. İbn Nâkıyâ, on makāmeden meydana gelen bu tanınmış eserinde konuları yer yer nüktelerle süsleyerek açıklamış, ayrıca edebiyatta mizahın önemine de işaret etmiş ve hemen her makāmenin sonunda bazı kelimeler hakkında bilgi vermiştir. Eserin birinci makāmesi ve İbn Nâkıyâ'nın bazı şiirleri Fransızca tercümeleriyle birlikte Clement Huart tarafından yayımlanmıştır. Maḳāmât, ilk defa üç ayrı müellifin mekâmelerinin yer aldığı bir mecmua içinde üç makāmesi (1, 7 ve 10) eksik olarak basılmış (İstanbul 1330, s. 123-153), Osman Reşer Almanca bir giriş ilâve ederek bu baskıyı aynen tekrarlamıştır (Osnabrück 1980). Eserin ilmî neşri, Süleymaniye Kütüphanesi nüshası (Fâtih, nr. 4097) esas alınarak Hasan Abbas tarafından yapılmıştır (İskenderiye 1988). 3. Şerḥu'l-Faṣîḥ. Sa'leb'in lugata dair Kitâbü'l-Faṣîḥ'inin şerhi olup öğrencilerinin derlediği notlarından meydana gelmiştir. Bu şerhle ilgili olarak Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Udvânî bir yüksek lisans çalışması

yapmıştır (1973, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi). Eserin Musul Mektebetü'l-evkāf'ta (nr. 22) bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Sezgin, VIII, 143; DMBİ, V, 21). İbn Nâkıyâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Dîvân, Muḫtaṣarü'l-Eġānî, Dîvânü resâʾil ve Mülehu'l-mümâleha (Süyûtî, II, 67; Kehhâle, V, 75; VI, 116).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nâkıyâ, el-Cümân fî teşbîhâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Matlûb, trc. Seyyid Ali Mîrlevhî), Meşhed 1374 hş./1995, neşredenin girişi, s. 15-45; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 133; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 68-69; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 29-30; II, 385; III, 98-99; Safedî, el-Vâfî, XVII, 472; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 329-332; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 384-385; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 67; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 261-262; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 129, 594, 769, 799; II, 1273, 1817; Brockelmann, GAL Suppl., I, 486; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 453; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 75; VI, 116; Sezgin, GAS, VIII, 143; Muhyî Hilâl es-Serhân, Fihrisü Maṭbûʿati vizâreti'l-evḳāf, Bağdad 1986, s. 72; Stefan Vild, "Hasan Abbās (ed.) Maqāmāt Ibn Nāqiyā", JAL, XXIII/1 (1992), s. 76-78; J.-C. Vadet, "Ibn Nāḳıyā", EI² (İng.), III, 899; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Nâḳıyâ", DMBİ, V, 20-22.

Zülfikar Tüccar

İBN NÂSIR es-SELÂMÎ

(ابن ناصر السلامي)

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Nâsır (Tekin) b. Muhammed el-Fârisî es-Selâmî el-Bağdâdî (ö. 550/1155)

Hadis hâfızı.

15 Şâban 467'de (5 Nisan 1075) Bağdat'ta dünyaya geldi. 490'da (1097) doğduğuna dair kayıt (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92) yanlıştır. Farslı olduğu için Fârisî, Medînetüsselâm da denilen Bağdat'a nisbetle Selâmî nisbesiyle anıldı. Bir Türk muhaddisi olan babası genç yaşta vefat edince anne tarafından dedesi fakih Ebû Hâkim el-Habrî'nin himayesinde yetişti. İlk hadis dersini 473'te (1080) Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed İbnü'l-Büsrî'den ve Ebû Tâhir İbn Ebü's-Sakr el-Enbârî'den aldı. Önce Şâfiî fıkhını öğrendi. Hatîb et-Tebrîzî'den lugat ve edebiyat dersleri aldı. Çeşitli ilim merkezlerinde Muhammed b. Abdüsselâm b. Şândüh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed en-Niâlî, Ebü'l-Ganâim b. Ebû Osman, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî, Ebû Abdullah Mâlik b. Ahmed el-Bâniyâsî ve Âsım b. Hasan el-Âsımî gibi hocalardan hadis ve diğer ilimleri tahsil etti. Ricâl ve ilelü'l-hadîs alanlarında üstün bir seviyeye ulaştı. Âlî isnadlarıyla tanınan âlimlerden rivayetlerinin icâzetini aldı. Kendisinden Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Mûsâ el-Medînî, İbn Sükeyne, Ebü'l-Yümn el-Kindî ve İbnü'l-Ahdar gibi âlimler hadis okudu. İlmî seyahatlerinden sonra Bağdat'a yerleşen İbn Nâsır güzel Kur'an okuyan, fasih konuşan, Arapça'yı iyi bilen, fıkıh, hadis, nahiv ve lugat ilimlerinde otorite kabul edilen bir âlimdi. Onun önceleri Şâfiî mezhebine mensup olduğu, 493'te (1100) gördüğü bir rüya üzerine Hanbelî mezhebini seçtiği kaydedilmektedir. İbn Nâsır 12 veya 18 Şâban 550'de (11 veya 17 Ekim 1155) Bağdat'ta vefat etti. Üç camide ayrı ayrı kılınan cenaze namazından sonra Bâbü Harb Kabristanı'nda Ebû Mansûr İbnü'l-Enbârî'nin (veya Ahmed b. Hanbel'in) yanına defnedildi.

Sem‘ânî’nin güvenilir bir muhaddis, güçlü bir âlim ve dindar bir kimse olarak nitelediği İbn Nâsır’ı insanların aleyhine konuşmakla itham ettiği belirtilmekteyse de İbnü’l-Cevzî bu iddiayı reddetmekte ve hocasının sika, hâfızası sağlam ve Ehl-i sünnet mezhebine bağlı bir âlim olduğunu, birini cerhetmekle gıybet etmek arasında fark bulunduğunu, hadisçinin hem cerh hem ta‘dîl yapabileceğini söyleyerek Sem‘ânî’nin bu sözlerini Hanbelî mezhebi mensuplarına karşı duyduğu taassuba bağlamaktadır (el-Muntaẓam, X, 163). İbnü’l-Cevzî’nin Sem‘ânî hakkındaki sözlerini aşırı bulan Zehebî ise İbn Nâsır’ın bazı kimselere karşı katı davrandığını söylemiş, ayrıca Sem‘ânî’nin tarihi ve diğer bazı ilimleri İbnü’l-Cevzî’den ve İbn Nâsır’dan daha iyi bildiğini kaydederek onu savunmuştur (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1289).

Eserleri. et-Tenbîh ʿale’l-elfâẓi’lletî vaḳaʿa ḫaṭaʾ fî naḳlihâ ev żabṭıhâ ev tefsîrihâ fî Kitâbi’l-Ġarîbeyn (Sezgin, VIII, 226). Kaynaklarda el-Meʾḫaẕ (Meʾâḫiẕ) ʿalâ Ebî ʿUbeyd el-Herevî fî Kitâbi’l-Ġarîbeyn (Safedî, V, 105), Meʾḫaẕ ʿale’l-Ġarîbeyn (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 92), et-Tenbîh ʿalâ elfâẓi’l-Ġarîbeyn ve et-Tenbîh ʿalâ ḫaṭaʾi’l-Ġarîbeyn gibi adlarla da zikredilen eser, Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin Kitâbü’l-Ġarîbeyn fi’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̱ adlı kitabındaki hatalara dairdir. Bir cilt hacmindeki eserin yazma nüshaları Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymûriyye, Lugat, nr. 76) ve Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (nr. 1589) bulunmaktadır. İbn Nâsır’ın ayrıca Menâḳıbü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (İbn Receb, I, 228; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 92), el-Emâlî fi’l-ḥadîs̱ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 163; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 92) ve Cüzʾ fi’r-red ʿalâ men yeḳūlü inne ṣavte’l-ʿabd bi’l-Ḳurʾân ġayru maḫlûḳ (İbn Receb, I, 228) adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 209; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 162-163; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 202; a.mlf., el-Lübâb, II, 161; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 293-294; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 265-271; a.mlf., el-ʿİber, Küveyt 1960, IV, 140; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1289-1293;

Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 129-131; Safedî, el-Vâfî, V, 104-106; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 233; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 225-229; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 320; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 163; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 155-156; Îżâḥu'l-meknûn, II, 560; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 92; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 160; Brockelmann, GAL Suppl., I, 200; Sezgin, GAS, VIII, 226; Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988, s. 108; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "et-Tenbîh ʿalâ ḫaṭaʾi'l-Ġarîbeyn", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III, Mekke 1400/1980, s. 419-427; Velîd Muhammed es-Serâkıbî, "el-Ḥâfıẓ Muḥammed b. Nâṣır es-Selâmî", Âfâḳu's̱-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, III/11, Dubâi 1416/1995, s. 93-100.

Ali Osman Ateş

İBN NÂSIRÜDDİN

(ابن ناصر الدين)

Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî (ö. 842/1438)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

Muharrem 777'de (Haziran 1375) Dımaşk'ta doğdu. Aslen Hamalı olduğu için Hamevî nisbesiyle de anılır. Küçük yaşta Kur'an'ı ve bazı ilimlere dair kitapları ezberledi. Hadise ilgi duyarak Dımaşklı hocalardan ve Dımaşk'a gelen bazı muhaddislerden hadis dersi almaya başladı. Arapça'yı Ahmed b. Yûsuf el-Banyâsî'den, fıkhı İbn Hatîbüddehşe ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî'den okudu. Ba'lebek, Mekke, Medine ve Halep'e seyahat etti. Ha-lep'te Sıbt İbnü'l-Acemî ve İbn Hatîb en-Nâsıriyye, Mekke'de Cemâleddin İbn Za-hîre gibi âlimlerden faydalandı. Kahire'de Zeynüddin el-Irâkī, İbnü'l-Mülakkın, Meryem bint Ahmed el-Ezraî gibi hadis âlimlerinden icâzet aldı. İbn Hacer el-Askalânî kendisine, kendisi de İbn Hacer'e çeşitli eserleri okudu. Ebû Hüreyre b. Zehebî ve Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî de onun hocalarındandır. İbn Nâsırüddin, Dımaşk'ta âlî ve nâzil rivayetleri bilecek ölçüde devrinin en meşhur muhaddisi (hâfızü'ş-Şâm) oldu. Nâsıriyye Camii'nin yapıldığı tarihten vefatına kadar burada imam-hatiplik ve Dımaşk Eşrefiyye Dârülhadisi'nde 837'den (1433-34) itibaren hocalık yapan İbn Nâsırüddin'in tasavvufa meyli olduğu ve sünnete uygun bir zühd hayatı yaşadığı belirtilmektedir. Sehâvî'nin kaydettiğine göre (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 106) İbn Nâsırüddin, 16 veya 27 yahut 28 Rebîülâhir 842'de (6 veya 17 yahut 18 Ekim 1438) bir arazi taksimi için Dımaşk köylerinden birine gittiğinde köylüler tarafından zehirlenerek öldürülmüş, günümüzde Makberetüddahdâh diye anılan Bâbülferâdis (Bâbül'ukaybe) Kabristanı'na defnedilmiştir. Vefatının cemâziyelevvel (ka-sım) ayında olduğu da zikredilmiştir. Selef akîdesine ve Şâfiî mezhebine bağlılığı ile bilinen ve aynı zamanda orta derecede bir şair sayılan İbn Nâsırüddin'in Hanbelî olduğu da ileri sürülmüştür (İbnü'l-İmâd, VII, 243). Yazısı Zehebî'nin hattına çok benzediğinden yazdığı bazı kitapların Zehebî tarafından kaleme

alındığı zannedilerek yüksek fiyata satıldığı belirtilmiştir.

Eserleri. A) Hadis. 1. İtḥâfü's-sâlik bi-ruvâti'l-Muvaṭṭaʾ ʿan Mâlik. İmam Mâlik'ten el-Muvaṭṭaʾı rivayet eden seksen üç kişinin adının tesbit edildiği on "kürrâse" hacmindeki eserin müellif hattıyla olan nüshasının bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Umumi, nr. 6181, vr. 1-10), bir nüshası da el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (Mecmua, nr. 1003, vr. 81-158) bulunmaktadır. 2. İtḥâfü's-sâmiʿ bi'fti-tâḥi'l-câmiʿ fî fażli'l-ḥadîs̱ ve ehlih. Hadisin, muhaddislerin, Ṣaḥîḥayn ile onları okutmanın fazileti konusunun ele alındığı eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 278). 3. el-İtḥâf bi-ḥadîs̱i fażli'l-inṣâf. Ammâr b. Yâsir'in insafa dair sözünün ve bu sözü Hz. Peygamber'e nisbet eden hadisin farklı rivayetlerinin ele alındığı bir risâle olup Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1407). Nâşir hadisin râvileri, şâhidleri ve şerhiyle ilgili çalışmasını da kitapla birlikte el-İşrâf ʿale'l-İtḥâf adıyla neşretmiştir. 4. Eḥâdîs̱ü sitte fî meʿân sitte min ṭuruḳı ruvât sitte ʿan ḥuffâẓ sitte min meşâyiẖi'l-eʾimmeti's-sitte beyne muẖarricîhâ ve beyne ruvâtihâ sitte (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 307, vr. 1-3; nr. 284, vr. 26-34). 5. el-Erbaʿûne'l-mütebâyinâtü'l-mütûn ve'l-esânîd. Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Mecmua, nr. 106) ve el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿûne'l-mütebâyinetü'l-esânîd ve'l-mütûn adıyla Berlin Staatsbibliothek'te (Ahlwardt, II, 231) birer nüshası mevcuttur. 6. Esânîdü'l-Kütübi's-Sitte ve ġayrihâ. Müellif hattıyla bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de olup (Hadis, nr. 284, vr. 1-9) sonunda müellifin, Tirmizî'nin eş-Şemâʾil'i ile Dârimî'nin es-Sünen'ini rivayetine dair isnadları yer almaktadır. 7. el-İntiṣâr li-semâʿi'l-ḥaccâr. Hadis hâfızı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Şıhne el-Haccâr'ın hocaları ve ona icâzet verenler zikredilerek bazı iddiaların aksine onun Ṣaḥîḥ-i Buẖârî'yi hocası Hüseyin b. Zebîdî'den 630'da (1233) tam olarak rivayet ettiğinin ortaya konulduğu eserin (geniş bilgi için bk. Takıyyüddin İbn Fehd, s. 322-324) bir nüshası Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'dedir (Mecmua, nr. 106, 6 varak). 8. et-Tercîḥ li-ḥadîs̱i ṣalâti't-tesbîḥ (nşr. Mahmûd Saîd Memdûh, Beyrut 1405). 9. Tenvîrü'l-fikre fî ḥadîs̱i Behz b. Ḥakîm fî ḥüsni'l-ʿişre (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 8 va-rak). 10. er-Red ʿalâ men enkere refʿa'l-yedeyn fi'd-duʿâʾ. 817'de (1414) kaleme alınan eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Umumi, nr. 6181, vr. 2-13). 11. Risâle fi'l-kelâm ʿalâ ḥadîs̱eyn eḥadühümâ fî Kitâbi Mücâbi'd-daʿve li'bn Ebi'd-Dünyâ ve'l-âẖar ḥadîs̱ü Enes fî

duʿâʾi'r-racül bi'l-ḥannâni'l-mennân. Müellif hattıyla bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (M. Nâsırüddin el-Elbânî, s. 124). 12. Reyʿu'l-ferʿ fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Eserin Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (Kettânî, nr. 2124), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Ziriklî, VI, 237; el-Fihrisü'ş-şâmil, II, 870). 13. eṭ-Ṭılbetü (et-Taʿlîḳatü)'l-laṭîfe bi-ḥadîs̱i'l-beḍʿati'ş-şerîfe. Eserin sonundan iki varak Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de mevcuttur (el-Fihrisü'ş-şâmil, III, 1746).

14. el-Lafẓü'l-mükerrem bi-fażli ʿâşûrâʾi'l-muḥarrem (Cüzʾ fî fażli ʿâşûrâʾ) (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 15 varak). 15. et-Tenḳīḥ fî ḥadîs̱i't-tesbîḥ: Şerḥu ḥadîs̱i kelimetâni ḥabîbetâni ile'r-raḥmân. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin son hadisinin şerhi olması bakımından Ḫatmü'l-Buḫârî diye de adlandırılabilecek olan eser Muhammed Nâsır el-Acmî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1413/1993). 16. Meclis laṭîf yeteʿalleḳu bi-ḫatmi'l-Buḫâriyyi'ş-şerîf (Meclis fî ḫatmi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî). Kelime-i tevhîd, Hz. Peygamber'e sa-lât, Allah'ın rahmetinin genişliği ve ölümle ilgili meselelerin ele alındığı eserin bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 157). 17. Meclis fî fażli yevmi ʿarefe. Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Mecmua, nr. 106, 15 varak), Meclis fî fażli yevmi ʿarefe ve mâ yeteʿalleḳu bih adıyla ve müellif hattıyla Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da (nr. 2014) birer nüshası mevcuttur. 18. el-Meclisü'l-evvel min emâlî İbn Nâṣıriddîn ve hüve fî ḥadîs̱i "er-râḥimûne yer-ḥamühüm er-raḥmân". Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd'ın el-Ümniyye fî taḫrîci'l-müselsel bi'l-evveliyye'siyle birlikte yayımlanmıştır (Riyad 1400). 19. Meclis fî ḥadîs̱i Câbir el-lez̠î raḥale fîhi mesîrete şehr ilâ ʿAbdillâh b. Üneys el-Cühenî raḍıyallāhü ʿanhümâ (nşr. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, Beyrut 1415/1995). 20. Min cüzʾi Bekir b. Bekkâr. Müellif hattıyla yazılmış bir sayfalık bir kısmı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (M. Nâsırüddin el-Elbânî, s. 125). 21. Mecâlis min tedrîsihî fî âyeti "leḳad menne'llāhü ʿale'l-müʾminîn". Varakları karışık şekilde sıralanmış bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Hadis, nr. 284, vr. 43-92). 22. en-Nüketü'l-es̱eriyye ʿale'l-eḥâdîs̱i'l-cezeriyye (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 8 varak). 23. İsnâdü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasından (nr. 4098) alınmış bir fotokopisi Merkezü'l-bahsi'l-ilmî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 1408). 24. İftitâḥu'l-ḳārî fî şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-

ṣaḥîḥ li’l-Buḫârî (İftitâḥu’l-ḳārî li-Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî). 25. er-Ravżü’n-nedî fi’l-ḥavżi’l-Muḥammedî (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecmua, nr. 25929 B., vr. 1-12). 26. Minhâcü’s-selâme fî mîzâni’l-ḳıyâme (ilâ mîzâni yevmi’l-ḳıyâme) (nşr. Meş‘al b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, Beyrut 1416/1996).

İbn Nâsırüddin’in hadis alanında bunlardan başka Meclis fî ḫatmi Ṣaḥîḥi Müslim, Meclis fî ḫatmi’ş-Şifâ˒, Muḫtaṣaru Ḫatmi’l-Buḫârî, Müsnedü Temîm ed-Dârî, Nefeḥâtü’l-aḫyâr min müselselâti’l-aḫbâr, Refʿu’d-desîse bi-vażʿi ḥadîs̱i’l-herîse, Şennü’l-ġāre fî fażli ziyâreti’l-meġāre (eserin Muhammed b. Nâsırüddin es-Süvâî’ye ait olduğu da söylenmektedir [İbn Nâsırüddin, et-Tenḳīḥ, neşredenin girişi, s. 36]), et-Telḫîṣ li-ḥadîs̱i rabvi’l-ḳamîṣ, Zevâlü’l-bûsâ ʿammen eşkele ʿaleyhi ḥadîs̱ü teḥâcci Âdem ve Mûsâ adlı çalışmaları bulunmaktadır.

B) Hadis Usulü. ʿUḳūdü’d-dürer fî ʿulûmi’l-es̱er. Sehâvî’nin manzum olduğunu söylediği (eḍ-Ḍav˒ü’l-lâmiʿ, VIII, 104) eserin adını İbn Hacer Urcûze fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ olarak kaydetmekte (el-Mecmaʿu’l-mü˒esses, III, 287), müellifin daha sonra eserini biri geniş, diğeri kısa olmak üzere iki defa şerhettiği belirtilmekte, Abdülhay el-Kettânî de bu şerhlerden geniş ola-nının kendi kütüphanesinde bulunduğunu zikretmektedir (Fihrisü’l-fehâris, II, 676). el-Muḫtaṣar fî ḥalli ʿUḳūdi’d-dürer fî ʿulûmi’l-es̱er adlı diğer şerhi ise Berlin Staatsbibliothek’te (nr. 1070, vr. 64-129) bulunmakta olup Ahlwardt bu şerhin müellifinin bilinmediğini kaydetmektedir (Verzeichnis, II, 18).

C) Hadis Ricâli. 1. Tavżîḥu’l-Müştebih fî żabṭı esmâ˒i’r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhüm. Zehebî’nin el-Müştebih fi’r-ricâl’i üzerinde müellifin yaptığı iki çalışmadan biri olup eserde Zehebî’nin sadece künyesiyle veya lakabıyla zikrettiği yahut babalarının adını vermeyip dedelerine nisbet ettiği şa-hısların tam adları tesbit edilmeye çalışılmış, söz konusu kişinin bazan hocaları ve talebeleri, bazan rivayet ettiği bir hadis, vefat tarihi ve bir kısım eserleri zikredilmiştir. Eser Şuayb el-Arnaût (I-VI, Beyrut 1403/1982) ve Muhammed Nuaym el-Araksûsî (I-X, Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. Son neşrin X. cildi fihristtir. 2. el-İʿlâm bimâ vaḳaʿa fî Müştebihi’ẕ-Ẕehebî mine’l-evhâm. Zehebî’nin el-Müştebih’teki kaynaklarının önemli bir kısmının müellif nüshalarına sahip olduğu için onun bazı hatalarının nereden kaynaklandığını görebilen İbn

Nâsırüddin bunları Tavżîḥu'l-Müştebih'te göstermiş, daha sonra hocası Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin tavsiyesi üzerine bu hataları oradan ihtisar ederek bu eserini meydana getirmiştir. el-İʿlâm, üzerinde yüksek lisans tezi yapan (1405/1984, Câmiatü Ümmi'l-kurâ) Abdürabbinnebî Muhammed tarafından neşredilmiştir (Medine 1407/1987). 3. Bedîʿatü'l-beyân ʿan mevti'l-aʿyân ʿale'z-zamân (Urcûze fi'l-ḥuffâẓ ve şerḥihâ). Hadis hâfızlarını yirmi beş tabaka halinde 1000 beyitte toplayan bu manzumeyi Ekrem el-Bûşî yayımlamıştır (Küveyt 1418/1997). 4. et-Tibyân fî şerḥi Bedîʿati'l-beyân. Nüshaları British Museum (nr. Add. 7350), et-Tibyân li-Bedîʿati'l-beyân adıyla Topkapı Sarayı Müzesi (nr. 6457, Emanet Hazinesi, nr. 1234), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1412), Süleymaniye (Lâleli, nr. 2067, müellif hattı nüsha ile mukabele edildiği belirtilmektedir) ve Ârif Hikmet (Tarih, nr. 140) kütüphanelerinde bulunmaktadır. İbn Hacer, esere yirmi sekiz hâfızın biyografisini ilâve ederek çalışmasına Ẕeylü't-Tibyân li-manẓûmeti'l-ḥuffâẓ Bedîʿati'l-beyân adını vermiştir. 5. er-Reddü'l-vâfir ʿalâ men zeʿame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "şeyḫa'l-İslâm" kâfir. İbn Teymiyye'ye muhalif olan ve onu "şeyhülislâm" unvanı ile ananları küfürle itham eden Hanefî fakihi Alâeddin el-Buhârî'ye reddiye mahiyetinde kaleme alınmış, ancak kimin hedef alındığı açıkça belirtilmemiştir. Eserde önce İbn Teymiyye'ye yöneltilen iddiaların doğru olup olmadığı araştırılmış, mezhep farklılığı yüzünden kimseyi itham etmemek gerektiği gibi konular ele alınmıştır. Daha sonra İbn Teymiyye'yi şeyhülislâm diye anan Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd, İbn Seyyidünnâs, İbn Abdülhâdî, Zehebî, İbn Berdîs, İbn Râfi', İbn Hamza el-Hüseynî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimlerden seksen yedisi kısa biyografileriyle tanıtılmış ve onların hangi eserlerinde İbn Teymiyye'yi şeyhülislâm diye andıkları gösterilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî'nin takdirini kazandığı belirtilen eseri Züheyr Şâvîş yayımlamıştır (Beyrut 1393/1973, 1400/1980). 6. Tuḥfetü'l-iḫbârî bi-tercemeti'l-Buḫârî. Muhammed Nâsırüddin el-Acmî tarafından et-Tenḳīḥ fî ḥadîs̱i't-tesbîḥ ile birlikte (s. 165-227) neşredilmiştir. 7. Refʿu'l-melâm ʿammen ḫaffefe (ḥaḳḳaḳa) vâlide şeyḫi'l-Buḫârî Muḥammed b. Selâm (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 6 varak). 8. es-Sürrâḳ ve'l-mütekellem fîhim mine'r-ruvât (es-Sürrâḳ mine'ḍ-ḍuʿafâʾ). Abdülhay el-Kettânî, 805'te (1402-1403) kaleme alınan bu eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının kendi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir

(Fihrisü’l-fehâris, II, 676). 9. Silsiletü’l-ḫulefâʾi’l-ʿAbbâsiyyîn (British Museum, Supplement, nr. 487/3). 10. Keşfü’l-ḳınâʿ ʿan

ḥâli men iddeʿa’ṣ-ṣuḥbete ev lehû ittibâʿ. Abdülhay el-Kettânî müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının özel kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir (Fihrisü’l-fehâris, II, 676). İbn Nâsırüddin’in bu konuda ayrıca Ṭabaḳātü’ş-şüyûḫ (hocalarının sekiz tabaka halinde ele alındığı bir eserdir), Tercemetü Aḥmed er-Rifâʿî, Tercemetü Ḥucr b. ʿAdî adlı kitapları bulunduğu belirtilmektedir.

D) Sîret. 1. el-İḫbâr bi-vefâti’l-muḫtâr. Hz. Peygamber’in vefatına dair olan eserin Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Umumi, nr. 5567, vr. 61-66), Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’de (Mecmua, nr. 106), Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, Mecmua, nr. 2137/3, vr. 55a-70b) ve Chester Beatty Library’de (Mecmua, nr. 3296, vr.17-24) nüshaları mevcuttur. 2. Selvetü’l-keʾîb bi-vefâti’l-ḥabîb. Eserin nüshaları Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Umumi, nr. 5567, vr. 35-60) ve Rabat el-Hizânetü’l-âmme’de (Kettânî, nr. 2694) bulunmaktadır (Ziriklî, VI, 237). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn adlı eserinin dördüncü bölümünün birinci babındaki konuları bu eserden özetlemiştir. 3. Câmiʿu’l-âs̱âr fî mevlidi’l-muḫtâr. Hâlid Reyyân, Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bir nüshası bulunan (nr. 1894, 310 varak) eserin Hz. Peygamber’in doğumuyla değil sîretiyle ilgili olduğunu belirtmektedir (Fihrisü maḫṭûṭâti’ẓ-Ẓâhiriyye, II, 639). 4. Bevâʿis̱ü’l-fikre ilâ (fî) ḥavâdis̱i’l-hicre. Hicretten Hz. Fâtıma’nın vefatına kadar ilk on yılda meydana gelen belli başlı olayların zikredildiği yirmi sekiz beyitten meydana gelen bir manzume olup Ahmed Ali Muhammed tarafından ʿÂlemü maḫṭûṭât ve’n-nevâdir dergisinde yayımlanmıştır (I/2 [Riyad 1417/1997], s. 380-381). 5. es-Sirâcü’l-vehhâc fi’zdivâci’l-miʿrâc. Mi‘raca dair muhtelif eserler kaleme aldığı belirtilen müellifin bu eserinin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Tarih, nr. 10599, 25 varak). Onun Minhâcü’l-uṣûl fî miʿrâci’r-resûl adlı çalışmasının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 6. Mevridü’ṣ-ṣâdî fî mevlidi’l-hâdî. Eserin Mektebetü’l-Ha-remi’l-Mekkî’de iki (Sîre, nr. 38/2, 52/2), Chester Beatty Library’de (nr. 4658, 9 va-rak, müellife okunan bir nüsha) ve Brockelmann’ın belirttiğine göre (GAL Suppl., II, 83) Bankipûr’da birer nüshası bulunmaktadır. Müellif bu eserini el-Lafẓü’r-râʾiḳ fî mevlidi ḫayri’l-ḫalâʾiḳ adıyla ihtisar etmiş olup buna ait nüshalar da

Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, Mecmua, nr. 2137/1, vr. 2a-23a) ve Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’dedir (Mecmua, nr. 106, 8 varak).

E) Diğer Eserleri. 1. Muḫtaṣaru iʿrâbi’l-Ḳurʾân li’s-Sefâḳusî. Eserin ikinci yarısının Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunduğu belirtilmiştir (Ziriklî, VI, 237). 2. Berdü’l-ekbâd ʿan (ʿinde) faḳdi’l-evlâd. Kahire (1304) ve Lahor’da (1311/1893) basılan eser daha sonra Abdülkādir b. Şeybe elHamed (Riyad 1400/1980), Hâlid Abdülkerîm Cum‘a ve Abdülkādir Ahmed Abdülkādir (Küveyt 1406/1986), Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah es-Saîdân (Damâm 1409/1989), Abdülcelîl Atâ el-Bekrî (Dımaşk 1413/1992) ve Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Huber 1418/1997) tarafından yayımlanmıştır. Kitap, Berdü’l-ekbâd fi’ṣ-ṣabri ʿalâ faḳdi’l-evlâd adıyla Süyûtî’ye nisbet edilerek basılmışsa da (Kahire 1332) Süyûtî’nin eserlerini inceleyen Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl onun böyle bir kitabının bulunmadığını belirtmektedir (Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, s. 103). 3. el-İmlâʾü’l-enfes fî tercemeti ʿAsʿas. As‘as b. Selâme’nin sahâbî olup olmadığına dair bir eserdir (Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî, Terâcim, Dihlevî, nr. 106/1, 6 varak). 4. ʿArfü’l-ʿanber fî vaṣfi’l-minber. İbn Hatîb en-Nâsıriyye’nin hac yolculuğu vesilesiyle kaleme alınan bir kaside olup son kısmı eksik bir nüshasının el-Hizânetü’t-Teymûriyye’de bulunduğu (nr. 398) belirtilmektedir (el-Fihrisü’ş-şâmil, II, 1082). 5. Kerârîs min tedrîsih. Müellifin talebelerine okuttuğu hadisleri ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Hadis, nr. 351, vr. 1-170). 6. Cüzʾ fîhi cevâbü suʾâl min Mârdîn ʿan beyti şiʿri medḥi’n-nebî. Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’de (Mecmua, nr. 106, 3 varak), Mektebetü’l-mevsûati’l-fıkhiyye (nr. 286/7) ve el-Mektebetü’l-merkeziyye’de (nr. 2992) nüshaları mevcuttur. 7. Ẕikru men sümmiye Muḥammed ḳable mîlâdi seyyidinâ Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem. Bir varaktan ibaret olan risâle Ahmed Ali Muhammed tarafından ʿÂlemü maḫṭûṭât ve’n-nevâdir dergisinde yayımlanmıştır (I/2 [Riyad 1417/1997], s. 379-380).

Kaynaklarda İbn Nâsırüddin’in ayrıca Aʿlâmü’l-vâżıḥa fî aḥkâmi’l-muṣâfaḥa, İʿlâmü’r-ruvât bi-aḥkâmi ḥadîs̱i’l-ḳuḍât, Muḫtaṣar fî menâsiki’l-ḥac, Şerḥu’l-imâm fî eḥâdîs̱i’l-aḥkâm, İṭfâʾü ḥurḳati’l-ḥavbe bi-ilbâsi ḫirḳati’t-tevbe, Ḫuṭab, Neşrü’n-niʿme bi-ẕikri’r-raḥme, Neylü’l-ümniyye bi-ẕikri’l-ḫayli’n-nebeviyye adlı çalışmalarının bulunduğu zikredilmiştir

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nâsırüddin, el-İʿlâm bi-mâ vaḳaʿa fî Müştebehi'ẕ-Ẕehebî mine'l-evhâm (nşr. Abdürabbinnebî Muhammed), Medine 1407/1987, neşredenin girişi, s. 21-73; a.mlf., Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, I, 50-90; a.mlf., et-Tenḳīḥ fî ḥadîs̱i't-tesbîḥ (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 7-40; İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-Muʿcemi'l-müʾesses (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, III, 285-289; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâz (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 317-324; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad, ts. (Dârü'l-Yemâme), s. 238-239; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 103-106; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 41-43; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 198-199; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 243-245; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 6, 158, 238; II, 838, 984, 1559, 1901; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 193; Îżâḥu'l-meknûn, I, 29, 95, 108, 126, 198, 318, 334, 533, 579; II, 58, 79, 87, 99, 407, 431, 585, 586, 614; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 675-677; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 148, 204, 241, 294, 442; Serkîs, Muʿcem, II, 1625-1626; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 18, 231; Brockelmann, GAL, II, 92; Suppl., II, 83; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 237; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 123-125; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 103; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾellifîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 234-236; M. İsâm Arrâr el-Hüseynî, İtḥâfü'l-ḳārî bi-maʿrifeti cühûd ve aʿmâli'l-ʿulemâʾ ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Dımaşk-Beyrut 1407/1987, s. 284-285; Hâlid Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1393/1973, II, 32-33, 302, 639; el-Fihrisü'ş-Şâmil: el-ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, I, 18-19, 32, 90, 134, 174, 248, 293, 294, 368, 424, 622; II, 805, 843, 870, 1082; III, 1362, 1369, 1564, 1703, 1746; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, IV, 1718-1719; Ahmed Ali Muhammed, "Risâle fî ẕikri men sümmiye Muḥammed ḳable mîlâdi seyyidinâ Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve maʿahâ ḳaṣîdetü Bevâʿişi'l-fikre ilâ

ḥavâdişi’l-hicre”, ʿÂlemü maḫṭûṭât ve’n-nevâdir, I/2, Riyad 1417/1997, s. 377-383.

M. Yaşar Kandemir

İBN NASRULLAH

(ابن نصر الله)

Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Ahmed b. Nasrillâh b. Ahmed et-Tüsterî el-Bağdâdî (ö. 844/1440)

Hanbelî fakihi ve Mısır kādılkudâtı.

17 Receb 765 (20 Nisan 1364) tarihinde Bağdat'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 14 Receb, künye ve lakabı Ebû Yûsuf Şehâbeddin olarak kaydedilir. İlk tahsilini, Müstansıriyye Medresesi'nde müderris olan babasının ve Bağdat'ın önde gelen âlimlerinin yanında tamamladı. Bunlar arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Füvvî, Ebû Bekir Necmeddin es-Sincârî, Şerefüddin Hüseyin b. Sâlâr el-Gaznevî ve Fîrûzûbâdî gibi âlimler sayılabilir. Daha on yedi yaşlarında iken kabiliyeti, zekâsı ve ilme olan merakı sebebiyle hocası Şemseddin el-Kirmânî'nin takdirini kazandı. Kirmânî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yazmış olduğu el-Kevâkibü'd-derârî adlı şerhi okuyarak icâzet aldı (782/1380). On sekiz yaşında Bağdat'ta ders ve fetva vermesi için kendisine icâzet verildi ve Müstansıriyye'de muîd oldu. Daha sonra ailesiyle birlikte Halep'e göç etti (786/1384); burada Şehâbeddin İbnü'l-Murahhil ve Ebû Bekir Şerefeddin el-Harrânî'den hadis dersi aldı. Ardından Ba'lebek'te Şemseddin İbnü'l-Yûnâniyye'den, Dımaşk'ta Zeynüddin İbn Receb'den fıkıh ve hadis okudu. 787 (1385) yılında Kudüs'ü ziyaret etti ve buradan Kahire'ye geçti. Kahire'de Ebü'l-Yümn İbnü'l-Küveyk, Necmeddin İbn Rezîn, Mutarriz, Zeynüddin İbnü'ş-Şeyha, Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Sirâcüddin İbnü'l-Mulakkın, Şehâbeddin el-Cevherî, Şemseddin el-Ferîsî ve Takıyyüddin ed-Dicvî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Kaynaklarda Zeynüddin el-Irâkī'den hadis okuyup okumadığı hususunda çelişkili bilgiler vardır (Burhâneddîn İbn Müflih, I, 203; Sehâvî, eẕ-Ẕeyl, s. 114; İbnü'l-İmâd, VII, 250). Bir ara İskenderiye'ye geçerek Bahâeddin ed-Demâmînî'den ders aldı, daha sonra hacca gitti ve ardından Kahire'ye döndü.

Memlük Sultanı Berkuk'u öven bir ka-side ile Berkukıyye Medresesi'nin methini konu alan bir risâle kaleme alan İbn Nasrullah, Mevlânâzâde Şehâbeddin Ahmed'in ölümünden sonra bu medresenin hadis hocalığına tayin edildi (791/1389). Selâhaddin İbnü'l-A'mâ'nın vefatıyla da aynı medresenin fıkıh hocalığına getirildi (795/1393). Bu görevleri babasının ölümüne kadar onunla birlikte, onun vefatından (812/1409) sonra da tek başına yürüttü. Ayrıca Müeyyediyye, Mansûriyye ve Şeyhûniyye medreselerinde Hanbelî fıkhı okuttu. Bir müddet Kādılkudât Mecdüddin Sâlim b. Sâlim'e ve ardından İbnü'l-Muğlî'ye niyabette bulunduktan sonra 828 yılı Safer (Ocak 1425) ayında Hanbelî kādılkudâtlığına tayin edildi. Hanbelî mezhebini ön plana çıkarması sebebiyle 13 Cemâziyelâhir 829'da (22 Nisan 1426) görevinden alındıysa da 12 Safer 831'de (2 Aralık 1427) görevine iade edildi ve ölünceye kadar on dört yılı aşkın bir süre bu vazifede kaldı. Başta oğlu Yûsuf olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Kaynaklarda kendi döneminde Hanbelî fıkhını en iyi bilen, fıkıh usulünde de derin bilgisi bulunan kişilerden biri olarak zikredilmektedir. İbn Nasrullah 15 Cemâziyelevvel 844 (12 Ekim 1440) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Ḥâşiye (en-Nüket) ʿale't-Tenḳīḥ (Zerkeşî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'ye yaptığı şerhin hâşiyesidir), Ḥâşiye ʿale'l-Fürûʿ (İbn Müflih'in eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir), Muḫtaṣaru Târîḫi'l-Ḥanâbile (İbn Receb'in eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'sini ihtisar etmiştir), Ḥâşiye ʿale'l-Vecîz, Ḥâşiye ʿale'l-Muḥarrer, Ḥâşiye ʿale'r-Riʿâye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IX, 139-141; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 93-94; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 244-249; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 202-204; Bikāî, ʿUnvânü'z-zamân fî terâcimi'ş-şüyûḫ ve'l-aḳrân, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 55b-56a; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 233-239; a.mlf., eẕ-Ẕeyl

ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 109-122; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, V, 222-228; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, II, 505-507; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 250-251; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 195; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1976, I, 33, 35, 38, 144, 155-156, 256-257; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 577; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 264.

Saffet Köse

İBN NÂZIRÜ’l-CEYŞ

(ابن ناظر الجيش)

Takıyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdiddâim et-Teymî (ö. 786/1384)

Memlüklü devlet adamı.

Muhtemelen 726 (1326) yılında Kahire’de doğdu. Lakabını babasının görev unvanından alır. Dinî ilimler tahsil ettikten sonra kadı ve nâzırü’l-ceyş olan babasının sağlığında Dîvân-ı İnşâ’da kâtibü’d-destliğe girerek devlet hizmetine başladı ve bu görevini Bahrî Memlük sultanları el-Melikü’l-Mansûr Selâhaddin Muhammed (1361-1363) ve el-Melikü’l-Eşref Şa‘bân (1363-1376) dönemlerinde de sürdürdü. el-Melikü’l-Mansûr Alâeddin Ali tarafından 778 (1376) yılında babasının yerine nâzırü’l-ceyş tayin edildi ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kaldı.

Sultan Berkuk’un birinci saltanatı sırasında öldü. Dîvân-ı İnşâ’daki yazışmalarda, müslüman ve yabancı hükümdarlara gönderilen mektuplarda onun tarafından hazırlananlar örnek alınmıştır.

İbn Nâzırü’l-Ceyş’in kaleme aldığı Kitâbü Tes̱ḳīfi’t-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf, divan kâtipleri için devletin divan ve resmî yazışma geleneğini açıklayan rehber mahiyetinde bir kitaptır ve müellifin kâtipliği sırasında yazılıp nâzırü’l-ceyşliğe getirildiği yıl tamamlanmıştır. Eser, İbn Fazlullah el-Ömerî’nin et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf’ini örnek alan ve bir bakıma onun zeyli gibi olan bir çalışmadır. Özellikle yedinci bölümü Memlükler’de büyük hükümdarlara hangi lakaplarla hitap edildiğini göstermesi açısından önemlidir. İbn Nâzırü’l-Ceyş kitabına kendi dönemiyle ilgili şahsî tecrübelerini de aktarmıştır. Kalkaşendî’nin çokça faydalandığı ve kaynakları arasında adını verdiği eser Rudolf Vesely´ tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 7; IV, 107, 116, 208, 210, 212; VI, 85; VII, 260, 267; IX, 320; X, 183; XIII, 315; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, II, 158-171; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 152, 227, 238, 239, 301; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 291; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 193; P. M. Holt, "Rudolf Vesely (ed.): Ibn Nāẓir al-Ğayš: Kitāb Tatqīf al-ta'rīf bi'l-muṣṭalaḥ āl-ša-rīf", BSOAS, LII/3 (1989), s. 623; H. Eisenstein, "Kitāb tatqīf al-taʿrīf bi'l-muṣṭalaḥ al-šarīf par Taqī al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥibb al-Dīn Muḥammad al-Taymī al-Ḥalabī, appelé Ibn Nā-ẓir al-ğayš", WZKM, LXXIX (1989), s. 286-287; C. E. Bosworth, "Ibn Nāẓır al-D̲jays̲h̲", EI² Suppl. (İng.), s. 395; Nâhid Zaferî, "İbn Nâẓırü'l-Ceyş", DMBİ, V, 19.

Asri Çubukçu

İBN NAZÎF

(ابن نظيف)

Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Alî b. Abdilazîz b. Nazîf el-Gassânî el-Hamevî (ö. 651/1253'ten sonra)

Eyyûbî veziri, tarihçi ve şair.

Hama'nın saygın ailelerinden olan ve şehrin o dönemdeki en güzel camilerinden birine adını veren Benî Nazîf'e mensuptur. Suriye'de Eyyûbîler'in hizmetinde kâtiplik ve vezirlik görevlerinde bulundu. Muhtemelen kadılık da yapmıştır; zira Bağdatlı tarihçi Nâsırüddin İbnü'l-Furât ondan bu unvanla bahsetmektedir (Târîḫu'd-düvel ve'l-mülûk, IV/1, s. 6). Eyyûbîler'in iç politikasında oynadığı rol ve kaleme aldığı tarih kitaplarının dışında hayatına dair bilinenler oldukça sınırlıdır. Çağdaşı tarihçiler ondan söz etmezler; dolayısıyla hakkındaki bilgiler hemen hemen tamamen kendi kitabında verdiklerinden ibarettir. Gençliğinde, günümüze ulaşmamış bir eserini ithaf ettiği Eyyûbî Veziri Seyfeddin Ali b. Ebû Ali el-Hezbânî ile arkadaş olduğu sanılmaktadır (Gottschalk, s. 11).

İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî adlı eserinde hayatında yer alan bazı önemli olaylardan bahsetmektedir. Bunlardan, onun önceleri Fırat kenarındaki Ca'ber Kalesi'nde Eyyûbî Emîri el-Melikü'l-Hâfız b. el-Melikü'l-Âdil'in kâtip ve veziri olduğu anlaşılmaktadır. 626 (1229) yılında, siyasî bakımdan büyük önem taşıyan, Mardin emîrinden Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ için vasallık yemini alma görevini yerine getirmiştir. Yine bizzat anlattığına göre 627'de (1230) Celâleddin Hârizmşah'a karşı Doğu Anadolu'ya sefere çıkan Sultan el-Melikü'l-Eşref'in kumandasındaki orduda bulunurken Erciş'te bayram günü sarhoş yakalanarak mevkii ve malları elinden alınıp Ca'ber Kalesi'nde zindana atılmıştır. Böylece el-Melikü'l-Hâfız'ın sarayındaki hayatı sona ermişse de ertesi yıl hâmisi konumunda olan el-Melikü'l-Eşref'in aracılık etmesiyle serbest bırakılmış ve zindanda bozulan sağlığının tedavisi yoluna gidilmiştir. Ancak kendisi bir komplo endişesiyle buradan kaçarak

Rahbe’de el-Melikü’l-Mansûr Nasreddin İbrâhim’in hizmetine girmiş, 637’de (1239) el-Melikü’l-Mansûr babası el-Melikü’l-Mücâhid’in yerine Humus (Hıms) emîri olduğunda da son eserini et-Târîẖu’l-Manṣûrî adıyla ona sunmuştur. İbn Nazîf’in ölüm tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak babası Şemseddin’den sonra el-Cezîre’yi idare etmekle görevlendirilen Sâhib Muhyiddin b. Nedî el-Cezerî’nin ölümünde onu öven şairler arasında adına rastlanması (Safedî, I, 173) 651 (1253) yılında hayatta bulunduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. Muẖtaṣaru siyeri’l-evâʾil ve’l-mülûk ve vesîletü’l-ʿabdi’l-memlûk. Câhiliye döneminden başlayarak Abbâsî Halifesi Mühtedî-Billâh zamanına (869-870) kadar olan İslâm tarihini ele alır; Vezir Seyfeddin Ali b. Ebû Ali el-Hezbânî’ye ithaf edilmiştir (Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 1507). 2. el-Keşf ve’l-beyân fî ḥavâdiṯi’z-zamân. Büyük bir ihtimalle müellif bu eserini Caʻber Kalesi’nde hapiste iken yazmaya başlamış ve Rahbe’de tamamlamıştır. Günümüze ulaşmayan eserin muhtevasının çok geniş olduğu et-Târîẖu’l-Manṣûrî’de ondan sık sık yapılan alıntılardan anlaşılmaktadır. 3. et-Târîẖu’l-Manṣûrî: Telẖîṣü’l-Keşf ve’l-beyân fî ḥavâdiṯi’z-zamân. Yazımı 631’de (1234) tamamlanan kitabın St. Petersburg’daki Asya Müzesi’nde (nr. 521) bir yazma nüshası mevcuttur (Rosen, s. 95-98). İbn Nazîf, başlıkta da belirttiği gibi burada el-Keşf ve’l-beyân’ın bir hulâsasını yapmak istemiş, onda olduğu gibi yaratılıştan kendi zamanına kadarki olayları ayrıntılı bir şekilde ele almayı hedeflememiştir. Bundan dolayı ayrıntılarda birçok defa “et-Târîhu’l-kebîr” veya “et-Târîhu’t-tavîl” dediği el-Keşf ve’l-beyân’a başvurmaktadır. et-Târîẖu’l-Manṣûrî, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ölümünden (589/1193) sonra gelişen olaylar ve onun 631’e (1234) kadar hüküm süren haleflerinin icraatı için ilk elden bir kaynak niteliğindedir. Eser İbnü’l-Esîr, Sıbt İbnü’l-Cevzî ve İbn Vâsıl gibi Arapça yazan tarihçilerin çalışmalarından bağımsızdır; buna karşılık Farsça yazan İbn Bîbî ve Nesevî’nin ha-berleriyle ortak noktaları bulunmaktadır. İbn Nazîf’in, özellikle el-Melikü’l-Eşref’in siyasetini ortaya koyarken hissettirdiği Eyyûbî taraftarı tavrına karşılık olayları anlatırken sergilediği objektif tutum çok şaşırtıcıdır. et-Târîẖu’l-Manṣûrî, VII. (XIII.) yüzyılın ilk yıllarına kadar belgelere ve görgü şahitlerine dayanır. Şüphesiz bunda, müellifin kâtiplik ve vezirlik yaptığı sırada başka kaynaklarda yer almayan belgelere ve ilk elden bilgilere ulaşma imkânına sahip olmasının büyük etkisi vardır. Bunun için Suriye, Anadolu (özellikle Doğu Anadolu),

Sicilya ve Güney İtalya'daki siyasî gelişmeleri ele alır. Meselâ Alman İmparatoru II. Friedrich'in kutsal topraklarda bulunuşundan bahseder. İmparatorun Kudüs, Beytülahm ve Nâsıra'nın Haçlılar'a iade edilmesinden ve kendisinin 627'de (1230) İtalya'ya dönmesinden sonra Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin ile veziri Fahreddin İbn Hameveyh'e yazdığı iki Arapça mektubun metinlerini verir. Eser aynı zamanda Sicilya'daki müslümanların âkıbeti, özellikle de adadan kaçan Araplar'la orada kalanlar hakkında ayrıntılı bilgiler içerir. İbn Nazîf'in eseri Eyyûbîler, Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in Muizzüddin Muhammed b. Sâm'a karşı yaptığı seferlerin stratejisi ve Moğollar'ın 616-617 (1219-1220) yıllarında Bağdat yakınlarına ulaşan baskınları hakkında orijinal bilgiler vermektedir. et-Târîḫu'l-Manṣûrî'nin önemini daha sonraki Arap tarihçileri arasından sadece Bağdatlı Nâsırüddin İbnü'l-Furât farketmiş ve onu

592 (1196) yılından itibaren meydana gelen olaylar için sık sık kullanmıştır. İbnü'l-Furât'ın el-Keşf ve'l-beyân'dan da haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Makrîzî ve Aynî'nin İbn Nazîf'in eserlerini tanıyıp ta-nımadıkları ise şüphelidir. Kitabın tarih açısından taşıdığı değerin dışında dili de Arapça üzerine yapılan araştırmalar ba-kımından önemlidir. Çünkü İbn Nazîf eserinde Suriye lehçesinin kendi dönemindeki halk ağzını kullanmıştır. Michele Amari, eserin özellikle İtalya'yı ilgilendiren kısımlarını, yazma nüshanın Rus şarkiyatçısı Victor Rosen tarafından ilim âlemine tanıtılmasından (Notices sommaires des manuscrits arabes, s. 95-98) sonra yayımladı (Estratti del Tarih Mansuri, Palermo 1884). Buna rağmen kitap ilim dünyası tarafından uzun süre ihmal edildi. Nihayet Claude Cahen 1937'de eserin VI. (XII.) yüzyılı ele alan kısmını yayımladı (BÉO, sy. 7-8, s. 113-158). P. A. Gryaznevitch'in, St. Petersburg'daki yazma nüshanın tıpkıbasımını yapmasından sonra ise (at-Tārīh al-Manṣūrī, édition de l'unicum de Léningrad, Moscou 1960) ilgi arttı. Hans Ludwig Gottschalk, eserin 627'de (1230) vuku bulan Yassıçimen Savaşı'nı anlatan kısmının açıklamalı tercümesini yaptı (WZKM, LVI [1960], s. 55-67). Ebü'l-Îd Dûdû 1961'de kitap üzerine bir doktora tezi hazırladı ve daha sonra metnin tamamını yayımladı (Dımaşk 1401/1981). Claude Cahen, dil ve hat bakımından zor olan metnin tahkikli neşir ve tercümesi için bir proje hazırladı. Onun ölümünden (1991) sonra bu proje Académie des

Inscriptions et Belles-Lettres’in uhdesine geçmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nazîf, et-Târîḫu’l-Manṣûrî, Telḫîṣü’l-Keşf ve’l-beyân fî ḥavâdiṯi’z-zamân (nşr. Ebü’l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 5-26; a.e. (nşr. P. A. Gryaznevitch), Moscou 1960, neşredenin girişi, s. 5; Safedî, el-Vâfî, I, 173; İbnü’l-Furât, Târîḫu’d-düvel ve’l-mülûk (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemmâk), Basra 1386/1967, IV/1, s. 6; V. Rosen, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique, St. Petersbourg 1881, s. 95-98; Brockelmann, GAL, I, 428; Suppl., I, 591; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l’époque des croisades et la principauté franque d’Antioche, Paris 1940, s. 55, 57-58; H. L. Gottschalk, alMalik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, s. 11; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 42-43; F. Gabrieli, Die Kreuzzüge aus Arabischer Sicht, München 1973, s. 339-342; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 255-256; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 22-24, 111; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 140-141.

Angelıka Hartmann

İBN NECCÂR CAMİİ

Kastamonu’da Candaroğulları dönemine ait cami.

Adını taşıyan mahallede kalenin hemen altında olup 754 (1353) yılında Candaroğlu Âdil Bey zamanında yapılmıştır. Girişe göre sol taraftaki duvarın ortasında yer alan üç satırlık Selçuklu tarzı nesih kitâbeye göre adı İbn Neccâr Hacı Nusret b. Murâd olan bânisinin kimliği hakkında bilgi yoktur. Camiye bir zamanlar Kırım’dan vâridât geldiği, dolayısıyla İbn Neccâr’ın Kırımlı olabileceği ileri sürülmüşse de bu görüş ilmî bir zemine oturmamaktadır. Camiye, yanındaki evin 200 yıl önce yaşamış Eligüzel lakabıyla ünlü zengin bir zata ait olması ve bulunduğu sokağın bu adı taşıması sebebiyle Eligüzel Camii de denilmektedir.

Estetik görünüşü Beylikler dönemi ve erken Osmanlı camileriyle özdeşleşen yapının gerek bütününde gerekse ayrıntılarında büyük bir sadelik hâkimdir. Tamamen kesme taştan yapılmış olan dış duvarlarının itinalı bir işçiliği vardır. Yüksek kubbeli ve kusursuz orantılı iç hacmiyle Anadolu mimari tarihinde tek kubbeli camilerin ilk örneklerinden biri olarak önemli bir yer işgal etmektedir. Kare planlı yapı 9,50 × 9,50 m. ebadında, sekizgen kasnaklı kubbesi 5,50 m. çapında ve 9,50 m. yüksekliğindedir. Kubbeye geçiş süslemesiz basit tromplarla sağlanmıştır. Minberi ahşaptan, mihrabı alçıdan yapılmış olup her ikisi de çok basittir. Kubbe eteğinde ve pencere kenarlarında yenilenmiş kalem işi süslemeler vardır. Kubbenin ortasındaki madalyona İhlâs sûresi yazılmıştır. Girişte kuzey duvarı içinden merdivenle çıkılan bir mahfil bulunmaktadır. Sivri kemerli açıklıklara sahip üç bölümlü son cemaat yeri basık kasnaklı kubbelerle örtülüdür.

Caminin dikkati çeken en önemli kısmı 2,10 × 0,70 m. ölçüsündeki ahşap kapı kanatlarıdır. Yuvarlak kemerli kapı açıklığı formuna göre süslenmiş olan bu kapı kanatları ağaç oyma sanatının bir şaheseri durumundadır. Hint meşesinden yapıldığı sanılan ve bugün iyice kararmış durumda bulunan kapı kanatları rûmî motifli bordürlerle panolara ayrılmış, ortada kalan büyük boşluklara da Beylikler ve erken Osmanlı sanatında sıkça rastlanan

sa’l-bekli şemse motifleri yerleştirilmiştir. Yuvarlak sırtlı oyma tekniğindeki bu süslemelerde yine rûmîler hâkimdir. Şemselerin üstlerinde kitâbe haline getirilmiş kartuşlar bulunmakta, içlerinde cami kitâbesinde de görülen Cin sûresinin 18. âyeti yer almaktadır. Devrinin en mükemmel örneklerinden birini teşkil eden kapının, binişi üzerindeki yazılardan her yönüyle büyük benzerlikler gösterdiği Kastamonu Kasaba köyü Mahmud Bey Camii’nin kapısı gibi Ankaralı Nakkaş Mahmud oğlu Abdullah tarafından yapıldığı ve yapımının caminin inşaatından dört yıl sonra, 9 Zilhicce 758’de (23 Kasım 1357) bitirildiği öğrenilmektedir. 1943 yılındaki bir depremle son cemaat yeri ve minaresi yıkılan cami 1968’de yapılan bir onarımla eski haline kavuşturulmuştur. Caminin kuzeyinde duvarları yenilenmiş bir avlu mevcut olup kuzeybatı köşesinde Osmanlı devrinde yapılmış çift cepheli bir çeşme bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Behcet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 62-65; Talat Mümtaz Ya-man, Kastamonu Tarihi: XV. Asrın Sonlarına Kadar, Kastamonu 1935, I, 111-113; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia, Kastamonu 1952, s. 195, 196, 259; Kastamonu 1973 İl Yıllığı, Ankara 1973, s. 159-160; Yıldız Demiriz, “XIV. Yüzyılda Ağaç İşleri”, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 61-71; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 207; Fazıl Çifçi, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihî Eserler, Ankara 1995, s. 100-103; Yurt Ansiklopedisi, İstanbul 1982-83, VII, 4656.

Doğan Yavaş

İBN NUKTA

(ابن نقطة)

Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâʻ el-Bağdâdî (ö. 629/1231)

Hadis ve ricâl âlimi.

10 Receb 579'da (29 Ekim 1183) Bağdat'ta doğdu. Dedelerinden Şücâʻın veya babaannesinin (İbn Receb, II, 184) bakıcılığını yapan Nukta adlı bir câriyeden dolayı soyu İbn Nukta diye tanındı. Bağdat'taki âlimlerden hadis öğrendikten sonra ilmî seyahatlere çıkarak Mekke, Kahire, İskenderiye, Dımaşk, Halep, Harran, Vâsıt, Erdebil, Musul, Sağr, Demenhûr, Düneysir, İsfahan ve Nîşâbur'a gitti. Abdürrezzâk el-Cîlî, İsfahan'da Afîfe bint Ahmed el-Fârfâniyye, İbn Ravh diye bilinen Esʻad b. Saîd ve Âişe bint Maʻmer, Nîşâbur'da Müeyyed et-Tûsî ve Zeyneb bint Abdurrahman eş-Şaʻriyye, Harran'da Ruhâvî, Dımaşk'ta Ebü'l-Yümn el-Kindî, Mısır'da Hüseyin b. Ebü'l-Fahr b. Ebü'r-Reddâd ve İbnü'l-Cebbâb olarak tanınan Abdülkavî et-Temîmî, Sağr'da Muhammed b. İmâd gibi âlimlerden hadis öğrendi. Halep'te Hanefî fakihi İftihârüddin Ebû Hâşim Abdülmuttalib el-Kureşî'nin fıkıh derslerine katıldı. Bu arada birçok hadis yazdı ve hadis kitaplarının asıl nüshalarını elde etti. Daha sonra Bağdat'a dönerek ölünceye kadar burada hadis okuttu. Kendisinden oğlu Abdurrahman ile Seyf Ahmed b. Mecd, Münzirî, Abdülkerîm b. Mansûr el-Eserî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi kimseler rivayette bulundular. Aralarında Zehebî'nin hocalarından Fâtıma bint Süleyman'ın da yer aldığı bazı kişilere icâzet verdi. Güvenilir bir âlim ve hadis ilminde, özellikle de ricâlü'l-hadîs sahasında tanınmış bir şahsiyet olan İbn Nukta güzel yazı yazan, iyilik sever, vakar ve kanaat sahibi, zâhid bir kimseydi. 22 Safer 629'da (19 Aralık 1231) Bağdat'ta vefat etti. İbn Receb el-Hanbelî ölüm tarihini 12 Safer (9 Aralık) olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen (ricâli's-sünen) ve'l-mesânîd (et-Taḳyîd fî maʿrifeti ruvâti'l-kütübi ve'l-mesânîd). Kütüb-i Sitte

başta olmak üzere önemli hadis kitaplarından 689 râviyi hoca ve talebeleri, güvenilirlik durumları gibi özellikleriyle tanıtmaktadır. Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanan esere (Beyrut 1408/1988) Kadı Takıyyüddin el-Fâsî Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd adıyla bir zeyil yazmış, V. (XI.) yüzyılın sonundan başlayarak yakla-şık IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadar otuzdan fazla eserin râvilerinden 1906 kişi hakkında bilgi vermiştir. et-Taḳyîd gibi alfabetik olan bu eseri de Kemâl Yûsuf el-Hût iki cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). 2. Tekmiletü'l-İkmâl (el-İstidrâk ʿale'l-İkmâl). İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl'inin zeyli olup Abdülkayyûm Abdürabbinnebî ve Muhammed Sâlih tarafından yayımlanmıştır (I-IV, Mekke 1410/1989). İbnü's-Sâbûnî ile Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Selîm el-Hemedânî esere birer zeyil yazmışlardır. 3. el-İstidrâk ʿale'l-ensâbi'l-müteşâbihe fî kitâbi ʿAbdilġanî b. Saʿîd ve'd-Dâreḳutnî ve Aḥmed b. ʿAlî el-Ḫaṭîb ve'bn Mâkûlâ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1214).

İbn Nukta'nın kaynaklarda ayrıca Ẕeylü Ẕeyli Ensâbi'l-muḥaddis̱în (İbnü'lKayserânî'nin Kitâbü'l-Ensâbi'l-müttefiḳa'sına talebesi Ebû Mûsâ el-Medînî'nin Ziyâdât ʿalâ Kitâbi'l-Ensâb adıyla yazdığı zeylin zeylidir), el-Mülteḳaṭ fîmâ fî kütübi'l-Ḫaṭîb ve ġayrihî mine'l-vehm ve'l-ġalaṭ ve el-Münteḫab adlı eserleri kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-7; Münzirî, et-Tekmile, III, 300-301; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 26; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 347; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1412; Safedî, el-Vâfî, III, 267; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 133; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, II, 182-184; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 279; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 180, 470; II, 1637; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 112; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 117, 126; Brockelmann, GAL, I, 355, 358; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 179; Hâlid er-Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1973, II, 69.

Abdullah Aydınlı

İBN NÜBÂTE el-HATÎB

(ابن نباتة الخطيب)

Ebû Yahyâ Abdürrahîm b. Muhammed b. İsmâîl b. Nübâte el-Fârikī (ö. 374/984)

Hamdânîler döneminin ünlü hatibi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 335 (946) yılında Meyyâfârikīn'de (bugünkü Silvan) doğdu; bu sebeple Fârikī nisbesiyle anıldı. Soyu Kudâa kabilesinin Huzâka kolundan geldiği için bazı kaynaklarda buna Huzâkī (İbn Hallikân, III, 156, 158; Safedî, XVIII, 388), bazılarında ise farklı olarak Temîmî (İbn Fazlullah el-Ömerî, XIII, 265) nisbesi de eklenmektedir. Öte yandan İbnü'l-İmâd onun Benî Lahm'den olduğunu, Askalân'da doğduğunu ve Mısır'da yaşadığını ileri sürerek nisbesini Lahmî, Askalânî ve Mısrî şeklinde veriyorsa da (Şeẕerât, IV, 397) bu iddia doğru değildir. Zira kaynakların tamamına yakını, İbn Nübâte'nin doğum ve ölüm yerinin Meyyâfârikīn olduğunu ve Halep'te hatip olarak şöhrete kavuştuğunu bildirmektedir. Soyundan gelenler de VII. (XIII.) yüzyılın başlarına kadar bu şehirde oturmaktaydı (İbnü'l-Esîr, III, 294). 630 (1232) yılında Eyyûbî hânedanından el-Melikü'l-Kâmil, Meyyâfârikīn'de yaşamakta olan Celâleddin İbn Nübâte'yi Mısır'a davet ederek onu kendisine divan kâtibi yapmıştı. Serḥu'l-ʿuyûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn müellifi Mısırlı şair Cemâleddin İbn Nübâte de (ö. 768/1366) İbn Nübâte'nin soyundan gelmektedir (Şevkī Dayf, VII, 210).

İbn Nübâte'nin Halep'e gittiğinde Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin kendisini himayesine alması ve hatip olarak görevlendirmesi onun çok iyi bir eğitim almış olduğunu göstermektedir. Nitekim Bizans'a karşı yapılan savaşlar esnasında halkı cihada teşvik eden son derece veciz hutbeler okumak suretiyle emîre destek olmuş ve kazanılan zaferlere mânevî açıdan önemli katkıda bulunmuştur. İbn Nübâte'nin hatiplik görevine Seyfüddevle'nin vefatından (356/967) sonra getirildiği ileri sürülmüşsede hutbelerini 351 (962) yılında kaleme almaya başladığına göre (Zehebî, XVI,

322) bu bilgi doğru değildir. Seyfüddevle'nin sarayında düzenlenen ilmî ve edebî sohbetlere katılma imkânı bulan İbn Nübâte burada devrin ünlü şairi Mütenebbî ile tanışmış ve onunla dost olmuştu. Rivayete göre Mütenebbî diva-nının yarısından çoğunu kendisine okumuştu. İbn Nübâte, emîrin ölümünden sonra da uzunca bir süre hatiplik görevine devam etti ve Meyyâfârikīn'da vefat etti.

Secili nesrin en olgun örneğini teşkil eden İbn Nübâte'nin hutbeleri Dîvânü'l-ḫuṭab adıyla bir araya getirilmiştir; fakat hutbelerin kendisi mi yoksa oğlu tarafından mı toplandığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Bir edebiyat ve belâgat şaheseri sayılan hutbelerinin sayısı 127'dir. Bunlar arasında Allah korkusu, ölüme hazırlıklı

olmanın lüzumu ve âhiret ahvâline dair otuz sekiz; mübarek ay, gün ve gecelerin fazileti hakkında on beş; İslâm'da cihadın önemiyle ilgili on sekiz; kuraklık, yağmur duası, ay ve güneş tutulması, yeryüzünün küre şeklinde oluşu gibi çeşitli konulara dair on altı; devlet büyükleri ve bazı olaylarla ilgili yedi; "es-sevânî" ve "levâhık" başlığı altında tekrar edilen hususlara dair otuz üç hutbe vardır.

İbn Nübâte, güzel konuşmanın insan üzerindeki etkisinden dolayı hutbelerinde muhtevadan çok üslûba önem vermiştir. Bunda, derin düşünceyi ve yüksek dinî gerçekleri halka anlatmanın güçlüğünün de önemli payı vardır. Onun parlak bir üslûba sahip oluşunda, Hz. Ali'nin Nehcü'l-belâġa'da derlenen hutbelerini ezberleyecek derecede çok okumasının tesiri olmuştur (DMBİ, V, 31). Derin bir inanç ve aşk ürünü olan hutbeler sonraki nesiller için iyi bir örnek teşkil etmiştir. Nitekim Cürcânî Esrârü'l-belâġa'da ondan birçok alıntı yapmış (Brockelmann, GAL Suppl., I, 150), İbnü'l-Hadîd Şerḥu Nehci'l-belâġa'da (I, 24; II, 93; V, 151-152; VII, 211-216; XI, 162; XIII, 114), İbnü'l-Esîr el-Mes̱elü's-sâʾir'de (I, 363-364; III, 204-205) ve Yâkūt Muʿcemü'l-üdebâ'da (XIII, 53) ona atıfta bulunmuşlardır. Gerek veciz hutbeleriyle gerekse zühd ve takvâsıyla halkın sevgi ve saygısını kazanan İbn Nübâte çeşitli menkıbelere de konu olmuştur (Meselâ bk. Safedî, XVIII, 388-389).

Dîvânü'l-ḫuṭab'ın Süleymaniye Kütüphanesi ile (Turhan Vâlide Sultan, nr. 272) Berlin Staatsbibliothek'teki (nr. 3944) nüshalarında müellifin

hutbelerinin yanı sıra 390 (1000) yılına kadar yaşadığı bilinen oğlu Ebû Tâhir Muhammed'e ait on beş; 420'de (1029) hayatta olan torunu Ebü'l-Ferec Tâhir'e ait iki kısa hutbe daha yer almaktadır. Tâhir Efendi el-Cezâirî bu esere yazmış olduğu şerhte (Beyrut 1311/1893) esas aldığı metin yukarıda zikredilen nüshalarla tam bir uygunluk göstermektedir. 1864-1955 yılları arasında birçok defa basılan ve İbn Nübâte'ye nisbet edilen Dîvânü'l-ḫuṭab'ın ise onunla bir ilgisi yoktur; bu eser X. (XVI.) yüzyılda yaşamış bir müellife aittir. Dîvânü'l-ḫuṭab Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ebü'l-Bekā Abdullah b. Hüseyin elUkberî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Osman b. Yûsuf el-Kuleybî, Abdurrahman b. İbrâhim el-Bârizî ve Tâhir Efendi el-Cezâirî tarafından şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 53; İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1939, I, 363-364; III, 204-205, 294; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, I, 24; II, 93; V, 151-152; VII, 211-216; XI, 162; XIII, 114; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 156-158; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 142; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 321-322; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIII, 265-269; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 388-390; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 303; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 714; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), IV, 397-398; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 559; Serkîs, Muʿcem, I, 262; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1934, II, 192-199; Mez, el-Ḥadâretü'l-İslâmiyye, II, 100-106; Brockelmann, GAL, I, 92; Suppl., I, 149-150; a.mlf., "İbn Nübâte", İA, V/2, s. 777; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1957, I, 9; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 527-531; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, VI, 811-812; VII, 210; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 347-348; M. Canard, "Ibn Nubāta", EI² (İng.), III, 900; M. Rızâ Nâcî, "İbn Nübâte", DMBİ, V, 31-33.

Hulûsi Kılıç

İBN NÜBÂTE el-MISRÎ

(ابن نباتة المصري)

Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte el-Fârikī el-Mısrî (ö. 768/1366)

Şair ve edip.

Rebîülevvel 686'da (Mayıs 1287) Kahire'de doğdu. Aslen Meyyâfârikīnli olup Seyfüddevle'nin saray hatibi İbn Nübâte el-Hatîb'in (ö. 374/984) soyundandır. Çocukluk ve gençlik yıllarını Kahire'de geçirdi. Babası Şemseddin Muhammed hadis âlimi olduğundan ilmî bir çevrede yetişti. Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd, Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs en-Nahvî, Alemüddin Kays b. Sultân ed-Darîr gibi âlimlerden başta hadis, fıkıh ve edebiyat olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etti ve onlardan icâzet aldı.

İbn Nübâte, öğrenimini tamamladıktan sonra Eyyûbîler'in Mısır'daki ileri gelen devlet adamlarına birçok methiye yazdı. Ancak beklediği ilgi ve itibarı göremeyince 716 (1316) yılı başlarında Suriye'ye giderek Dımaşk'a yerleşti. Buradaki ikameti esnasında sık sık Hama'ya gidip Eyyûbî Emîri el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ'yı ziyaret etti; Emîr ile aralarında bir dostluk kuruldu. Onun için methiyeler yazdı ve adına çeşitli eserler kaleme aldı. Bunların karşılığında kendisinden büyük maddî yardım ve destek gördü. Ayrıca Suriye'nin diğer şehirlerini de ziyaret ederek buralardaki devlet adamlarına methiyeler yazdı ve ihsanlara nâil oldu. 735'te (1335) Vezir Emînüddevle Abdullah el-Emînî tarafından, Kudüs'ün temizlik işlerine ve hıristiyanlarca mukaddes sayılan Kıyamet Kilisesi'ne nâzır tayin edildi. 743 (1342) yılına kadar her yıl ziyaret mevsiminde Kudüs'e giderek bu görevini yürüttü. Aynı yılın başlarında divan kâtipliğine getirildi; iki yıl sonra azledildiyse de 748'de (1347) görevine iade edildi.

761'de (1360), Memlüklü Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed'in daveti üzerine elli yıllık bir aradan sonra Kahire'ye dönen İbn Nübâte'ye sultan büyük ilgi göstererek divanda sır kâtipliği görevi

verdi. İbn Nübâte, yaşının hayli ilerlemiş olması sebebiyle bu göreve devamdan muaf tutulmuş, ancak kendisine maaşı ödenmeye devam edilmiştir. Sultana birçok methiye yazan İbn Nübâte, ayrıca onun adına hatiplerin cuma hutbelerinde okumaları için bir kitap telif etti. Fakat 762'de (1361) Sultan el-Melikü'n-Nâsır'ın öldürülmesi üzerine İbn Nübâte'nin hayatının seyri değişti ve 768 (1366) sonbaharında Kahire'de vefat edinceye kadar sıkıntı içinde yaşadı.

Küçüklüğünden itibaren edebiyata yönelen İbn Nübâte nazım, nesir ve kitâbette meşhur olmuştur. İbn Hacer, onun bu sahalarda hem akranlarını hem de önceki edipleri geride bıraktığını kaydeder (ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 340). Tâceddin es-Sübkî de İbn Nübâte'nin edebî kişiliğinden bahsederken zamanında şairlerin bayraktarlığını yaptığını, şiirde, nesirde, hat sanatında ve kitâbette ondan daha üstün olan bir kimseyi tanımadığını söyler (Ṭabaḳāt, IX, 273). İbn Nübâte'nin talebeleri arasından tanınmış edip ve şairler yetişmiştir. Selâhaddin es-Safedî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Burhâneddin el-Kîrâtî, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî, İbn Habîb el-Halebî, Bedreddin İbnü's-Sâhib, Yahyâ el-Habbâz el-Hamevî, Şehâbeddin el-Hâcib ve Fîrûzâbâdî bunlar arasında sayılabilir. Şiirlerinde genellikle övgü ve mersiyeye yönelen şarap, aşk, gazel ve tabiat tasviri gibi temaları işleyen İbn Nübâte şairliğiyle meşhur olmakla birlikte nesirleri, özellikle mektup tarzındaki edebî yazılarıyla da temayüz etmiştir. Eserlerinde edebî sanatlara ve bilhassa tevriye, cinas, teşbih ve istiareye oldukça fazla yer vermiş, Kur'an âyetlerinden ve hadislerden bol miktarda iktibaslar yapmıştır.

Eserleri. 1. Dîvânü İbn Nübâte el-Mıṣrî (Kahire 1288, 1289, 1323; Beyrut 1304).

İbn Hacer'in hocası Muhammed b. İbrâhim el-Beştekî'nin İbn Nübâte'nin şiirlerinden derlediği bu esere İbn Hacer eẕ-Ẕeyl ʿalâ mâ cemeʿahû el-Beştekî min naẓmi İbn Nübâte (el-İʿtirâf ve'l-istidrâk ʿalâ men cemaʿa Dîvâne İbn Nübâte el-Mıṣrî) adıyla bir zeyil yazmıştır. 2. Ḥaẓîretü'l-üns ilâ ḥażreti'l-Ḳuds. Müellifin Kudüs şehrine yaptığı seyahati anlatan bir risâle olup İbn Hicce'nin S̱emerâtü'l-evrâḳ'ı içinde yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, s. 358-370; nşr. Müfîd Kumeyha, s. 235-244). 3. H̱ubzü'ş-şaʿîr. Arapça'da mevcut, "Arpa ekmeği hem yenir hem de yerilir" anlamındaki atasözünün açıklanmasına dair bir risâle olup İbn

Hicce bunu eserinde iktibas etmiştir (bk. Ḫizânetü'l-edeb, s. 14-15, 284-289). 4. Dîvânü'l-ḫuṭabi'l-minberiyye. Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed adına yazılmış elli iki hutbeyi ihtiva etmektedir (Kahire 1302, 1304). 5. Serḥu'l-ʿuyûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn. İbn Zeydûn'un, sevgilisi ve Endülüs Emevî Halifesi Müstekfî-Billâh'ın kızı Vellâde'nin ağzından Vezir İbn Abdûs'e yazdığı alaylı risâlenin şerhidir. Defalarca basılan eseri (İstanbul 1275; Kahire 1278, 1290, 1305, 1321, 1348, 1377) Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tahkik ederek yayımlamıştır (Kahire 1383/1964). Serḥu'l-ʿuyûn, Karahalilzâde Mehmed Saîd (ö. 1168/1754) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1257). 6. Ferâʾidü's-sülûk fî meṣâʾidi'l-mülûk. Şair, 167 beyitten oluşan bu manzumesinde el-Melikü'l-Efdal'le beraber çıktıkları bir avı tasvir etmektedir. Kaside diva-nın içinde yer aldığı gibi (s. 585-592) Muhammed Es'ad Tales tarafından müsta-kil olarak da neşredilmiştir (MMİIr., II, 302-310). 7. Maṭlaʿu'l-fevâʾid ve mecmaʿu'l-ferâʾid. Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde bazı hadislerdeki garîb kelimeler açıklanmış, ikinci ve üçüncü bölümlerde şair ve ediplerin yenilik ve buluşlarından söz edilmiştir (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ, Dımaşk 1392/1972). 8. el-Müfâḫare beyne's-seyf ve'l-ḳalem. İbn Hicce, ihtiva ettiği edebî sanatlar dolayısıyla risâleyi Ḫizânetü'l-edeb'de (s. 104-109) iktibas etmiş, eser ayrıca Beyrut (1312) ve Kahire'de (1934) yayımlanmıştır. 9. Münteḫabü'l-hediyye mine'l-medâʾiḥi'l-Müʾeyyediyye (el-Müʾeyyediyyât). Müellifin el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ hakkında yazdığı methiyeleri ihtiva etmektedir (Kahire 1289, 1323; Beyrut 1304). 10. Muḫtâru Dîvâni İbn Ḳalâḳıs (nşr. Halîl Mutrân, Kahire 1323).

İbn Nübâte'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ḳaṭrü'n-Nübâtî, Sûḳu'r-raḳīḳ, Muḥtâru Dîvâni İbni'r-Rûmî, es-Secʿu'l-muṭavvaḳ, el-Fâżıl min inşâʾi'l-Fâżıl, el-Ecvibetü'l-muʿtebere ʿani'l-fütye'l-mübtekere, Taʿlîḳu'd-dîvân, Talṭîfü'l-mizâc min şiʿri İbnü'l-Ḥaccâc, Ḫuṭbe fî taʿẓîmi şehri Receb, ez-Zehrü'l-menṯûr, Sülûkü düveli'l-mülûk, Mürâselâtü İbn Nübâte, İbrâzü'l-aḫbâr, Celâsetü'l-ḳaṭr, es-Sebʿatü's-seyyâre, Şeʿâʾiru beyti't-taḳvâ, Ẓarâʾifü'z-ziyâde, Muḫtâru Dîvâni İbn Senâʾilmülk, Muḫtâru Dîvâni Şerefiddîn el-Enṣârî, el-Meṭâliʿu's-sitte, el-Müfaḫare beyne'l-verd ve'n-nercîs, el-Münteḫabü'l-Manṣûrî, en-Niḥletü (et-Tuḥfetü)'l-ünsiyye fi'r-riḥleti'l-Ḳudsiyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nübâte el-Mısrî, Maṭlaʿu'l-fevâʾid ve mecmaʿu'l-ferâʾid (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ), Dımaşk 1392/1972, neşredenin girişi, s. 5-24; Safedî, el-Vâfî, s. 311-331; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 273; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 322; İbn Hicce, S̱emerâtü'l-evrâḳ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1971, s. 358-370; a.mlf., Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 14-15, 104-109, 284-289; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. Seyyid Câdelhak), Kahire 1966, IV, 339-340; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 95-97; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 571; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 3, 480, 841; II, 961, 979, 1009, 1047, 1243, 1351, 1720, 1850; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 364; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 252-254; Serkîs, Muʿcem, I, 262-264; Brockelmann, GAL, II, 11-12; Suppl., II, 47; a.mlf., "İbn Nübâte", İA, V/2, s. 777; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 164; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Kahire 1971, II, 221-233; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 132-133; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 794-800; Cevdet er-Rikâbî, el-Edebü'l-ʿArabî mine'l-inḥidâr ile'l-izdihâr, Dımaşk 1403/1983, s. 185-193; a.mlf., "Ibn Nubāta", EI² (İng.), III, 900-901; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿaṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 342-390; a.mlf., İbn Nübâte el-Mıṣrî: emîru şuʿarâʾi'ş-şarḳ, Kahire 1992; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 217-219; Muhammed Rızâ Nâcî, "İbn Nübâte", DMBİ, V, 22-29.

Hüseyin Tural

İBN NÜCEYD

(ابن نجيد)

Ebû Amr İsmâîl b. Nüceyd b. Ahmed es-Sülemî en-Nîsâbûrî (ö. 366/976)

Nîşâburlu sûfî.

272'de (886) Nîşâbur'da doğdu. Süleym kabilesine mensuptur. Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye müellifi Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin anne tarafından dedesi, hadis hâfızı Hamdân es-Sülemî'nin de torunudur. İlk öğrenimini muhtemelen Nîşâbur'da yaptı. Horasan'da Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî ve İbrâhim b. Ebû Tâlib'den, Rey'de Muhammed b. Eyyûb el-Becelî ve Ali b. Cüneyd er-Râzî'den hadis okudu. Daha sonra tanınmış muhaddislerin meclislerine katılmak için Bağdat'a gitti. Burada Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Müslim el-Keccî'nin derslerine devam etti. Bunlardan ve diğer hadis âlimlerinden hadis rivayet etti; kendisinden de Ebû Sa'd Abdülmelik el-Hargûşî, İbn Mencûye, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman es-Saffâr ve Zâhid Ömer b. Mesrûr gibi âlimler rivayette bulundular. İbn Nüceyd'in rivayetleri hadisçiler tarafından makbul sayılmış ve kendisine "muhaddisi rabbânî" unvanı verilmiştir (İbnü'l-Cevzî, VII, 84; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 146). Bununla birlikte onun asıl şöhreti tasavvuf sahasındadır. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî kendisini zamanın tasavvuf lideri olarak tanıtır.

Gençliğinde Nîşâbur melâmetîlerinden Ebû Osman el-Hîrî'nin sohbetlerine devam eden İbn Nüceyd onun meşhur müridi oldu. Hücvîrî, İbn Nüceyd'in bir ara müridlik edebine uymayan davranışlarda bulunması üzerine şeyhi tarafından uyarıldığını, bu olaydan sonra ciddi bir şekilde melâmet yolunu tuttuğunu kaydeder (Keşfü'l-maḥcûb, s. 382). İbn Nüceyd, Ebû Osman el-Hîrî'nin yanı sıra Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Cellâ gibi tanınmış şeyhlerle de görüşüp kendilerinden istifade etti. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kaynaklarda yer alan bazı sözleri onun tarafından nakledilmiştir. Öğrencilerinden Hâkim en-Nîsâbûrî ve bazı müellifler onun Rebîülevvel 365'te (Kasım 975) vefat ettiğini söylerse de (Sem'ânî, III, 279; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI,

148) torunu Sülemî ve diğer kaynaklar ölüm tarihini 366 (976) yılı olarak kaydeder. Nîşâbur yakınlarında Şâhinber denilen yerde

vefat eden İbn Nüceyd'in mezarının VII. (XIII.) yüzyıla kadar mevcut olduğu bilinmektedir. Kuşeyrî'nin onun Mekke'de öldüğünü söylemesi doğru değildir.

Sülemî, zamanının en büyük şeyhlerinden olduğunu söylediği dedesi İbn Nüceyd'den bahsederken, "Kendine has bir yolu vardı" (Ṭabaḳāt, s. 454) demek suretiyle onun melâmet ehli arasında farklı bir yeri olduğuna işaret etmiştir. İbn Nüceyd'e göre kendisinde bir varlık görmediği için melâmet ehlinin maddî ve mânevî hiçbir konuda benlik iddiası olamaz (a.g.e., s. 455, 456; a.mlf., Uṣûlü'l-Melâmetiyye, s. 152). Diğer melâmetîler gibi İbn Nüceyd de nefsi sâlik için en büyük tehlike olarak görür ve, "Nefsinden razı olması kul için felâkettir" der. Nefsini yüksek gören kişinin din bakımından değersiz olacağını söyleyen İbn Nüceyd'e göre (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 455) insan, bütün davranışlarına ve hallerine riya karışabileceği kaygısı taşımadıkça halis kulluk sahasına ayak basamaz (Kuşeyrî, s. 430). Bunun için de itibar düşkünü olmaması ve toplumda tanınmaması lâzımdır. Şöhret tutkusundan kurtulmayı başarabilen kişi için artık dünyadan da insanlardan da uzak durmak zor olmaz. Tevekkül Allah'ın hükmünü gönül rahatlığı ile karşılamaktır. Sûfînin Allah hakkındaki mârifeti, O'na duyduğu saygının ve O'na hizmet için ayırdığı vaktin miktarından belli olur (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 455-456). Sâlikin, kendisinde bulunmayan mânevî bir hali semâ esnasında varmış gibi göstermesinin otuz yıl gıybet etmesinden daha sakıncalı olduğunu söyleyen İbn Nüceyd (Kuşeyrî, s. 657), diğer melâmetîler gibi tasavvuftaki semâ uygulamasına itibar etmemiştir.

İbn Nüceyd şer'î ilimlere de son derece önem vermiş, dinî bilgiye dayanmayan her mânevî halin zararının faydasından daha çok olduğunu ifade etmiştir. Dinî emirlere aldırış etmemeyi emir sahibi (Allah) hakkındaki bilginin yetersizliğine bağlamış, bu anlayışla tasavvufu, "Dinin emir ve yasakları altında yaşamaya sabretmektir" şeklinde tanımlamıştır (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 454-456). Rivayet ettiği âlî isnadlı hadisleri ihtiva eden el-Cüzʾ adlı risâlesinin (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 146) bir nüshası İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 1584/3).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 454-457; a.mlf., Uṣûlü’l-Melâmetiyye, Kahire 1969, s. 152; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 171, 430, 657; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 382; Halîfe Nîsâbûrî, Tercüme ve Telḫîṣ-i Târîḫ-i Nîşâbûr (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran, ts. (Kitâbhâne-i İbn Sînâ), s. 83; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 279; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 84-85; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ˒ (nşr. R. Nicholson), Leiden 1907, s. 262-264; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVI, 146-148; a.mlf., el-˓İber, II, 120; Safedî, el-Vâfî, IX, 231; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 261; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1977, XI, 288; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 127; Câmî, Nefeḥât, s. 227; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 120; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 50; Sezgin, GAS, I, 662; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 328 vd.; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 240; Necîb Mâyil-i Herevî, “Ebû ˓Amr b. Nüceyd”, DMBİ, VI, 67-68.

Erhan Yetik

İBN NÜCEYM, Sirâceddin

(سراج الدين ابن نجيم)

Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 1005/1596)

Hanefî fıkıh âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Büyük dedesi Nüceym'e nisbetle İbn Nüceym lakabıyla anılır. Kaynaklar, hocalarından sadece ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'in adını zikretmektedir. İbn Nüceym ilmî birikimi, titizliği, sade ve akıcı üslûbu sayesinde karmaşık meselelerle ağdalı fıkhî metinleri anlaşılır hale getirmekte maharet sahibiydi. Yaşadığı devirde devlet adamları, ulemâ ve halkın sevgisini ka-zandı. Cemâziyelevvel 993'te (Mayıs 1585) tamamladığı el-ʿİḳdü'lcevher adlı risâlesinin başındaki bir ifadesinden o tarihlerde Şeyhûniyye Medresesi'nde ders verdiği anlaşılmaktadır (Şeşen, II, 230). 6 Rebîülevvel 1005 (28 Ekim 1596) tarihinde Kahire'de vefat etti ve ağabeyinin Seyyide Sekîne hazîresindeki kabrinin yanına defnedildi.

Eserleri. 1. en-Nehrü'l-fâʾiḳ. Hanefî mezhebinin temel fıkıh kitaplarından olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye ait Kenzü'd-deḳāʾiḳ'in en önemli şerhlerinden biri olup birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (bk. KENZÜ'd-DEKĀİK). 2. İcâbetü's-sâʾil. Tarsûsî Necmeddin Efendi'nin yargı hukukuna dair Enfaʿu'l-vesâʾil adlı eserinin muhtasarı olan kitap Brockelmann tarafından ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'e nisbet edilmiştir (GAL Suppl., II, 87, 427). 3. Tetimme fi'l-furûḳ mine'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Zeynüddin İbn Nüceym'in meşhur eserinin altıncı bölümünü oluşturan "el-Furûḳ"u tamamlayan bir çalışmadır. Ahmed b. Muhammed el-Ha-mevî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir şerhi Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir ile birlikte yapılan baskılarında (İstanbul 1290; Beyrut 1405/1985) nâşir tarafından Sirâceddin İbn Nüceym'e atfedilmiştir. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'in Dımaşk baskısının (1403/1983) nâşiri Muhammed Mutîʻ el-Hâfız da esere yazdığı mukaddimede (s. 10) Sirâceddin İbn Nüceym'e nisbet ettiği Tetimme'yi altıncı bölümün sonuna eklemiş, baş tarafına koyduğu açıklamada ise İbn

Âbidîn’in bu kısmın Zeynüddin İbn Nüceym’e ait olduğu yönündeki iddiasına dikkat çekmiştir (s. 493). Brockelmann ise eseri Zeynüddin İbn Nüceym’e nisbet

etmektedir (GAL, II, 401; ayrıca bk. el-EŞBÂH ve’n-NEZÂİR). 4. el-ʿİḳdü’lcevher fi’l-kelâm ʿalâ Sûreti’l-Kevs̱er (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1582/3, vr. 73-94) (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 252, 401; Suppl., II, 87, 266, 427; Şeşen, I, 266, 287-288; II, 230).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynüddin İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 493; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10, 28; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1151, 1516-1517; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 206-207; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 339; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 135; Kāmûsü’l-aʻlâm, IV, 2544; Brockelmann, GAL, II, 252, 401; Suppl., II, 87, 266, 427; Îżâḥu’l-meknûn, I, 25; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 796; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 196; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 271; a.mlf., el-Müstedrek ʿalâ Muʿcemi’l-müʾellifîn, Beyrut 1406/1985, s. 522; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 266, 287-288; II, 230; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 125.

Ahmet Nedim Serinsu

İBN NÜCEYM, Zeynüddin

(زين الدين ابن نجيم)

Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563)

Hanefî fıkıh âlimi.

926 (1520) yılında Kahire'de doğdu. Adı kaynaklarda Zeynelâbidîn veya kısaca Zeyn olarak da geçmekte, dedelerinden Nüceym adlı birine nisbetle İbn Nüceym olarak anılmaktadır. Şerefeddin el-Bulkīnî, İbnü'ş-Şelebî diye tanınan Şehâbeddin Ahmed b. Yûnus el-Mısrî, Emînüddin Muhammed b. Abdülâl ed-Dımaşkī, Ebü'l-Feyz es-Sülemî, İbnü'l-Halebî, Nûreddin ed-Deylemî el-Mâlikî ve Şukayr el-Mağribî gibi âlimlerden ders aldı; erken yaşta fetva ve ders vermeye başladı. İbn Kutluboğa ile (ö. 879/1474) Burhâneddin İbnü'l-Kerekî (ö. 922/1516) İbnü'l-İmâd tarafından onun hocaları arasında zikredilmekte, İbn Nüceym'in eserlerini neşreden Abdülazîz el-Vekîl, Halîl el-Meys ve Muhammed Mutî' el-Hâfız gibi çağdaş araştırmacılar da bu hatayı tekrarlamaktadırlar (ayrıca bk. DMBİ, V, 38). Döneminde Mısır'ın önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan İbn Nüceym tasavvufa da yönelip Şeyh Süleyman el-Hudayrî vasıtasıyla tarikata intisap etti. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, İbn Nüceym'in öğrenimi bırakma konusunda kendisine danıştığını ve kendisinin ona tahsilden sonra tarikata intisap etmesi tavsiyesinde bulunduğunu kaydeder. Şa'rânî ayrıca İbn Nüceym'in, etrafında geniş bir ders halkası teşekkül eden faziletli bir zat olduğunu, onunla on yıl arkadaşlık yaptığını ve 953 (1547) yılında hacca birlikte gittiklerini belirtir (Gazzî, III, 154; Leknevî, s. 113). Kaynaklarda İbn Nüceym'in yetiştirdiği birçok talebe arasında kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym, Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî'nin torunu Muhammed b. Ali el-Alemî anılmaktadır.

İbn Nüceym 8 Receb 970 (3 Mart 1563) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Sükeyne bint Hüseyin b. Ali'nin kabri yakınında defnedildi. Bu tarih, onunla ilgili bazı bilgileri kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym'den alan

Takıyyüddin et-Temîmî tarafından kaydedildiği gibi (eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 275), oğlu Ahmed'in derlediği Resâʾilü İbn Nüceym'in önsözünde (s. 7) ve Ha-mevî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir hâşiyesinde de geçmektedir (Leknevî, s. 134). Ancak Temîmî vefat gününü 7 Receb, Gazzî ise talebesi Muhammed el-Alemî'den naklen ölüm tarihini 969 (1562) olarak kaydeder (el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 154).

Eserleri. 1. el-Baḥrü'r-râʾiḳ. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye ait Kenzü'd-deḳāʾiḳ adlı eserin önemli şerhlerinden biridir. İbn Nüceym'in "el-İcâretü'l-fâside" bahsine kadar getirdiği esere Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî bir tekmile yazmıştır. el-Baḥrü'r-râʾiḳ, kenarında İbn Âbidîn'in Minḥatü'l-ḫâliḳ adlı hâşiyesi olarak basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311, 1323, 1334; son cilt tekmiledir). 2. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir*. Bu tür eserlerin en önemlilerinden olup Mecelle'nin hazırlanması sırasında eserden önemli ölçüde faydalanılmıştır. Çeşitli neşirleri yapılan (Kalküta 1241; Kahire 1290, 1298, 1322; nşr. M. Abdülazîz el-Vekîl, Kahire 1387/1968; nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız, Dımaşk 1403/1983) el-Eşbâh üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, bunların önemli bir kısmı basılmıştır. Gedizli Mehmed Efendi, bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak eseri Müfâdü'l-Eşbâh adıyla yeniden düzenlemiştir (DİB Ktp., nr. 3761). 3. el-Fevâʾidü'z-Zeyniyye fî meẕhebi (fıḳhi)'l-Ḥanefiyye. Müellifin el-Eşbâh'tan önce kaleme aldığı eser çeşitli konularla ilgili umumi kaideleri ve istisnalarını ihtiva etmektedir (Kalküta 1244; bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 426; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Süleyman, Demmâm 1414/1994). İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'in önsözünde (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız, s. 10) bu eserde 500 kadar kaideyi, oğlu Ahmed ise Resâʾilü İbn Nüceym'in mukaddimesinde (s. 7) babasının 1000'i aşkın kaideyi tesbit ettiğini belirtirse de Ebû Ubeyde neşrinde eserde 225 kaide yer almaktadır. 4. el-Fetâva'z-Zeyniyye (Fetâvâ İbn Nüceym). Müellifin oğlu Ahmed, yine Resâʾil'in mukaddimesinde (s. 7), daha sonra

babasının verdiği 1000'i aşkın fetvayı el-Fetâva'z-Zeyniyye fî fıḳhi'l-Ḥanefiyye adıyla fıkıh bablarına göre düzenlediğini söylerse de eserin önsözünde, el-Fetâva'l-Ġıyâs̱iyye ile birlikte (Bulak 1322) talebesi Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Hatîb (Timurtaşî) tarafından derlendiği kaydedilmiştir. Yazma nüshalarından da eserin iki tertibi olduğu anlaşılmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 401; Suppl., II, 426).

Haskefî bu iki tertibi el-Cemʿ beyne fetâvâ İbn Nüceym adıyla birleştirmiştir. Eser, Hasan Re’fet b. İbrâhim Rüşdî el-İstanbûlî tarafından her fetvanın tercümesinden sonra asıl ibaresi de verilerek Fetâvâ-yı İbn Nüceym (Hulâsa-i İbn Nüceym) adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1289). Çeşmîzâde Hâlis de Netîcetü’l-Fetâvâ, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Abdürrahîm, Fetâvâ-yı Feyziyye ile birlikte Fetâvâ İbn Nüceym’deki fetvaları tekrarları çıkarmak suretiyle Hulâsatü’l-ecvibe (İstanbul 1289) adlı eserinde toplamıştır. 5. er-Resâʾilü’z-Zeyniyye. Müellifin, çeşitli zamanlarda kendisine sorulan sorularla ilgili olarak kaleme aldığı kırk bir risâle, vefatından sonra oğlu Ahmed tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. Eser, müellifin haraca dair bir risâlesi de eklenerek önce el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir’in Ahmed b. Muhammed el-Hamevî’ye ait Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir adlı şerhinin sonunda basılmış (İstanbul 1290), daha sonra buna iki risâle ilâvesiyle Halîl el-Meys tarafından Resâʾilü İbn Nüceym adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1400/1980, sayıları yetmişi aşan risâlelerinin bir listesi için bk. Brockelmann, GAL, II, 401-403; Suppl., II, 426-427). Bunlardan Risâle fî nikâḥi’l-fużûlî müstakil olarak (İstanbul 1306), büyük ve küçük günahlar (İsmâil b. Sinân es-Sivâsî’nin şerhiyle), besmele çekilmeden kesilen hayvan, adak ve dört mezhebe göre namazın esaslarına dair dört risâle, Kemalpaşazâde’nin Eş‘arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilâflara dair bir risâlesiyle birlikte ayrıca basılmıştır (Ḫams Resâʾil, İstanbul 1304). 6. Fetḥu’l-ġaffâr fî şerḥi’l-Menâr (I-II, Kahire 1355). Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin fıkıh usulüne dair Menârü’l-envâr adlı eserinin şerhidir.

İbn Nüceym’in bunlardan başka Ḥâşiyetü Câmiʿi’l-fuṣûleyn, Lübbü’l-uṣûl fî taḳrîri’l-uṣûl (İbnü’l-Hümâm’ın et-Taḥrîr’inin muhtasarıdır) adlı eserleriyle (Brockelmann, GAL, II, 99, 402; Suppl., II, 426; DMBİ, V, 38) el-Hidâye üzerine bir ta‘likası vardır (Resâʾilü İbn Nüceym, s. 7; İbnü’l-İmâd, VIII, 358). Brockelmann, Sirâceddin İbn Nüceym’in İcâbetü’s-sâʾil ve Tetimme fi’l-furûḳ mine’l-Eşbâh adlı eserlerini Zeynüddin İbn Nüceym’e nisbet etmiştir (GAL, II, 401; Suppl., II, 87, 427).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz el-Vekîl), Kahire 1387/1968, neşredenin girişi, s. 3-5; a.e. (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. 5-17; a.mlf., Resâʾilü İbn Nüceym (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1400/1980, neşredenin girişi, s. c-d, 1-4, 7; a.mlf., el-Fevâʾidü’z-Zeyniyye (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Demmân 1414/1994, neşredenin girişi, s. 29-34; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, III, 275-276; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, III, 154; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 98-100, 356, 358, 374, 566, 728, 847, 910, 965; II, 1515, 1661, 1823; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 358; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 34; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Bulak 1272, I, 4, 14; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 113, 134-135; Mecelle, İstanbul 1305, s. 6; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 378; Serkîs, Muʿcem, I, 265-266, 375, 828; C. Zeydân, Âdâb, III, 358; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1305, V, 45-46; Brockelmann, GAL, II, 87, 99, 401-403; Suppl., II, 87, 250, 252, 425-427; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 104; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 192; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 98-99; a.mlf., el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 77; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 116-117; a.mlf., “İbn Nüceym (Hayatı ve Eserleri)”, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, III/1-2, Erzurum 1979, s. 361-378; Muhammed er-Rahîl Garâyibe, “Dirâse taḥlîliyye ve naḳdiyye li-Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’l-fıḳhi’l-Ḥanefî”, Müʾte li’l-buḥûs̱ ve’t-dirâsât, XI/6, Mü’te 1417/1996, s. 433-472; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2445; Th. W. Juynboll, “İbn Nüceym”, İA, V/2, s. 777; J. Schacht, “Ibn Nudjaym”, EI² (İng.), III, 901; Mehdî Selmâsî, “İbn Nüceym”, DMBİ, V, 38-39.

Ahmet Özel

İBN NÜMEYR

(ابن نمير)

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 234/849)

Hadis hâfızı.

160 (777) yılı civarında Kûfe'de doğdu. Aslen Yemenli olup Kûfe'ye yerleşen Hemdân kabilesinin Hârif koluna mensuptur. Babası Abdullah b. Nümeyr, çoğu Ṣaḥîḥ-i Müslim'de olmak üzere 578 rivayeti Kütüb-i Sitte'de yer alan tanınmış bir hadis hâfızıdır. İbn Nümeyr ilim tahsiline babasından hadis öğrenerek başladı; Muhammed b. Bişr, Süfyân b. Uyeyne, İsmâil b. Uleyye, Vekî' b. Cerrâh, Muhammed b. Fudayl, Mervân b. Muâviye gibi şahsiyetlerden hadis öğrendi. Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ya'kūb b. Şeybe, Ya'kūb el-Fesevî, Bakī' b. Mahled, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî kendisinden hadis konusunda faydalanan belli başlı talebeleridir. Buhârî ve Müslim Ṣa-ḥîḥ'lerinde, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce Sünen'lerinde doğrudan, Tirmizî ve Nesâî ise Buhârî aracılığıyla ondan rivayette bulundular. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de yirmi iki, Ṣaḥîḥ-i Müslim'de 573 rivayeti yer alır.

Ebû Hâtim er-Râzî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi hadis münekkitlerinin sika olarak nitelendirdiği ve hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirttiği İbn Nümeyr'i İbn Ebû Hâtim cerh ve ta'dîl konusunda otorite kabul etmiş, cerh ve ta'dîl ile ilelü'l-hadîse dair bazı görüşlerine el-Cerḥ ve't-ta'dîl adlı eserinde yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel de İbn Nümeyr'den övgüyle bahsetmiş, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel Kûfeli râvilerle ilgili değerlendirmelerde onun görüşlerini esas almışlardır. İbn Nümeyr Şâban veya Ramazan 234'te (Mart veya Nisan 849) Kûfe'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 413; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 144; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 364; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 406; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 209; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 320-328; İbn Şâhîn, Târîḫu esmâʾi’s̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, s. 285; Dârekutnî, el-ʿİlel (nşr. Mahfûzürrahman Selefî), Riyad 1985, II, 141; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, II, 658; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 184; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 235-236; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405/1985, II, 442; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 305; V, 647; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXV, 566-570; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 93-94; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 244-245; XI, 455-457; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 439-440; Safedî, el-Vâfî, III, 304; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 312; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 282-283; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 81; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 92.

Ali Toksarı

İBN OSMAN el-MİKNÂSÎ

(ابن عثمان المكناسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvehhâb b. Osmân el-Miknâsî (ö. 1213/1799)

Faslı vezir ve diplomat.

Fas'ın Miknâs (Meknes) şehrinde doğdu. Babası vâizlik de yapan bir sahaftı. Burada başladığı öğrenimini Fas şehrinde devam ettirdi. Çalışma hayatına vâizlik

yaparak başladı. Bir müddet sonra Mevlây III. Muhammed zamanında (1757-1790) saraya alındı ve önce kütüphane memurluğuna, ardından kâtipliğe tayin edildi. Kâtipliği sırasında idarî işler ve resmî ya-zışmalar konusunda tecrübe kazandı. Daha sonra Tıtvân (Tetuan, Tîttâvîn) kadılığına getirildi ve başarılı olduğu görülünce diplomasi alanına kaydırıldı. Hayatının son yirmi yılı çok yoğun geçti. Bu dönemde peşpeşe gelen üç sultanın güvenine mazhar olarak çeşitli yabancı ülkelere elçi gönderildi. Resmî işini başarıyla yürütmesinin yanında elçi olarak gittiği ülkeler hakkında seyahatnâme türünden eserler yazarak ayrıca ilim ve kültür hayatına katkıda bulundu.

İbn Osman, 1779 yılında III. Muhammed tarafından bir heyetin başında İspanya Kralı III. Carlos'a gönderildi; görevi iki ülke arasında antlaşma yapmak, karşılıklı olarak esir değişimini, bu arada Cezayirli esirlerin serbest bırakılmasını sağlamak ve İspanyol korsanlarının ele geçirdiği Sa'dî Sultanı Zeydân'a ait 3000 ciltten oluşan (Selâvî, VI, 70) ve Escurial Library'de muhafaza edilen Arapça kitap koleksiyonunu geri almaktı. Bu görevi sırasında İbn Osman yaşadıklarını el-İksîr fî fekâki'l-esîr adlı seyahatnâmesinde anlatmıştır. Muhammed el-Fâsî tarafından geniş bir mukaddime ile yayımlanan (Rabat 1965, 1967) bu kitabında müslüman esirleri kurtarmak için nasıl çaba harcadığını, çeşitli fabrikalara, eğitim ve kültür müesseselerine, kiliselere yapmış olduğu ziyaretleri ve halkın sosyal

yapısı, dinî durumu, örf ve âdetleriyle ilgili değerlendirmelerini açıklamıştır. XVIII. yüzyıl, İspanya'da ekonomi ve medeniyet alanlarında çok büyük değişimlerin ya-şandığı bir dönemdi. Bu asrın sonlarında kapitalist sistem gelişme kaydetmiş, ticaret ve sanayide önemli ilerlemeler sağlanmıştı. İbn Osman, ülkesinin bu ilerlemeye ayak uyduramaması yüzünden duyduğu üzüntüyü eserinde dile getirmiştir. Bir yıl sonra Sultan Zeydân'ın kitaplarını geri alamamakla birlikte bu ilk elçilik görevinden başarıyla döndü ve III. Muhammed tarafından vezirlik pâyesiyle taltif edildi. Daha sonra Napoli Krallığı nezdinde elçi olarak görevlendirildi ve 1782 yazında Napoli'ye ulaştı. Sultan III. Muhammed tarafından Trablusgarp'a gönderildiği sırada Napoli korsanlarınca ele geçirilen bir gemiye karşılık ödenen tazminatı teslim aldı ve çeşitli konuları kapsayan bir antlaşmanın metnini sultan adına imzaladı. Daha sonra oradan bir grup esirin bulunduğu Malta adasına geçti ve esirlerin kurtarılması için büyük çaba sarfetti. İbn Osman, söz konusu sefirliğiyle ilgili hâtıralarını el-Bedrü's-sâfir fî iftikâki'l-üsârâ min yedi'l-ʿadüvvi'l-kâfir adını verdiği seyahatnâmesinde anlatmıştır. Bu eserin bir nüshası Rabat'taki el-Mektebetü'l-Haseniyye'dedir (nr. 12523). İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs adlı kitabında bu eserin bir özetini vermiştir (bk. III, 320-329).

1785 yılının başlarında İbn Osman, Fas-Cezayir sınır ihlâlleri meselesinin halli için sultanın damadının başkanlığındaki bir heyetin en aktif üyesi olarak İstanbul'a gitti. Heyet bir yıla yakın bir süre İstanbul'da kaldı ve İbn Osman, I. Abdülhamid ve devlet adamlarından büyük ilgi gördü; bu arada İstanbul'u, tarihî eserlerini ve halkını tanıma imkânı buldu. Dönüş yolculuğunda surre alayına katıldı ve Dımaşk'ı ziyaret ettikten sonra Hicaz'a giderek hac ibadetini eda etti; arkasından sırasıyla Kudüs, Kıbrıs, Tunus ve Cezayir'i dolaşarak toplam iki yıl yedi aylık bir seyahatin ardından 1788 Haziranında Fas'a ulaştı; gördüklerini İhrâzü'l-muʿallâ ve'r-raḳīb fî ḥacci Beytillâhi'l-ḥarâm ve ziyâreti'l-Ḳudsi'ş-şerîf ve'l-Ḫalîl ve't-teberrük bi-ḳabri'l-Ḥabîb adını verdiği bir kitapta topladı. İslâm kültürü ve Osmanlı tarihi hakkında önemli bilgiler içeren ve özellikle İstanbul'dan, oradaki tarihî eserlerden, dinî müesseselerden hayranlıkla söz eden bu eserin bir nüshası Rabat'taki el-Mektebetü'l-Haseniyye'de bulunmaktadır (Muhammed Abdullah İnân, I, 22).

İbn Osman, ülkesine döndükten sonra diplomatik görevine devam ederek

sultanı temsilen Cezayir'deki Türk idarecileriyle görüşmeler yaptı. III. Muhammed'in ardından tahta çıkan Mevlây Yezîd de (1790-1792) onu elçi olarak İspanya Kralı IV. Carlos'a gönderdi. İbn Osman, bu görevi sırasında bazı konuları çözüme ka-vuşturduysa da asıl meseleyi oluşturan Fas-İspanya barış anlaşmasını gerçekleştiremedi. Onun Madrid'de iken hükümet ricâliyle yaptığı yazışmalar, iki hükümdar arasında gidip gelen mektuplarla birlikte Arribas Palau tarafından doktora tezi olarak işlenmiş ve La estancia en Espa-ña de Muhammad ibn ʿUtmān (1791-1792) adıyla yayımlanmıştır (Tetuan 1961; ayrıca bk. bibl.).

Mevlây Yezîd'in vefat haberini aldıktan sonra İspanya'dan ülkesine dönen İbn Osman, Mevlây Süleyman'ın tahta çıkmasından bir yıl sonra dışişleri bakanı ve Tıtvân'a vali tayin edildi; Avrupa devletleri konsoloslarının bir bölümü Tanca'da ikamet ettiğinden onlara yakın olması için Tıtvân vilâyetinin merkezinde görev yapması uygun görülmüştü. Buradaki mesaisi çok yoğundu; zira devletin dış politikasını düzenlediği gibi dışarıdan gelen heyet ve elçileri de karşılıyor, ayrıca vali sıfatıyla vilâyetinin işlerini yürütüyordu. Yaklaşık bir yıl sonra Tıtvân'dan Fas şehrine döndü ve sarayın en önde gelen siması oldu. İbn Osman, saltanatı sırasında ülke içinde pek istikrar görülmeyen Mevlây Süleyman'a samimiyetle hizmet etti. Özellikle 1797 yılında Âsfâ (Safî) şehrinde ayaklanan Abdurrahman b. Nâsır'ı isyandan vazgeçirip sultana biata ikna etmekle, hükümdara büyük bir yardımda bulundu.

1799 yılında İspanya ile Fas arasında bir barış antlaşmasının hazırlık çalışmalarını yapmakla görevlendirildi ve sonuçta otuz sekiz maddelik metni Fas adına imzaladı. Bir müddet sonra da Merâkeş'te vebadan öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Osman el-Miknâsî, el-İksîr fî fekâki'l-esîr (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965, neşredenin girişi, s. y-t; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VI, 70; İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs, Rabat 1931, III, 301-305, 318-330; IV, 159-168; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VI, 145-146; Muhammed Abdullah İnân, Fehârisü'l-

Ḫizâneti’l-Melikiyye, Rabat 1980, I, 22, 72, 193; İbrâhim Harekât, et-Teyyârâtü’s-siyâsiyye ve’l-fikriyye bi’l-Maġrib ḳable’l-ḥimâye, Dârülbeyzâ 1405/1985, s. 57-90, 193-194, 217; Abdülhâdî et-Tâzî, et-Târîḫu’t-diblûmâsî li’l-Maġrib, Rabat 1988, s. 9, 278-282; H. Pérès, l’Espagne vue par les voyageurs musulmanes, Frankfurt 1994, s. 17-29; Muhammed el-Fâsî, “el-Kâtibü’l-vezîr Muḥammed b. ʿOşmân el-Miknâsî”, Mecelletü Tıṭvân, sy. 5, Rabat 1960, s. 7-34; M. Arribas Palau, “Muḥammad Ibn ʿUs̲h̲mān designado gobernador de Tetuán a finales de 1792”, Hespéris Tamuda, II/1, Rabat 1961, s. 113-127; a.mlf., “La estancia en España de Muḥammad Ibn ʿUs̲h̲mān (1791-1792)”, a.e., IV/1-2 (1963), s. 119-192; a.mlf., “Datos relativos a la actuacion de Muḥammad Ibn ʿUs̲h̲mān en 1790”, a.e., VI (1965), s. 133-158; a.mlf., “Rescate de cautivos musulmanes en Malta por Muḥammad Ibn ʿUs̲h̲mān”, a.e., X/3 (1969), s. 273-329; “Ibn ʿUt̲h̲mān al-Miknāsī”, EI² Suppl. (İng.), 401-402.

İbrahim Harekât

İBN ÖMER

(bk. ABDULLAH b. ÖMER b. HATTÂB).

İBN RABBEN etTABERÎ

(bk. ALİ b. RABBEN etTABERÎ).

İBN RÂFİ‘

(ابن رافع)

Ebü’l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi‘ b. Hicris es-Sellâmî (ö. 774/1372)

Hadis hâfızı, fakih ve tarihçi.

Zilkade veya Zilhicce 704’te (Haziran veya Temmuz 1305) Kahire’de doğdu. Suriye’nin güneyindeki Havran bölgesine ve ora-da bulunan köylerden Sumeyd’e nisbetle Havrânî ve Sumeydî nisbeleriyle de anılır. Babası hadis ve kıraat âlimi, annesi Hatice bint Ali b. Abdullah el-Halebiyye de Kahire ve Dımaşk’ta hadis rivayet etmiş bir hanımdı (İbn Râfi‘, II, 133). Amcası Nâsırüddin Nasrullah b. Hicris ile oğlu ve kızı da muhaddisti. Babasıyla birlikte Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ b. Süleyman İbnü’l-Kayyim es-Sa‘lebî, Ebü’l-Hasan Ali b. Nasrullah b. Ömer İbnü’s-Savvâf gibi muhaddislerin derslerine katıldı. Babası onun için Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’den icâzet aldı ve 714’te (1314) Suriye’ye götürerek kendisi Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’ye Tehẕîbü’l-Kemâl fî esmâʾi’r-ricâl’ini okurken oğlunun da dinlemesini sağladı. Onu ayrıca İbnü’l-Muallim diye bilinen İsmâil b. Osman el-Hanefî, Sittülvüzerâ, kıraat âlimi ve muhaddis İsmâil b. Yûsuf b. Mektûm gibi kimselerin derslerine götürdü. İbn Râfi‘, babasının vefatından sonra hadis tahsiline devam ederek Mısır’da Kutbüddin el-Halebî ve İbn Seyyidünnâs’ın derslerine katıldı. Tahsilini ilerletmek üzere seyahate çıkarak haccını eda ettikten sonra Mekke ve Medine’deki âlimlerden faydalandı. 723’te (1323) ikinci, bir yıl sonra üçüncü defa Dımaşk’a giderek Alemüddin el-Birzâlî, Zehebî ve Mizzî gibi âlimlerden istifade etti. Dımaşk’a 729 (1329) ve 739’da (1338-39) gitti, bu arada Halep ve Hama’ya uğradı, Kādılkudât Takıyyüddin es-Sübkî’den faydalandı. 752 (1351) ve 763 (1362) yıllarında yaptığı görevleri vesilesiyle Mekke’de rivayette bulundu; çeşitli âlimlerle görüşüp onlardan istifade etti. Dımaşk’a yerleşen İbn Râfi‘, Mizzî’nin vefatından sonra (742/1341) Dımaşk Nûriyye Dârülhadisi’nde, Zehebî’nin vefatından sonra Fâzıliyye Dârülhadisi’nde, ayrıca Kūsiyye Dârülhadisi ile Azîziyye ve İzziyye

medreselerinde hocalık yaptı.

Zehebî İbn Râfi‘in müfîd* ve mütkın* olduğunu, Takıyyüddin es-Sübkî onun muhaddislerin terimlerini İbn Kesîr’den daha iyi bildiğini, talebesi İbnü’l-Cezerî de âlî ve nâzil rivayetlerle müteahhir hadis âlimlerini, özellikle mü’telif ve muhtelif* olanları iyi bildiğini, Muhibbüddin İbn Fehd ise büyük bir fakih olduğunu söylemektedir. Tanınmış talebeleri arasında Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Tâceddin es-Sübkî, Zeynüddin el-Irâkī, Nûreddin el-Heysemî, İbn Hiccî, İbnü’l-Cezerî yer almakta, daha küçük yaşta olan İbn Hacer el-Askalânî’ye icâzet verdiği bilinmektedir. İbn Râfi‘den hocası Zehebî de hadis rivayet ettiği gibi kendi âlî rivayetlerini onun için bir cüzde toplamış, ayrıca el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddiṡîn adlı kitabında biyografisine yer vermiştir.

İbn Râfi‘, oğulları Ahmed ve Ebû Bekir ile İbn Hacer el-Askalânî’ye icâzet veren kızı Külsûm’ün tahsiliyle yakından ilgilendi, onların muhaddis olarak yetişmelerini sağladı. Hem talebelik yıllarındaki arkada-şı hem de kendisinden faydalanmış olan Safedî’nin belirttiğine göre İbn Râfi‘ iyi bir dost ve güvenilir bir arkadaş, bilgisi sağlam bir âlimdi. Dünyevî zevklere önem vermez, devlet adamlarından, hatta bir ölçüde halktan uzak durmaya çalışırdı. 18 Cemâziyelevvel 774’te (15 Kasım 1372) Dımaşk’ın dışındaki el-Medresetü’ş-Şâmiyye’de vefat eden İbn Râfi‘, Sûfiye (bazı kaynaklara göre Ferâdîs veya Bâbüssa-gīr) Kabristanı’nda İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin yakınına defnedildi.

Eserleri. 1. el-Vefeyât. Birzâlî’nin el-Muḳtefâ li-Târîḫi Ebî Şâme adlı zeylinin zeyli olup 737-774 (1336-1372) yıllarını kapsamaktadır. Eserde çeşitli İslâm ülkelerinde, özellikle Suriye’de vefat eden muhaddis, müfessir, kurrâ, fakih, kadı, tarihçi, edebiyatçı, şair, zâhid, halife, sultan, müezzin, hatip, tabip, tüccar ve zenaatkâr gibi çeşitli sınıflara mensup 953 şahsın vefat tarihi tesbit edilerek biyografileri ele alınmakta olup en geniş yer muhaddislere ayrılmıştır. Birçok biyografi kitabına kaynak teşkil eden eser Sâlih Mehdî Abbas ve Beşşâr Avvâd Ma‘rûf tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1402/1982). İbn Râfi‘in talebesi İbn Hiccî esere bir zeyil yazmıştır. Sâlih Mehdî Abbas, el-Vefeyât üzerine İbn Râfiʿ es-Sellâmî ve kitâbühü’l-Vefeyât (Bağdat 1404/1984) adıyla bir çalışma yapmış, müellifin 211 hocasını sıralamış ve el-Vefeyât’ta biyografileri verilen kişilerin alfabetik

fihristini hazırlamıştır. 2. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Müellifin 1000'den veya 2000'den (İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 60) fazla hocasının ve onlardan okuduğu kitapların adlarını ihtiva eden ve dört cilt hacminde olduğu belirtilen eserden İbn Hacer'in ed-Dürerü'l-kâmine'de 160'tan fazla nakil yaptığı belirtilmektedir (İbn Râfiʿ, neşredenlerin girişi, I, 44). 3. eẕ-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi Baġdâd. İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. İbn Hacer el-Askalânî eserin müellif hattıyla olan nüshasının bir bölümünü gördüğünü, onun üç veya dört cilt olduğunu söylemektedir (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 439). Takıyyüddin el-Fâsî el-ʿİḳdü's-s̱emîn'i yazarken müellifin bu eserinden ve diğer kitaplarından faydalanmış, bu zeyilden seçtiği 210 biyografiyi el-Münteḫabü'l-muḫtâr el-müẕeyyel bihî ʿalâ Târîḫi İbni'n-Neccâr (Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd) adıyla bir araya getirmiştir (nşr. Abbas el-Azzâvî, Bağdat 1357/1938). 4. Ẕeylü Müştebihi'n-nisbe. Zehebî'nin el-Müştebih fi'r-ricâl es-mâʾühüm ve ensâbühüm (nşr. P. de Jong, Leiden 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1962) adlı eserinin küçük bir zeyli olup Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1394/1974, 1396/1976). 5. Kitâbü Tercemeti'l-imâm imâmi'd-dîn Ebi'l-Ḳāsım er-Râfiʿî. Bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (Ahlwardt, IX, 495, nr. 10124). 6. Cüzʾ fîhi meşyeḫatü'ş-şeyḫi'l-celîli'ṣ-ṣâliḥi'n-nebîl Necmiddîn Ebi'l-ʿİz ʿAbdilʿazîz Muḥammed b. Yûsuf b. İlyâs b. ʿAbbâs ed-Deḳūḳiyyi'l-aṣl el-Baġdâdî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 378, vr. 177-193). İbn Râfiʿin ayrıca on hocasının meşyehasını yazdığı (el-Vefeyât, neşredenlerin girişi, I, 49-51) ve onun bir de el-İcâzetü'l-ʿâmme'si bulunduğu (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10) belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Râfiʿ, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʿrûf), Beyrut 1402/1982, neşredenlerin girişi, I, 13-51; II, 133; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 229-230; Safedî, el-Vâfî, III, 68-69; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 52-54; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî

Abbas), Beyrut 1409/1989, II, 352-355; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 139-140; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 421-423; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1392/1972, I, 59-62; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, III, 439-440; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 223-224, 254; ayrıca bk. İndeks; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 94-95, 98, 113; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10, 288; II, 1696; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 234-235; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 495, nr. 10124; Brockelmann, GAL, II, 33; Suppl., II, 30; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 53; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 208-209, 449; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 73, 440; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 124; Sâlih Mehdî Abbas, "Muḥammed b. Râfiʿ es-Sellâmî (704-774 h.): sîretühû ve müʾellefâtüh", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXVII, Bağdad 1986, s. 164-179.

M. Yaşar Kandemir

İBN RÂHEVEYH

(bk. İBN RÂHÛYE).

İBN RAHHÂL

(ابن رحّال)

Ebû Alî el-Hasen b. Rahhâl b. Ahmed b. Alî et-Tedlâvî el-Ma‘dânî (ö. 1140/1728)

Mâlikî fakihi.

Fas’ın orta bölgesinde, Fas-Merakeş şehirlerini birbirine bağlayan vadi üzerindeki Tâdilâ’dan (Tâdile) olup bu bölgede doğup büyüdüğü, daha sonra dönemin önemli ilim merkezlerinden Fas’a giderek dinî eğitimini tamamladığı anlaşılmaktadır. Hocaları arasında Ebû Ali Nûreddin Hasan b. Mes‘ûd el-Yûsî, Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Tayyib b. Muhammed el-Kādirî el-Hasenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkādir el-Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Miknâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ebü’l-Kāsım b. Sûde gibi âlimler yer alır.

İbn Rahhâl öğrenimini tamamladıktan sonra, Sultan Ebû İnân el-Merînî tarafından inşa ettirilen ve Fas’ın en büyük medreselerinden biri olan Mütevekkiliyye’de ders vermeye başladı. Halîl b. İshak el-Cündî’nin Mâlikî fıkhına dair el-Muẖtaṣar adlı kitabını okutmakla meşhur oldu, dersleri büyük rağbet gördü. Öğrencileri arasında Ebü’l-Kāsım İbn Saîd el-Amîrî el-Miknâsî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî, Ebü’l-Bekā Muhammed b. Yaîş eş-Şâvî, Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Bekrî eş-Şâzelî, Ebü’l-Haccâc Yûsuf el-Müceylidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüssâdık ed-Dükkâlî gibi şahsiyetler vardır. Sultan Mevlây İsmâil zamanında (1672-1727) iki defa kadılık görevini üstlenen İbn Rahhâl önce Fas’ta, ardından Miknâs’ta (Meknes) kadılık yaptı. Fas kadılığından alındığı zaman yeniden eğitim ve öğretim hayatına döndü. Bir süre sonra tekrar Miknâs kadılığına getirildi ve 3 Receb 1140 (14 Şubat 1728) tarihinde vefatına kadar bu görevde kaldı.

Kaynaklar İbn Rahhâl’i, Mâlikî mezhebine olan derin vukufu ve bu mezhebin klasik metinlerinden birçoğunu ezbere bilmesi sebebiyle

zamanında Mâlikî mezhebinin hâfızı, fetva ve nevâzil konusunda üstün yetenekli, güzel ahlâklı ve cömert bir kimse olarak anar, kadılık görevinde çok başarılı olduğunu ifade eder. Esasen kendisi de eserlerinde kadıların dirayet ve ferâset sahibi olması, şer‘î hükümler kadar halkın örf ve âdetini, tarafların ahlâkını ve ruh halini de iyi bilmesinin lüzumunu vurgulamıştır. İbn Rahhâl, fıkhı toplumun gelişim ve ıslahının hizmetinde kullanmanın gereğini savunuyor, bu sebeple meydana gelen olaylarda taklit yerine ictihadı ön planda tutarak fıkhî konular etrafında derinlemesine araştırma ve tartışma yapılmasını arzu ediyordu. Olaya ve dinin genel amaçlarına uygun düşmeyen ahkâmla hüküm veren kadıları eleştirir, onları daha fazla düşünmeye ve araştırmaya çağırırdı. Toplumda yerleşmiş bir kısım bâtıl inançları tenkit etmekten geri durmayan ve yaşadığı bölgenin şartlarını dikkate alarak ictihad yapan İbn Rahhâl, önceki bazı hükümlere muhalefet etmekten çekinmeyip görüşler arasında tercihte bulunmuş ve bazan farklı sonuçlara varmıştır. Meselâ davaların mescid içinde görülüp karara bağlanmasına karşı çıkmış, hâkimin âdil olduğunu bildiği şahitleri tâdile ihtiyaç duymadan hüküm verebileceği görüşüne muhalefet etmiştir.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl (Fetḥu’l-Fettâḥ). Halîl b. İshak el-Cündî’nin Mâlikî fıkhına dair meşhur eserine yazdığı bu şerh müellifin en önemli kitabı olup kendi görüş ve ictihadlarını da ihtiva eder. Talebesi Amîrî, eserin hemen hemen Mâlikî mezhebinin bütün metinlerini ihtiva edecek kadar kapsamlı olduğunu söylemiş, İbn Zeydân, el-Hizânetü’s-Sultâniyye’de on beş ciltlik bir yazma nüshasının bulunduğunu belirtmiştir (Târîḫu Miknâs, III, 8). Şerhin Rabat el-Hizânetü’l-melekiyye’de bazı ciltleri, Tıtvân’da el-Câmiu’l-kebîr Kütüphanesi’nde on beş ciltlik bir nüshası ve yine Tıtvân el-Mektebetü’l-âmme’de diğer bir nüshası (Keşfü’l-ḳınâʿ, neşredenin girişi, s. 29), Fas’ta Hizânetü’l-Karaviyyîn’de bazı ciltleri (M. Âbid el-Fâsî, I, 427; II, 531-532) ve Temgrût Dârü’l-kütübi’n-Nâsıriyye’de (nr. 624) bir cildi mevcuttur (Muhammed el-Menûnî, s. 72; mikrofilm halinde nikâhla ilgili bir nüsha için bk. Fihrisü’l-muṣavverât, III, 221). 2. İḫtiṣâru Şerḥi Muḫtaṣari Ḫalîl. Halîl b. İshak’ın adı geçen eserine Muhammed b. Abdullah el-Haraşî tarafından yazılan şerhin muhtasarıdır. İbn Zeydân, bunun da çok önemli bir eser olduğunu belirterek el-Hizânetü’s-Sultâniyye’de dört ciltlik yazma nüshasının bulunduğunu belirtir (Târîḫu Miknâs, III, 8). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Meyyâre ʿalâ Tuḥfeti’l-ḥükkâm li’bni ʿÂṣım. Ebû Bekir İbn Âsım’ın eserine Meyyâre’nin yazdığı şerhin

hâşiyesi olup bu şerhin kenarında basılmıştır (I-II, Fas 1299; I-II, Kahire 1315). 4. el-İrtifâḳ fî mesâʾili'l-istiḥḳāḳ. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcut olan eseri (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 1694, 12301; Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 487, 1079, 1418, 1649, 1862) Muhammed b. Süleyman el-Meniî 1986'da Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır. 5. Refʿu'l-iltibâs ʿan şirketi'l-ḫammâs. Ziraî ortakçılık hakkındaki bu eserin Fas'ta taş baskısı yapılmış ve kitap Jacques Berque tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Keşfü'l-ḳınâʿ, neşredenin girişi, s. 31). 6. Keşfü'l-ḳınâʿ ʿan tażmîni'ṣ-ṣunnâʿ. İşçi ve esnafın tazmin sorumluluğuyla ilgili olan eserin Fas'ta taş baskısı yapılmış ve önce Jacques Berque tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte (Cezayir 1949), ardından Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân tarafından neşredilmiştir (Tunus 1986; Beyrut 1996). Müellifin kaynaklarda ayrıca Yetîmetü'l-ʿaḳdeyn fî menâfiʿi'l-yedeyn ve el-Edʿiyye adlı eserlerinden de söz edilir (eserlerin yazma nüshaları için bk. Keşfü'l-ḳınâʿ, neşredenin girişi, s. 28-32; Abdülazîz b. Abdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, s. 71).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rahhâl, Keşfü'l-ḳınâʿ ʿan tażmîni'ṣ-ṣunnâʿ (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân), Tunus 1986, neşredenin girişi, s. 17-37; Ebü'l-Kāsım İbn Saîd el-Âmirî, Fehresetü'ş-şüyûḫ, Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 905, vr. 89; Kā-dirî, Neşrü'l-mes̱ânî, II, 132; Abdüsselâm İbn Sûde, Ḳuḍâtü Fâs, Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 1140; a.mlf., Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-Aḳsâ, [baskı yeri yok] 1960, I, 189; İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs, Rabat 1931, III, 7-9; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 298; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 334; Brockelmann, GAL Suppl., II, 696; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 204; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 224; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu'l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, III, 69; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu'l-Maġribî, Beyrut 1975, I, 297; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 276; E. Levi-Provençal, Müʾerriḫu'ş-şürefâʾ (trc. Abdülkādir el-Hallâdî), Rabat 1397/1977, s. 212; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 427; II, 531-532, 537; Abdülazîz b. Abdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî,

Beyrut 1983, s. 71; a.mlf., Mv.M, I, 103; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’n-Nâṣıriyye bi-Temġrût, Muhammediye 1985, s. 72 (nr. 624); Fihrisü’l-muṣavverâti’l-mikrofilmiyye bi-kıṣmi’l-maḫṭûṭât (nşr. Merkezü’l-Melik Faysal), Riyad 1993, III, 221; Delîlü resâʾili Câmiʿati Ümmi’l-ḳurâʾ ilâ nihâyeti ʿâm 1415 hicriyye, Mekke 1996, s. 24.

Muhammed el-Hâdî Ebü’l-ecfân

İBN RÂHÛYE

(ابن راهويه)

Ebû Ya‘kūb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853)

Hadis, fıkıh ve tefsir âlimi.

161 (778) yılında Merv’de dünyaya geldi. 163 (780) ve 166’da (783) doğduğu da söylenir. Temîm kabilesinin Hanzale koluna mensup olan babası Mekke yolunda doğduğu için Râhûye (Râheveyh = yolda bulunan) lakabı ile anılmıştır. İlk öğrenimini Merv’de yapan İbn Râhûye yirmi üç yaşında iken tahsil amacıyla seyahate çıktı. Irak, Şam, Hicaz, Yemen gibi ilim merkezlerinde Abdullah b. Mübârek, Vekî‘ b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî, İbn Uleyye, Gunder, Yezîd b. Hârûn gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de başta hocaları Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Bakıyye b. Velîd, Yahyâ b. Âdem, Abdürrezzâk b. Hemmâm olmak üzere Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Hasan b. Süfyân ve Osman b. Saîd ed-Dârimî rivayette bulundular. Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Kuteybe de ondan ders almışlardır. İbn Râhûye tahsilini tamamladıktan sonra Nîşâbur’a yerleşti ve ömrünün sonuna kadar öğretimle meşgul oldu. Buhârî ve Müslim el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî es-Sünen’lerinde ondan hadis rivayet ettiler. Güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Râhûye’nin güvenilirliği hususunda hadis münekkitleri ittifak etmiş olup ölümünden beş ay önce hâfıza kaybına uğradığına dair rivayet zayıf kabul edilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 377-378). Onun 100.000 hadis bildiği ve 70.000 hadisi talebelerine ezbere yazdırdığı rivayet edilmektedir. İbn Râhûye 14 Şâban 238’de (29 Ocak 853) vefat etti; 243 (857) yılında öldüğüne dair rivayet sağlam değildir.

Hâfız, emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs, Horasan’ın fakih ve muhaddisi gibi unvanlarla anılan İbn Râhûye tefsir ve akaid ilimlerinde de söz sahibi olmakla birlikte onun ilmî şahsiyetinde hadis ve fıkıh ön plandadır. III.

(IX.) yüzyıla kadar meydana getirilen hadis külliyatı sahih hadislerin yanı sıra hasen ve zayıf hadisleri de ihtiva ettiğinden Buhârî onun teşvikiyle el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine sadece sahih hadisleri almıştır. Rivayet ettiği hadisleri Müsned adlı eserinde toplayan İbn Râhûye cerh ve ta'dîl ile ilelü'l-hadîs konularında otorite kabul edilmiş, başlangıçta ehl-i re'yden iken İmam Şâfiî ile ilmî tartışmalarda bulunduktan sonra onun usulünü benimsemiştir. Bazı ictihadları Hanefî mezhebine uygun düştüğü için Hanefî, İmam Şâfiî'nin usulünü benimsediği için Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ile olan yakınlığı sebebiyle Hanbelî sayılmışsa da herhangi bir mezhebe bağlı bulunmayan mutlak müctehid olduğu anlaşılmaktadır. İbn Râhûye'nin bazı fıkhî görüşlerini talebelerinden İshak b. Mansûr el-Kevsec Kitâbü'l-Mesâʾil'de (bk. bibl.), evlenme ve boşanmayla ilgili görüşlerini Susan A. Spectorsky Chapters on Marriage and Divorce Responses of Ibn Ḥanbel and Ibn Rāhwayh adlı çalışmasında (Austin 1993) bir araya getirmiştir. İbn Râhûye Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, kader, halku'l-Kur'ân gibi kelâmî meselelerde Mu'tezile başta olmak üzere Cehmiyye, Muattıla, Mürcie gibi fırkalarla tartışmış ve Horasan bölgesinde Ehl-i sünnet'in temsilcisi olmuştur.

Eserleri. 1. Müsned. Altı cilt olduğu kaydedilen eserin 2648 hadis ihtiva eden IV. cildi günümüze ulaşmıştır (yazma nüshaları için bk. Kitâbü'l-Mesâʾil, neşredenin girişi, s. 53; Sezgin, I, 110; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, s. 373). İlk hadis kitaplarından olduğu için önem taşıyan Müsned'in Kütüb-i Sitte'de bulunmayan rivayetleri büyük ölçüde Bûsîrî'nin İtḥâfü'l-ḫıyere bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye fî zevâʾidi'l-mesânîdi'ṡ-ṡemâniye gibi kitapları yoluyla bugüne kadar gelmiştir (Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, s. 236-242). İbn Râhûye, Müsned'ini sahâbî râvilerin mensup olduğu şehirleri esas alarak düzenlemiş, öncelikle sahih hadisleri aldığı eserinde râvilerin güvenilirliği ve hadislerin sıhhati konusunda bilgi vermiş, garîb kelimeleri açıklamış, bazı hadislerin yorumunu yapmıştır (a.g.e., s. 251-253). Eserdeki 1273 hadis ihtiva eden Hz. Âişe'nin müsnedini Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî yayımlamış (Medine 1410), Cemîle Şevket (Jamila Shaukat), bu müsned hakkında Cambridge Üniversitesi'nde (1984) A critical Edition, with Introduction of Tradition Recounted by Âʿishah, Extracted from the Musnad of Ishaq b. Râhawayh adıyla bir doktora çalışması yapmıştır. 2.

Kitâbü'l-Mesâ ͗il. Ahmed b. Hanbel ve İbn Râhûye'nin fıkha dair sorulara verdikleri cevapların İshak b. Mansûr el-Kevsec tarafından bir araya getirilmesiyle oluşan eser Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1412/1992).

İbn Râhûye'nin kaynaklarda ayrıca et-Tefsîr, es-Sünen, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, el-Muṣannef, Kitâbü'l-ʿİlm adlı eserleri zikredilmektedir. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî el-İmâm İsḥâḳ b. Râheveyh ve Kitâbühü'l-Müsned ismiyle bir araştırma yapmış (Medine 1411/1990), Tallâl Mahmûd Sultan Fıkḥu İsḥâḳ b. Râhûye adlı bir doktora tezi hazırlamış (1405, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]), Özdemir Yücel de İshak b. Râhûye Hayatı ve Şahsiyeti adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1982, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Râhûye, Kitâbü'l-Mesâ ͗il (haz. İshak b. Mansûr el-Kevsec, nşr. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim), Kahire 1412/1992, neşredenin girişi I, 45-56; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 379-380; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 368; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 209-210; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 115-116; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 286; Lâlikâî, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli's-sünne (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad 1402, I, 47; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 102-103; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 345-355; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 109; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), VIII, 119-142; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, II, 373-388; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ ͗, XI, 358-383; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 182-183; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 433-435; Safedî, el-Vâfî, VIII, 386-388; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 83-93; İbn Ha-cer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 216-218; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. Muhammed Şekkûr Mahmûd el-Hâcî Emrîr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 58, 109, 131-132; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 190; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 103-105; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 442; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VIII, 261; Sezgin, GAS, I, 110; Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, el-İmâm İsḥâḳ b. Râheveyh ve kitâbühü'l-Müsned, Medine 1411/1990, s. 50-90, 104-108, 168-197,

235-256; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 124, 373; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿâtü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, I, 92; Ahmed Ömer Hâşim, "el-İmâmü'l-muḥaddiş İsḥâḳ b. Râhûye ve eşeruhû fi's-sünne", Mecelletü Külliyyeti uṣûli'd-dîn bi'l-Ḳāhire, III, Kahire 1405/1985, s. 49-57; J. Schact, "Ibn Rāhwayh", EI² (İng.), III, 902; Ali Refîî, "İbn Râhveyh", DMBİ, III, 540-541; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114.

Abdullah Aydınlı

İBN RÂİḲ

(ابن رائق)

Ebû Bekr Muhammed b. RâiŸ el-Hazerî (ö. 330/942)

Abbâsî Devleti'nin ilk emîrü'l-ümerâsı.

Hazar Türkleri'nden olup babası Abbâsî kumandanlarındandı. Kendisi Halife Muktedir-Billâh tarafından 317 (929) yılında kardeşi İbrâhim ile birlikte Bağdat şurta teşkilâtının başına getirildi. İki kardeş bir yıl sonra görevden alındıysa da ertesi yıl iade edildi. Muktedir-Billâh'ın öldürülmesinden (320/932) sonra birçokları gibi onlar da Bağdat'tan ayrıldılar ve önce Medâin'e, ardından Vâsıt'a gittiler. Râzî-Billâh halife olunca İbn Râiḳ'i hâcib yapmak istedi; ancak daha sonra bundan vazgeçti ve onu Basra ile birlikte Vâsıt valiliğine getirdi (322/934). Burada gittikçe güçlenen ve emrindeki Türk askerleriyle isyan ederek Ziyârî Emîri Merdâvic b. Ziyâr'ı öldüren (323/935) ve yanına gelen Beckem'den de destek alan İbn Râiḳ Bağdat'a yükümlü olduğu yıllık vergiyi göndermedi. Devlet erkânı arasındaki nüfuz mücadeleleri karşısında zor durumda kalan Râzî-Billâh, bir süre sonra onu Bağdat'a davet ederek geniş yetkilerle donattı ve kendisine emîrü'l-ümerâ unvanını verdi (Zilhicce 324 / Kasım 936). Başkumandanlık, Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'd-dıyâ', Dîvânü'l-meâvin'in reisliği ve berîd teşkilâtının yönetimi yanında valilerin ve yüksek dereceli memurların, hatta vezirin tayini dahi onun yetki sınırları içine girdi. Devletin idarî, askerî ve malî işlerinde halifeye danışmadan karar alma ve uygulama yetkisine sahip olan İbn Râiḳ'in protokoldeki yeri halifeden sonra geliyordu. Hutbelerde kendi adından sonra onun adının okunması bizzat halife tarafından bütün eyalet valilerine bildirilmişti. Böylece yönetim tamamen İbn Râiḳ'in eline geçti ve halifenin ciddi bir fonksiyonu kalmadı. Daha önce de halifelerle kumandanlar arasındaki nüfuz mücadeleleri sonucu geniş yetkiler elde eden veya emîrü'l-ümerâ unvanını kullanan bazı kumandanlar bulunmakla birlikte kendisine resmen bu unvan verilen ve bu derece geniş salâhiyetlerle donatılan ilk kişi İbn Râiḳ olmuştur.

İbn Râiḳ 325 (937) yılında Halife Râzî-Billâh'ı, Ahvaz Valisi Ebû Abdullah el-Berîdî ile savaşa teşvik etti. Ebû Abdullah halife ile yaptığı anlaşmada vaad ettiği yıllık 360.000 dinar vergiyi Bağdat'a göndermediği gibi İbn Râiḳ'ten ayrılıp kendisine katılan Huceriyye grubuna mensup askerleri yanında tutmakta ısrar edince İbn Râiḳ kumandan Beckem'i Ahvaz üzerine gönderdi. Ebû Abdullah Basra'ya, daha sonra da Fars'a Büveyhî Meliki İmâdüddevle'nin yanına kaçarak onu Irak'ı ele geçirmesi için kışkırtmaya başladı. Bu sırada Beckem'in Vâsıt'a yerleşerek bütün Irak'ı istilâ etmesinden endişelenen İbn Râiḳ, Ebû Abdullah'a Beckem'i yendiği takdirde yıllık 600.000 dinar vergi karşılığında Vâsıt'a hâkim olabileceğini bildirdi. Ancak bunu haber alan Beckem, Ebû Abdullah'la mücadeleye girdi ve üstün gelmeyi başardı. Arkasından da İbn Râiḳ'in makamını ele geçirmek amacıyla, mallarına el koyduğu için onunla arası açılan eski vezir İbn Mukle'nin de desteğini sağlayarak Halife Râzî-Billâh'ı kendi lehine çevirdi. Bunun üzerine İbn Mukle'nin sağ elini kestiren İbn Râiḳ Zilkade 326'da (Eylül 938) Bağdat'a gelen Beckem'le ça-tışmaya girdi; fakat mağlûp olarak kaçtı. Bu gelişmeler üzerine Râzî-Billâh Beckem'i emîrü'l-ümerâlığa getirdi. Fakat 327 yılı başlarında (Kasım 938), Beckem'in halife ile birlikte Hamdânîler'in Musul emîri Nâsırüddevle Hasan üzerine gitmesini fırsat bilen İbn Râiḳ Bağdat'ı tekrar ele geçirdi. Bu durum Beckem'i ve halifeyi telâşlandırınca da onlara mektup yazıp özür dileyerek kendileriyle barış yapmak istediğini bildirdi. Halife ile Beckem bu isteği olumlu karşıladılar ve mektubuna Tarîkulfurât, Diyârımudar, Kınnesrîn ve Avâsım valiliği teklifiyle cevap verdiler; İbn Râiḳ de bu teklifi kabul ederek Bağdat'tan ayrıldı (327/939).

Ertesi yıl Suriye'ye giren İbn Râiḳ, Humus, Dımaşk ve Remle'yi ele geçirdi; daha sonra da Mısır'ı almayı planlayarak Arîş'e hareket etti. Ancak Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî ile yaptığı savaşta başlangıçta galip gelmesine rağmen yenildi ve sadece yetmiş adamı ile Dımaşk'a dönmek zorunda kaldı. Bir müddet sonra Lücûn denilen yerde 4 Zilhicce 328'de (10 Eylül 940) Muhammed b. Tuğç'un kardeşi Nasr b. Tuğç'u mağlûp etti; öldürülenler arasında Nasr da vardı. Arkasından Nasr b. Tuğç'un savaşta ölümünden üzüntü duyduğunu Muhammed b. Tuğç'a bildirerek özür diledi ve oğlu Müzâhim'i rehin olarak gönderdi. Muhammed b. Tuğç Müzâhim'i iyi karşıladı ve ona hil'at giydirdi. Bu gelişmeler üzerine İbn Râiḳ ile İhşîdîler arasında Remle sınır kabul edilerek bir antlaşma yapıldı ve

hâkimiyet bölgeleri belirlendi. Buna göre Remle dahil olmak üzere Mısır İhşîdoğulları'nda kalıyor, Suriye de İbn Râiḳ'e bırakılıyordu; ayrıca her yıl ona 140.000 dinar ödenecekti. Bu arada Beckem avlanırken bir eşkıya grubu tarafından öldürülünce emrindeki Türkler İbn Râiḳ'in yanına gelerek onu Irak üzerine yürümeye teşvik ettiler. İbn Râiḳ, Irak'a gitmeye hazırlandığı sırada Halife Müttakī-Lillâh'tan kendisini Bağdat'a davet eden bir mektup aldı ve bu davete uyarak 20 Ramazan 329'da (18 Haziran 941) yola çıktı; Emîrü'l-ümerâ Kür Tegin ed-Deylemî'nin yolunu kesmesine rağmen onu mağlûp edip şehre girdi. Halife Müttakī-Lillâh tarafından kendisine hil'at giydirildi ve 26 Zilhicce 329 (21 Eylül 941) tarihinde yeniden emîrü'l-ümerâ tayin edildi. Ancak kısa bir müddet sonra tekrar Ebû Abdullah el-Berîdî ile mücadele etmek zorunda kaldı ve Ebû Abdullah'ın birlikleri Bağdat'ı basıp yağmaladılar (Cemâziyelâhir 330 / Mart 942). Bunun üzerine İbn Râiḳ'le birlikte şehirden kaçan Halife Müttakī-Lillâh, Hamdân oğlu Nâsırüddevle'den yardım istedi; o da kardeşi Seyfüddevle'yi gönderdi. Müttakī-Lillâh'ı Tikrît'te karşılayan Seyfüddevle ona büyük saygı gösterdi ve beraberinde Musul'a götürdü. Nâsırüddevle onlara gerekli yardımı yapmakla birlikte İbn Râiḳ'e güvenmiyordu; bir müddet sonra hazırlattığı bir komployla onu öldürttü (21 Receb 330/11 Nisan 942).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müṭṭaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 41, 62, 76, 85-90, 99, 101, 106, 119, 121, 143, 213, 219, 223-224, 226; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], IX içinde), s. 55, 125, 128, 136, 138, 142; İbn Zûlâk, Sîretü Muḥammed b. Tuġc el-İḫşîd (nşr. İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi't-târîḫ içinde), Beyrut 1988, s. 252-259, 262, 264, 268, 269, 272; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 202, 237, 332, 335, 351-352, 356-360, 365, 367, 374, 378-379, 386, 393, 405, 408; II, 19-20, 22-23, 25, 28; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 324; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 92, 213, 225, 243, 283-284, 303, 322-323, 329, 333-337, 343-344, 346-348, 353-354, 363-364, 375-377, 380-383; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 282; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 114-115, 118; Safedî, el-Vâfî, III, 69; İbn Kesîr, el-

Bidâye, XI, 184, 187, 188, 189, 192, 199, 201-202; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1932, III, 258, 260, 262, 263, 266, 272, 275; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IV, 167-168; E. Tyan, Institutions du droit public musulman, Paris 1954, I, 531-537; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 123; M. Defremery, "Mémoire sur les émirs al-oméra", Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, II, Pa-ris 1852, s. 105-196; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîlerde Emîrülümeralığın Ortaya Çıkışı", TED, sy. 10-11 (1981) s. 97-108; a.mlf., "Beckem", DİA, V, 287; a.mlf., "Emîrü'l-ümerâ", a.e., XI, 158-159; D. Sourdel, "Ibn Rāʾiḳ", EI² (İng.), III, 902; K. V. Zetterstéen, "İbn Râ'ik", İA, V/2, s. 777-778.

Ahmet Ağırakça

İBN RASLÂN

(bk. BULKĪNÎ, Sâlih b. Ömer).

İBN RÂŞİD

(ابن راشد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Râşid el-Bekrî el-Kafsî (ö. 736/1336)

Mâlikî fakihi.

Tunus yakınlarındaki Kafsa'da doğdu. İlk eğitimini burada aldıktan sonra Tunus'a gitti ve İbnü'l-Gammâz ile Hâzim el-Kartâcenî'nin derslerine katıldı. Ardından Mısır'a geçti. Önce İskenderiye'de aralarında Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi Nâsırüddin el-Ebyârî, Nâsırüddin İbnü'l-Müneyyir, Ziyâeddin İbnü'l-Allâf ve Muhyiddin el-Mâzûnî'nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Daha sonra Kahire'de Şehâbeddin el-Karâfî'den Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl fî uṣûli'l-fıḳh'ı ile bu eserin Tâceddin el-Urmevî'ye ait muhtasarı el-Ḥâṣıl'ı, Kemâleddin İbnü't-Tenesî'den Berâziî'nin et-Tehẕîb fi'ḫtiṣâri'l-Müdevvene'sini ve Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd'den İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ını okudu. Karâfî'nin önde gelen talebelerinden oldu ve usul ilminde ondan icâzet aldı.

680 (1282) yılında hacca giden İbn Râşid dönüşünde Kafsa'da bir süre ders verdi ve kadılık görevinde bulundu. Bu görevden azledildikten sonra Tunus'a yerleşti, telif ve tedrîs faaliyetini sürdürdü. Kendisinden ders alanlar arasında İbn Merzûk el-Hatîb ve Afîfüddin el-Mısrî gibi âlimler bulunmaktadır. Mâlikî fıkhının ve fıkıh usulünde olgunluk dönemini yaşayan mütekellimîn ekolünün Tunus muhitinde tanınmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında büyük emeği geçen ve eserlerinde hocası Karâfî'nin yolunu takip eden İbn Râşid 20 Cemâziyelevvel 736'da (5 Ocak 1336) Tunus'ta vefat etti.

Eserleri. 1. el-Müẕheb fî żabṭi (mesâʾili)'l-meẕheb. Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, eserin ilk bölümünün Fas'ta Hamziyye Zâviyesi'nde bulunduğunu bildirerek bu nüshadan bazı alıntılar yapmıştır (el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî, II, 397-400). Eser Muhammed Ebü'l-Efcân tarafından neşre

hazırlanmaktadır. 2. Lübâbü'l-lübâb fî beyâni mâ teżammenehû ebvâbü'l-kitâb mine'l-erkân ve'ş-şürûṭ ve'l-mevâniʿ ve'l-esbâb (Tunus 1346/1927). Bu iki eserde İbn Râşid, hocası Karâfî'nin izinden yürüyerek Mâlikî fıkhının kendisine kadar ulaşan birikiminden hareketle ve tümevarım metoduyla bazı mücerret ve kapsamlı önermeler tesbit etmeye çalışmaktadır. Tahrîc usulüyle elde edilen bu hükümler, aynı zamanda hakkında hüküm bulunmayan meseleler için de belirleyici olmaktadır. el-Müẕheb'de, Karâfî'nin gerek üslûbunun gerekse başta el-Furûḳ olmak üzere bu sahada kaleme aldığı eserlerindeki görüşlerinin etkileri açık bir şekilde görülmektedir. el-Müẕheb'den daha sonra kaleme alındığı anlaşılan el-Lübâb'da ise fürû-i fıkhı kurallara indirgeme anlayışının yoğunluk kazandığı görülür (a.g.e., II, 398-400). 3. el-Fâʾiḳ fî (maʿrifeti)'l-aḥkâm ve'l-ves̱âʾiḳ. Noterlikle ilgilidir. Yukarıda zikredilen kitaplardan önce telif edildiği belirtilen el-Fâʾiḳ'in de yine bu eserlere hâkim anlayışla kaleme alındığı kaydedilmektedir. Eserin Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'de çeşitli yazmaları bulunmaktadır (Mahfûz, II, 333). 4. en-Naẓmü'l-bedîʿ fi'ḫtiṣâri't-Tefrîʿ. İbnü'l-Cellâb'ın mezhepte çok tutulan ve üzerinde yirmiden fazla şerh, ihtisar çalışması yapılan et-Tefrîʿ adlı eserinin manzum ihtisarıdır. 5. el-Mertebetü (mevhebetü)'s-seniyye fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. Abdullah İbrâhim Salâh, son üç eserin British Museum'da 125 numaralı nüshada bir arada bulunduğunu kaydetmektedir (el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî, s. 119). 6. el-Mertebetü'l-ʿulyâ fî tefsîri'r-rüʾyâ. Chester Beatty Library'de (nr. 4608), ayrıca Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'de yazmasının bulunduğu belirtilmektedir (Mahfûz, II, 334). Eserin adı çeşitli kaynaklarda el-Merḳabetü'l-ʿulyâ olarak da kaydedilmektedir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 394; Ahlwardt, III, 578; Mahfûz, II, 334). 7. eş-Şihâbü's̱-s̱âḳıb fî şerḥi Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib. İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣarü'l-ferʿî (Câmiʿu'l-ümmehât) adlı eseri üzerine yazılan ilk şerh olduğu belirtilmektedir. Müellif İbnü'l-Hâcib'in eserindeki rumuz ve işaretleri açıklamış, meselelerin dayandığı delilleri ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Râşid'in Telḫîṣü'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl Nuḫbetü'l-vâṣıl fî şerḥi'l-Ḥâṣıl ve Tuḥfetü'l-lebîb fi'ḫtiṣâri kitâbi İbni'l-Ḫa-ṭîb adlı eserleri de kaydedilmiş olup bu sonuncusu Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinin muhtasarıdır (Mahfûz, II, 334).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, I, 155; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 328-329; İbn Kunfüz, Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1981, s. 346-347; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 392-395; W. Ahlwardt, Verzeichnis, Hildesheim 1980, III, 578; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 207-208; Brockelmann, GAL Suppl., II, 345-346; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 134-135; Îżâḥu'l-meknûn, II, 399, 464; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 111-112; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, II, 331-334; Abdullah İbrâhim Salâh, el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî ve eṡeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Malta 1991, s. 117-120; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 26; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1963, IV, 33; Sagīr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî, Fas 1996, I, 241; II, 397-400; S. A. Jackson, Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden 1996, s. 87.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN RECEB

(ابن رجب)

Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkī (ö. 795/1393)

Hanbelî fakihi, muhaddis ve müfessir.

Rebîülevvel 736'da (Kasım 1335) Bağdat'ta dünyaya geldi. Babasının doğduğu 706 (1306-1307) yılı bazı kaynaklarda İbn Receb'in doğum tarihi olarak kaydedilmektedir. Doğduğu ay sebebiyle kendisine Receb lakabı verilen dedesine nisbetle İbn Receb diye tanındı. İlk öğrenimini muhaddis olan babası ve dedesinden gördü. Kendi ifadesine göre (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, II, 436) henüz küçük yaşta olduğu için ilmî kıymetini takdir edemediği Abdürrahîm b. Abdullah ez-Zerîrânî'nin Bağdat Mücâhidiyye Medresesi'ndeki derslerini takip etti. Babasının teşvikiyle yine küçük yaşta iken Bağdat'ta Safiyyüddin İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Alemüddin el-Birzâlî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Telî ed-Dımaşkī gibi âlimlerin ilim meclislerinde bulundu, onlardan icâzet aldı. 744 (1343) yılında babasıyla birlikte Dımaşk'a gitti. Orada muhaddis İbnü'n-Nakīb el-Mısrî ve Alâeddin Ahmed b. Abdülmü'min es-Sübkî'den icâzet aldı. Muhammed b. İsmâil el-Habbâz ve İbrâhim b. Dâvûd el-Attâr gibi muhaddislerden hadis dinledi. Nablus'a geçerek Hâfız İbn Bedrân'ın talebelerinden

ders gördü. Ardından gittiği Kudüs'te Alâî'den hadis dinledi. 748'de (1347) babasıyla beraber Bağdat'a döndü. Bu arada Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdürrezzâk eş-Şeybânî'den hadis okudu. Ertesi yıl babasıyla birlikte hacca gitti. Mekke'de Ebû Hafs Ömer'den Buhârî'nin S̱ülâs̱iyyât'ını dinledi. Geri döndüğü Dımaşk'ta İbn Kayyim el-Cevziyye'nin talebesi oldu ve ölümüne kadar ondan ayrılmadı. Daha sonra Kahire'ye geçip İbnü'l-Mülûk ve Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-Harem el-Kalânisî'nin hadis halkasına katıldı. 763'te (1362) tekrar hacca gitti. Hocaları arasında Zeynüddin el-Irâkī, İbn Abdülhâdî, Fahreddin Osman b. Yûsuf en-Nûrî, Ebû Abdullah

Muhammed b. Abdülazîz el-Verrâk, Alâeddin Ali b. Zeynüddin el-Müneccâ gibi âlimler de vardır.

Nihayet Dımaşk'a yerleşen İbn Receb, hocası İbn Kādi'l-Cebel'in vefatından (ö. 771/1370) sonra onun sohbetlerini devraldı ve İbnü't-Takī'nin ölümünün (ö. 788/1386) ardından Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Ayrıca Ömeriyyetü'ş-Şeyhiyye ve Türbetü'l-İzziyye medreselerinde vâizlik yaptı. İbn Receb âbid ve zâhid kişiliği, hadislere, sahâbe ve selefin menkıbelerine vâkıf olması yanında güçlü üslûbu sayesinde etkili vaazlar veriyordu. Dünya işlerini pek önemsemeyen ve idarecilerle de görüşmeyen İbn Receb, Kassâîn'deki Sükkeriyye Medresesi'nde öğretim ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. Aralarında Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, İbnü'l-Lahhâm, İbnü'r-Ressâm, Abdurrahman b. Ahmed b. Ayyâş, Kādıl-kudât Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah el-Bağdâdî ve Ebû Zer Abdurrahman b. Muhammed el-Mısrî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 4 Ramazan 795'te (14 Temmuz 1393) Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi. Kabri Şam'daki ziyaretgâhlar arasındadır. Bazı kaynaklarda vefat ayı receb olarak kaydedilmiştir.

Hadis alanında zamanının otoritesi olan İbn Receb fıkıh, usul, tefsir, kelâm, ahlâk ve tarih sahalarında eser vermiş, bilhassa Dımaşk ve Kudüs'te Hanbelî mezhebinin bayraktarlığını yapmıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda fetva verdiği için baskılara mâruz ka-lınca bundan vazgeçmiş, ancak bu defa da İbn Teymiyye taraftarlarınca eleştirilmiş, nihayet ömrünün sonuna doğru fetva vermeyi terketmiştir. el-Ḳavâʿid fi'l-fıḳhi'l-İslâmî adlı eserinde İbn Teymiyye'nin görüşlerini Ahmed b. Hanbel'inkilere tercih ettiğini gösteren örneklere rastlanmakla birlikte (meselâ bk. Kāide 17) hem İbn Teymiyye'nin hem İbn Kayyim'in görüşlerini reddettiği de olmuştur. Meselâ bir defada verilen üç talâkın ric'î talâk sayılması gerektiği yönündeki kanaatlerini benimsememiştir (M. Zâhid Kevserî, s. 35-36). Ayrıca eserlerinde diğer üç mezhebin görüşlerine de yer vermesinden mutaassıp bir Hanbelî olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Receb, akaide ve genel İslâmî konulara dair eserlerinde itikadî meseleleri Selef çizgisinde ele alan bir âlimdir. O zamana kadar İslâm dünyasında felsefe, kelâm ve tasavvuf alanında meydana gelen fikrî

gelişmelere olumlu yaklaşmamış, hatta fıkıh ve ahlâk da dahil olmak üzere din adına geliştirilen bütün fikirleri Hz. Peygamber tarafından yasaklanan bid‘at kapsamı içinde mütalaa etmiştir. Onun kanaatine göre sünnete uyduklarını iddia eden, fakat nasları müctehid âlimlerden farklı bir şekilde yorumlayan Zâhirîler, cedel yöntemini benimseyen ve naslar arasında çelişki bulunduğunu ileri sürüp onları kendi anlayışlarına göre te’vile tâbi tutan İslâm filozofları ile kelâmcılar da bid‘atçı zümreler içinde yer alır. Sûfîlere gelince, onlar da bâtınî ilimler ve kalbî faaliyetler konusunda zevk veya keşif diye adlandırdıkları kendi görüşlerine dayanarak din adına tehlikeli bid‘atlar çıkarmışlardır. Sûfîlerce açılan keşif kapısından girilerek zındıklara ait pek çok görüş İslâm’a mal edilmeye çalışılmış, bu arada velîlerin nebîlerden üstün olduğuna veya nebîlere ihtiyaç bulunmadığına inanılmış, hulûl ve ittihad görüşleri benimsenmiş, vahdeti vücûd nazariyeleri ortaya atılmış, dinin haram kıldığı hususlar mubah sayılmış, insanı Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoyan fiiller teşvik edilmiştir (Fażlü ʿilmi’s-Selef ʿalâ ʿilmi’l-ḫalef, s. 24-27, 44-46, 64; Câmiʿu’l-ʿulûm, s. 252; et-Taḫvîf mine’n-nâr, s. 20).

İbn Receb’in benimsediği itikadî görüşler genellikle Selefiyye’ye uymakla birlikte bilhassa kabir hayatıyla ilgili olarak ileri sürdüğü fikirler naslarda yer almayıp bazı âlimlerin telakkilerinden ibarettir (Ehvâlü’l-ḳubûr, s. 15-22, 36-41, 48, 58, 73-85, 95-116, 125). Bir kısım hadis rivayetlerine dayanarak namaz kılmayanı kâfir kabul etmesi genel çerçevede Ehl-i sünnet ekolüne aykırı görünmektedir. İtikadî konularda gerektiğinde aklî delillere başvurmayı bir ilke olarak benimsediklerinden dolayı kelâmcıları bid‘atçılıkla suçlaması da isabetli değildir. Zira başta Kur’an olmak üzere naslar, vahyin insana sunduğu bilgilerin anlaşılabilmesi için akıl yürütmeyi emrettiği gibi İbn Receb’in kendisi de âriflerin cehennem azabından korkmadıklarına dair iddiaların akla ve fıtrî bilgilere aykırı olduğunu söylemiştir (et-Taḫvîf mine’n-nâr, s. 19-20).

Eserleri. A) Fıkıh. 1. el-Ḳavâʿid (Taḳrîrü’l-ḳavâʿid ve taḥrîrü’l-fevâʾid). Hanbelî mezhebinde VIII. (XIV.) yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan kavâid literatürünün ilk örneklerinden biri sayılan eserde 160 kaideye, ardından “fâide” adıyla yirmi bir kurala yer verilir; her kaide ve kural mezhep fürûundan çeşitli örneklerle açıklanır. Hanbelî mezhebinin doktriner gelişimini büyük ölçüde tamamladığı bir dönemde kaleme alınan eserde İbn

Receb, dönemine kadar oluşan Hanbelî fıkhını ve mezhep içi görüş farklılıklarını açıklamaya yönelik bazı kaideler ve hareket noktaları belirlemeye, bu arada fakihlerin tercih ve çözüm önerilerinin arkasında yatan hukuk mantığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunda, mezhebin çeşitli konulardaki temel görüşleri arasında mantıkî bütünlük kurarak ve muhtemel boşlukları bu şekilde doldurarak mezhep müdafaasını yapma gayretinin de önemli payı olmalıdır. Müellif de eserin girişinde mezhebin usulünü tesbit ve derleme, fıkhın kaynaklarını ortaya çıkarma, dağınık fıkhî meseleleri

bir araya getirme, aykırı ve aşırı görüşlere bu çerçevede anlam kazandırma bakımından bu kaidelerin fakih için son derece önemli olduğunu ifade eder. Kaideler, genellikle birkaç cümleden meydana gelen uzun fıkhî açıklamalar ve tasnifler şeklinde olup kavâid literatüründe yaygın olan kısa ve özlü anlatımlar nisbeten azdır. Bu üslûp farklılığına rağmen eserin telifinde, hatta kaidelerin alt ayırım ve örneklendirmesinde konuya ilişkin toparlayıcı ve ortak açıklama getirme amacı ön planda olup eser bu türün ileri dönem literatürü için de önemli bir kaynak teşkil etmiştir. el-Kavâʿid önce Muhammed Emîn (Kahire 1352/1933), daha sonra kaidelerin fürû-ı fıkhın sistematiğine göre tasnifini içeren bir fihrist ile birlikte Tâhâ Abdürraûf Sa‘d tarafından neşredilmiş (Kahire 1392/1972), Ahmed b. Abdullah el-Kārî el-Hanefî, eserdeki 160 kaideyi ihtisar ederek Mecelletü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserinin (nşr. Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman - Muhammed İbrâhim Ahmed, Tihâme 1401/1981) giriş kısmına almıştır. 2. el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc. Genelde vergi hukukuyla ilgili bir eser olup bilhassa haraç üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kaynakları arasında tefsir, hadis, fıkıh, tarih, lugat, biyografi, devlet idaresi, kamu maliyesi alanlarında yazılmış çeşitli eserlerin yer alması müellifin çok yönlü ilmî birikimini göstermektedir. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin Kitâbü'l-Ḫarâc'ı, Ebû Bekir el-Hallâl ve Cehdamî'nin Kitâbü'l-Emvâl'leri gibi günümüze ulaşamayan eserlere atıfta bulunması kitaba ayrı bir değer katmaktadır. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Abdullah es-Sıddîk el-Gumârî, Kahire 1352; Beyrut 1982, 1405/1985; nşr. Cündî Mahmûd Şelâş el-Heytî, Riyad 1409/1989). 3. el-Ḳāʿidetü'z-ẕehebiyye fi'l-muʿâmelâti'l-İslâmiyye: "Lâ żarara ve lâ ḍırâr" (nşr. Îhâb Hamdî Gays, Kahire 1410/1990). 4. Aḥkâmü'l-ḫavâtîm ve mâ yeteʿallaḳ bihâ (nşr. Abdullah el-Kādî, Beyrut 1405/1985, 1407/1987). 5. Faṣl fî vücûbi iḫrâci'z-zekât ʿale'l-fevr. Zekâtın bekletilmeden verilmesinin

farziyetine dair bir risâledir (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 33 [Riyad 1992], s. 119-142). 6. el-Ḳavlü's̱-s̱evâb fî tezvîci ümmehâti evlâdi'l-ġuyyâb (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Riyad 1991). 7. Taʿlîḳu'ṭ-ṭalâḳ bi'l-vilâde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). 8. Nüzhetü'l-esmâʿ fî mesâʾili's-semâʿ. Mûsikinin dinî hükmüyle ilgilidir (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, Riyad 1407/1986; nşr. Ümmü Abdullah bint Mahrûs, Riyad 1407; Tanta 1408; Kahire 1992). 9. Leṭâʾifü'l-maʿârif fîmâ li-mevâsimi'l-ʿâm mine'l-veẓâʾif. Muharremden başlamak üzere her ayın önemli günlerinde yapılması farz veya müstehap olan ibadetlerle zikirleri ihtiva eden bir eser olup vaaz üslûbu ile yazılmıştır (Kahire 1342, 1343; Beyrut 1975, 1414/1993). Eserin ramazan ayına dair kısmı Buġyetü'l-insân fî veẓâʾifi ramażân (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1963) ve Veẓâʾifü ramażân (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım, Riyad 1409/1989), zilhicce ile ilgili bölümü ise Beyânü'l-ḥücce fî veẓâʾifi şehri ẕilḥicce (nşr. Ümmü Amr bint İbrâhim el-Etrâbî, Kahire 1413/1993) adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır. 10. el-H̱uşûʿ fi'ṣ-ṣalât (eẕ-Ẕül ve'l-inkisâr li'l-ʿAzîzi'l-Cebbâr) (Mültan 1341; Kahire 1341, 1983; nşr. Âdil Ebü'l-Muâtî, Kahire 1408/1988; nşr. M. Amr Abdüllatîf - Hüseyin b. İsmâil el-Cemel, Kahire 1409/1989; nşr. Yüsrî Abdülganî el-Bişrî, Bulak 1409/1989; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā 1407/1986). 11. Risâle fî rüʾyeti hilâl (nşr. Abdullah b. İbrâhim er-Reşîd, Riyad 1412/1992). 12. Ṣadaḳatü's-sır ve fażlühâ (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, ʿÂlemü'l-kütüb, VII/I [Riyad 1986], s. 58-61).

B) Biyografi ve Tarih. 1. eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile. İbn Ebû Ya'lâ'ya ait eserin zeyli olup 750 (1349) yılına kadar vefat eden Hanbelî fakihlerini içine almaktadır (nşr. Henri Laoust - Sâmî ed-Dehhân, Dımaşk 1370; I-II, Kahire 1372). Eser üzerinde çeşitli zeyiller yazılmıştır (DİA, XV, 544). 2. Sîretü ʿAbdilmelik b. ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz. Yine müellife ait Muh̲taṣaru Sîreti ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz adlı eserle birlikte Riyad'da basılmıştır. 3. Feżâʾilü'ş-Şâm (İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Tarih, nr. 108; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1050).

C) Hadis. 1. Fetḥu'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buh̲ârî. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in "Kitâbü'l-Cenâʾiz"e kadar olan kısmının şerhidir. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd ve bir grup ilim adamı tarafından yayımla-nan eserde (I-X,

Medine 1417/1996) hadislerin tahrîcinden sonra Hanbelî mezhebinin görüşleri esas alınmakla birlikte fıkhî hükümler karşılaştırmalı olarak delilleriyle ortaya konmakta, zaman zaman delilleri güçlü olan görüşler mezhebinkilere tercih edilmektedir. 2. Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdat 1396/1976; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; Zerkā 1407/1987; nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1405/1985). İbn Receb, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine Şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî adıyla yirmi ciltlik bir şerh yazmışsa da bundan günümüze sadece el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in elli birinci kitabı mahiyetindeki el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr adlı son bölümünün şerhi (Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî) ve "Kitâbü'l-Libâs"tan on varaklık bir kısım ulaşmıştır. el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr, aynı müellifin el-ʿİlelü'l-kebîr adlı müstakil eseriyle karıştırılma-malıdır. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî üzerine el-ʿİlel fi'l-ḥa-dîs̱ adıyla bir doktora çalışması yapmış (bk. bibl.), burada İbn Receb'in hayatı ve hadisle ilgili çalışmalarını geniş bir şekilde incelemiştir. 3. Câmiʿu'l-ʿulûm ve'l-ḥikem fî şerḥi ḫamsîne ḥadîs̱en min cevâmiʿi'l-kilem. Nevevî'nin kırk iki hadis ihtiva eden el-Erbaʿîn adlı mecmuasının elliye tamamlanarak yapılmış şerhidir. Eserde hadislerin sıhhat derecesi ve aynı meâldeki benzer rivayetler yanında ilgili fıkhî hükümler de zikredilmektedir. Zira "ehâdîs-i külliyye" de denilen bu tür hadisler (meselâ bk. 1, 2, 3, 10, 32, 33, 39, 46 numaralı hadisler) fıkhın küllî kaidelerine mesned teşkil etmektedir. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Hindistan 1897; Kahire 1322, 1346, 1369;

nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, ts.; nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1389/1969, 1407/1987; Riyad 1382/1962; nşr. Yûsuf el-Bikāî, Sayda 1416/1995; nşr. Vehbe ez-Zühaylî, Beyrut-Dımaşk 1413). 4. İḫtiyârü'l-evlâ fî şerḥi ḥadîs̱i iḫtiṣâmi'l-meleʾi'l-aʿlâ. Hakkında yüce melekler topluluğunun (mele-i a'lâ) çekiştiğinin bildirildiği, günah ve hatalara kefâret olacak, insanı yüksek derecelere ulaştıracak ameller ve makbul dualar hakkındaki kutsî hadisin şerhidir (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1353; nşr. Tâhâ Yûsuf, Kahire 1381/1961; nşr. Câsim el-Füheyd ed-Devserî, Küveyt 1405, 1406/1985; nşr. Beşîr Muhammed Avn, Dımaşk 1985; nşr. Hüseyin el-Cemel, Beyrut 1407/1987). 5. el-Ḥikemü'l-cedîre bi'l-iẕâʿa min ḳavli'n-nebî "Buʿis̱tü bi's-seyf beyne yedeyi's-sâʿa" (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1349/1931, 1939; nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî, Kahire 1978; nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut 1403/1983; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk 1411/1990). 6. el-Meḥacce fî seyri'd-dülce

(Şerḥu ḥadîs̱i “Len yüneccî aḥaden minküm ʿamelüh”) (Mekke 1347; nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Beyrut 1404/1984, 1406; Kahire 1985). 7. Şerḥ ve beyân li-ḥadîs̱i “Mâ ẕiʾbâni câʾiʿân” (Ẕemmü’l-mâl ve’l-câh) (Lahor 1320; er-Resâʾilü’l-münîriyye içinde, Kahire 1346; nşr. Bedr el-Bedr, Küveyt 1984; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Beyrut 1413/1992; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1413). 8. Veres̱etü’l-enbiyâʾ (Şerḥu ḥadîs̱i Ebi’d-Derdâʾ fî “Men seleke ṭarîḳan yeltemisü fîhi ʿilmen”) (nşr. Abdüzzâhir Ebü’s-Semh, Mekke 1347; nşr. M. Müfîd el-Haymî, Riyad 1402/1982; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987). 9. Ġāyetü’n-nefʿ fî şerḥi ḥadîs̱i “Temes̱s̱üli (tems̱îli)’l-müʾmin bi-ḫâmeti’z-zerʿ”. Müminin taze ekin gibi olması sebebiyle belâlar karşısında yıkılmayıp sadece eğildiğini belirten hadisin şerhidir (Mekke 1347; Kahire 1347, 1358; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1408/1988; Riyad 1404; nşr. Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arf, Cidde 1408/1987). 10. Keşfü’l-kürbe bi-vaṣfi (ḥâli) ehli’l-ġurbe (Kahire 1332, 1340, 1345, 1351, 1369; nşr. Ahmed eş-Şerbâsî, Kahire 1373/1954; Küveyt 1404/1984; nşr. Cemâl el-Mâdî, İskenderiye 1403/1983, 1984; nşr. Yüsrî Abdülganî el-Bişrî, Bulak 1988). 11. Nûrü’l-iḳtibâs fî mişkâti vaṣiyyeti’n-nebî li’bn ʿAbbâs (Tuḥfetü’l-eḳyâs fî şerḥi vaṣiyyeti’n-nebî li’bn ʿAbbâs) (Mekke 1347; nşr. Abdülfettâh Halîfe, Kahire 1365/1946, 1368, 1979; nşr. İzzeddin el-Bedevî en-Neccâr, Cidde 1400/1980; nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Küveyt 1406/1986; nşr. Muhammed Avn, Dımaşk-Tâif 1412/1991). 12. Şerḥu ḥadîs̱i ʿAmmâr b. Yâsir. Resûl-i Ekrem’in Ammâr b. Yâsir tarafından rivayet edilen, “Yaşamak hayırlı olduğu sürece beni yaşat, ölüm daha hayırlı olduğu zaman canımı al” diye başlayan duasının şerhidir (nşr. Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arf, Cidde 1408/1987). 13. Şerḥu ḥadîs̱i “Ḍaraballāhü mes̱elen ṣırâṭan müstaḳīmen” (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). 14. Şerḥu ḥadîs̱i “Lebbeyk Allāhümme lebbeyk” (Bağdat, Mektebetü’l-evkāf, nr. 4767/23; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/2; Mektebetü câmiati’r-Riyâdi’l-merkeziyye, nr. 56/16, 1817/1). 15. Şerḥu ḥadîs̱i “İnne aġbaṭa evliyâʾî ʿindî” (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). 16. Ẕemmü ḳasveti’l-ḳalb (Şerḥu ḥadîs̱i Şeddâd b. Evs “İẕâ keneze’n-nâs eẕ-ẕeheb ve’l-fiḍḍa”) (Bağdat, Mektebetü’l-evkāf, nr. 4767/25; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318; Mektebetü câmiati’r-Riyâdi’l-merkeziyye, nr. 1637/12, 1817/8). 17. Şerḥu ḥadîs̱i “Yetbeʿu’l-meyyit s̱elâs̱” (nşr. Sa‘d b. Abdurrahman el-Hamdân, Riyad 1408/1988). 18. ed-Dürerü’l-melîḥatü’l-münteḳāt min şerḥi ḥadîs̱i “ed-Dînü’n-naṣîḥa” (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1411). 19.

Ẕemmü'l-ḫamr ve şarâbihâ (şâribihâ) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/5). 20. el-Beşâretü'l-ʿuẓmâ fî enne ḥaẓẓa'l-müʾmin mine'n-nâr el-ḥummâ. Sıtma hastalığının günahlara kefâret olacağını ifade eden hadisin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/15). 21. Tesliyetü nüfûsi'n-nisâʾ ve'r-ricâl ʿinde faḳdi'l-eṭfâl (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 23 [1988], s. 159-180).

D) Akaid-Kelâm. 1. et-Taḫvîf mine'n-nâr ve't-taʿrîf bi-ḥâli dâri'l-bevâr (nşr. Abdurrahman b. Kāsım, Mekke 1357; nşr. Beşîr Muhammed Avn, Dımaşk 1399/1979; nşr. Muhammed Hasan el-Hımsî, Beyrut 1984; nşr. M. Cemîl el-Gāzî, Beyrut 1402/1982; Beyrut 1405/1985; İskenderiye, ts.; nşr. Ahmed b. Ahmed el-Îsevî, Tanta 1411/1991). Eser ayrıca, Ebû Muâz Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī tarafından zayıf oldukları gerekçesiyle bazı hadisleri çıkarılarak Vaṣfü'n-nâr adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1413/1992). 2. Muḫtaṣaru Şuʿabi'l-îmân. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'ye ait eserin muhtasarıdır (Kahire 1355). 3. Kelimetü'l-iḫlâṣ ve taḥḳīḳu maʿnâhâ (el-Kelâm ʿalâ "Lâ ilâhe illallāh", Kitâbü't-Tevḥîd) (Kahire 1369, 1390; nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1381/1961; nşr. İmâd Tâhâ Firre, Tanta 1408). 4. Ehvâlü'l-ḳubûr ve aḥvâlü ehlihâ ile'n-nüşûr (Mekke 1357; Kahire 1378; nşr. Muhammed et-Tayyib, Kahire 1403/1982; Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl, Beyrut 1405/1985; nşr. Hâlid Abdüllatîf es-Seb', Beyrut 1410/1990, 1412/1991). 5. Cemîʿu'r-rusül kâne dînühüm el-İslâm (Tanta 1411/1991).

E) Tefsir. 1. Tefsîru sûreti'n-Naṣr (İbn Kayyim'in Tuḥfetü'l-vedûd'u ile birlikte, Lahor 1339; nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Küveyt 1407/1986; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987). 2. Mevridü'z-zemʿân ilâ maʿrifeti feżâʾili'l-Ḳurʾân (nşr. Yüsrî Abdülganî el-Bişrî, Bulak 1409/1989; Kahire 1990). 3. Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Küveyt 1407/1986). 4. Tefsîru sûreti'l-Felaḳ. Matbudur.

F) Diğer Eserleri. 1. Fażlü ʿilmi's-selef ʿalâ ʿilmi'l-ḫalef (Kahire 1343; nşr. M. Münîr Abduh, Kahire 1347, 1934, 1985; nşr. M. Abdülhakîm el-Kādî, Kahire 1989; nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Beyrut 1403/1983, 1409/1989; Amman 1983; Küveyt 1983; nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Küveyt 1407/1986; nşr. Mervân el-Atıyye, Dımaşk-Beyrut 1409/1989). 2. el-Farḳ beyne'n-naṣîḥa ve't-taʿyîr. Nasihat ve ayıplama arasındaki farkı anlatmakla

birlikte genelde emir bi'l-ma'rûf mükellefiyetini ele alan bir risâledir (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Kahire 1399/1979, 1402/1982;

Dımaşk 1986; Beyrut 1405). 3. İstinşâḳu nesîmi'l-üns min nefeḥâti riyâżi'l-ḳuds. Eserde Allah sevgisinin mahiyeti, gerekleri ve sonuçları incelenmektedir (Kahire 1363; nşr. Mecdî Kāsım, Tanta 1411/1990; nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Beyrut 1411/1991). 4. Veẓâ᾿ifü'ẕ-ẕikri'l-muvaẓẓafa fi'l-yevm ve'l-leyle (nşr. Abdullah b. Cârullah b. İbrâhim, Lahsâ 1409/1989; Riyad 1408/1988). 5. Ṣadaḳatü's-sır ve fażlühâ (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, ʿÂlemü'l-kütüb, VII/1 [1986], s. 58-61). 6. Risâle fîmâ ruviye ʿan ehli'l-maʿrife ve'l-ḥaḳā᾿iḳ fî muʿâmeleti'ẓ-ẓâlimi's-sârıḳ. Kötülük yapan kimselere beddua etmek yerine onların ıslahı için dua etmenin daha iyi olduğunu savunan bir eserdir (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 16 [Riyad 1407], s. 261-274). 7. Esbâbü'l-maġfire (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987) (İbn Receb'in eserlerinin bir listesi için bk. Fetḥu'l-bârî, neşredenin girişi, I, 19-32).

Emine Muhammed b. Yûsuf el-Câbir İbn Receb el-Ḥanbelî ve âs̱âruhü'l-fıḳhiyye (Katar 1985), Ali b. Abdülazîz eş-Şibl Menhecü'l-ḥâfıẓ İbn Receb el-Ḥanbelî fi'l-ʿaḳīde (Riyad, ts.) ve Ahmed Ferîd Tezkiyetü'n-nüfûs ve terbiyetühâ kemâ yuḳarriruhâ ʿulemâ᾿ü's-selef: İbn Receb el-Ḥanbelî, İbn Ḳayyim, Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî (Beyrut 1405/1985) adlı çalışmalarında İbn Receb'i çeşitli yönleriyle ele almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53, I, 12, 15, 41, 67, 82, 118, 137, 177, 289; II, 109, 184, 192, 213-214, 286, 321, 341, 365, 436, 439, 441, 444, 446; a.mlf., el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc (nşr. Cündî Mahmûd Şelâş el-Heytî), Riyad 1409/1989, neşredenin girişi, s. 43-146; a.mlf., Fażlü ʿilmi's-selef ʿalâ ʿilmi'l-ḫalef (nşr. M. Abdülhakîm el-Kādî), Kahire 1989, s. 22-31, 44-46, 63-64; a.mlf., Câmiʿu'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 24-29, 41, 156, 252, 365-366; a.mlf., Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-Mellâh),

neşredenin girişi, I, 27-40; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (nşr. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd v.dğr.), Medine 1417/1996, I, 5-41, 51-54, 80-83, 129-130, 159-161, 214-215; a.mlf., Kelimetü'l-iḫlâṣ ve taḥḳīḳu maʿnâhâ (nşr. İmâd Tâhâ Firre), Tanta 1408, s. 28-37, 38-39, 42, 56-66; a.mlf., Cemîʿu'r-rusül kâne dînühüm el-İslâm, Tanta 1411/1991, s. 16-17, 18-19, 35-36; a.mlf., Ehvâlü'l-ḳubûr ve aḥvâlü ehlihâ ile'n-nüşûr (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 4, 6, 15-22, 25-41, 48, 50, 58-87, 93, 95-116, 125; a.mlf., et-Taḫvîf mine'n-nâr, Beyrut 1405/1985, s. 17-20, 43, 47-48, 61-85, 141-142, 151-153, 184, 189, 210, 211, 217-218, 219; a.mlf., Şerḥu ḥadîs̱i ʿAmmâr b. Yâsir (nşr. Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arf), Cidde 1408/1987, neşredenin girişi, s. 5-11; a.mlf., Şerḥ ve beyân li-ḥadîs̱i "Mâ ẕiʾbâni câʾiʿân" (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk), Beyrut 1413/1992, neşredenin girişi, s. 9-15; İbn Nâsırüddin ed-Dımaşḳī, er-Reddü'l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 135, 176-178; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, I, 189, 488-489; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 321-322; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, III, 175-176; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 180-182; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 163-164; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 81-82; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), I, 540; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 76-77; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, II, 579-580; İbnü'l-Hûrânî, el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımaşk 1401/1981, s. 71; Mer'î b. Yûsuf, eş-Şehâdetü'zzekiyye fî s̱enâʾi'l-eʾimme ʿalâ İbn Teymiyye (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1404/1983, s. 49-51; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 59, 79, 203, 550, 559; II, 1097, 1359, 1400, 1554, 1911; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, II, 349-351; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 328; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 71-72; Pertsch, Gotha, I, 492; II, 38-39; Serkîs, Muʿcem, I, 107; Brockelmann, GAL, II, 129-130; Suppl., II, 129-130; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, II, 7, 16; V, 36, 75, 84; VI, 129, 153; VII, 2, 17; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 78, 169; A. S. Fulton - M.

Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 61-62; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 147-148; Müneccid, Muʿcem, II, 22-23; IV, 25; V, 23; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerrihîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 218-219; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 207-208; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱ dirâse menheciyye fî ḍavʾi Şerḥi ʿİleli't-Tirmiẕî li'bn Receb el-Ḥanbelî, Amman 1400/1980, s. 45-54, 213-291; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 636-637; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 222-226, 228-230; Suûd b. Abdullah el-Funeysân, Âs̱ârü'l-Ḥanâbile fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Riyad 1409, s. 145-146; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 48; M. Zâhid Kevserî, el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi'ṭ-ṭalâḳ, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 35-36; Nuri Topaloğlu, Tek Hadis Şerhleri, İzmir 1998, s. 1, 12, 16, 21, 36, 38, 54, 70, 89, 96, 99, 104, 132, 148, 165; Ali b. Abdülazîz eş-Şibl, Menhecü'l-ḥâfıẓ İbn Receb el-Ḥanbelî fi'l-ʿaḳīde, Riyad, ts. (Dârü's-sumey'î); Abdülemîr Selîm, "İbn Receb", DMBİ, III, 548-549.

Cengiz Kallek

İBN REŞÎḲ el-KAYREVÂNÎ

(ابن رشيق القيرواني)

Ebû Alî el-Hasen b. ReşîŸ el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî (ö. 456/1064)

Âlim, şair, edip ve tenkitçi.

390 (1000) yılında Muhammediye’de (Mesîle) doğdu. Öğrenimine burada başladı. Ezd kabilesi âzatlılarından olan babası Reşîḳ’ten kuyumculuk sanatını öğrendi. Küçük yaşta şiirle ilgilenen ve ilk şiirini çocukluk çağında nazmeden İbn Reşîḳ bu alanda kendini yetiştirmek için 406’da (1015-16) dönemin ilim merkezi olan Kayrevan’a gitti. Burada Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebû Sehl el-Huşenî, Muhammed b. Ca‘fer el-Kazzâz, Ebû İshak İbrâhim b. Ali el-Husrî, Ebû Muhammed Abdülkerîm b. İbrâhim en-Nehşelî ve Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim es-Semîn gibi âlimlerden ders aldı. Bir süre ticaretle de meşgul olduğu sanılmaktadır (Ünmûẕecü’z-zamân, s. 261; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 6).

Kendisi gibi şair olan dostu Dîvân-ı İnşâ reisi Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’r-Ricâl’in aracılığıyla 410 (1019) yılında Kayrevan’da Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs ile tanıştı. Kendisine sunduğu kasideyi çok beğenen emîr, İbn Reşîḳ’i saray şairliğine ta-yin etti. Ali b. Ebü’r-Ricâl de ona emîrin isteği üzerine Dîvân-ı İnşâ’da ordudan sorumlu özel kâtiplik görevi verdi. Muiz b. Bâdîs’e gönderdiği bir şiirden Muizz’in onu bir câriyesiyle evlendirdiği anlaşılmaktadır (Abdürraûf Mahlûf, s. 26). İbn Reşîḳ’in kasideleri ve bazı önemli kişiler için yazdığı mersiyeleri yanında (İbnü’l-Kıftî, I, 336) Sabra Kadısı Muhammed b. Ca‘fer el-Kûfî’yi hicveden bir manzumesi vardır. Bu manzume kadının görevinden azline ve Mısır’a kaçmasına sebep olmuştur (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, III, 197).

İbn Reşîḳ ile, Muiz b. Bâdîs’in himayesinde bulunan şair İbn Şeref el-Kayrevânî arasında ciddi bir rekabet vardı. Muiz onları diğer şairlere tercih eder, bazan birine, bazan diğerine daha fazla yakınlık gösterirdi. Aralarındaki rekabetin giderek sertleşmesi birbirlerini hicvetmelerine yol

açmıştı. İbn Reşîḳ el-ʿUmde adlı eserini telif edince İbn Şeref'in ağır tenkitlerine

hedef oldu, o da çeşitli risâleler yazan İbn Şeref'e cevap verdi. Ayrıca İbn Reşîḳ'i eleştiren başka kişiler varsa da kıskançlıktan kaynaklanan bu eleştiriler ciddi ve tutarlı olmaktan uzaktır.

Kayrevan'da aynı zamanda hocalık yapan İbn Reşîḳ birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında kendisinden çok sayıda şiir rivayet eden Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ el-Huzeymî, Ebû Abdullah es-Saffâr (veya İbnü's-Saffâr), İbn Mekkî ve el-ʿUmde'yi ihtisar eden Ebû Ömer Osman b. Ali el-Hazrecî gibi simalar bulunmaktadır (Abdülazîz el-Meymenî, İbn Reşîḳ, s. 42-43; Abdürraûf Mahlûf, s. 40-41).

Muiz b. Bâdîs, Fâtımîler'e itaatten vazgeçip istiklâlini ilân edince Fâtımîler onun idaresindeki Mağrib ve Tunus'u istilâ ettiler (440/1048). Bunun üzerine Kayrevan'dan ayrılmak zorunda kalan Muiz, Mehdiye şehrine giderek Emîr Temîm'e sığındı. Onunla birlikte Mehdiye'ye giden İbn Reşîḳ, burada yazdığı uzun bir kasidesinde Kayrevan'a duyduğu özlemi ve oradan ayrılmanın verdiği üzüntüyü dile getirdi. Ancak Muiz b. Bâdîs'e sabır tavsiye eden bir şiir takdim edince emîr öfkelendi; şiiri yakarak onu azarladı. Bunun üzerine İbn Reşîḳ, 449'da (1057) Mehdiye'den Kayrevan'a geri döndüyse de bir süre sonra Kayrevan'dan tekrar ayrılmak zorunda kaldı ve bir daha dönmemek üzere Sicilya'ya gitti. Kaynakların bir kısmında Kayrevan'a uğramadan doğrudan Sicilya'ya gittiği kaydedilmektedir (İbn Bessâm eş-Şenterînî, VIII, 598; Abduh Abdülazîz Kalkīle, s. 167-168). Onun hayatının bu dönemi hakkında Muiz b. Bâdîs'in Mehdiye'de ölümü sebebiyle (454/1062) bir mersiye yazması dışında bir şey bilinmemektedir. Sicilya'da Mâzer (Mazzara) şehrine yerleşen İbn Reşîḳ 1 Zilkade 456'da (15 Ekim 1064) burada vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak farklı yer ve tarihler de verilmektedir (İbnü'l-Kıftî, I, 335-336; İbn Hallikân, II, 85-86; bu rivayetlerin tenkidi için bk. Ünmûẕecü'z-zamân, neşredenlerin girişi, s. 9-12).

Çağının önde gelen şairlerinden biri olan İbn Reşîḳ, bir haksızlığa uğradığında aynı şekilde karşılık verme yerine yumuşak bir üslûpla kendini savunmayı tercih eden sağlam karakterli, dürüst bir kişiydi. İdarecilere,

önemli insanlara aşırı derecede hücum eden şairleri “ahmak kişiler” diye nitelediği ve bir şairin faziletten başka bir şeye talip olmaması gerektiğini söylediği nakledilmektedir (el-ʿUmde, I, 171). Dil, edebiyat, edebî tenkit ve özellikle şiir tenkidiyle ilgili konularda çok iyi yetişmiş ve bu hususta eserler yazmış, başkalarından aldığı bilgileri kime ait olduğunu belirterek nakletmiştir. Eserlerinden İbn Vekî‘, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Hâtimî, Rummânî, Câhiz, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Kuteybe gibi âlim ve ediplerin önemli kitaplarını okuduğu anlaşılmaktadır. İbn Reşîḳ ile İbn Şeref’i karşılaştıran edebiyat tarihçileri bazan birini, bazan diğerini üstün kabul etmiştir. Meselâ İbn Bessâm’a göre İbn Reşîḳ İbn Şeref’ten daha başarılı bir şairdir (eẕ-Ẕaḫîre, VIII, 597-598).

Eserleri. 1. el-ʿUmde* fî meḥâsini’ş-şiʿr ve âdâbih. İbn Reşîḳ, bu eserini Dîvân-ı İnşâ reisi Ali b. Ebü’r-Ricâl’e ithaf etmek üzere kaleme almıştır. Şiir, edebî sanatlar ve özellikle şiir tenkidine dair olan eserin I. cildi eksik bir nüshası esas alınarak önce Tunus’ta (1282), daha sonra Kahire’de (1325, 1344) basılmış, ilk ilmî neşri ise iki cilt halinde Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından yapılmıştır (Kahire 1353, 1374, 1963; Beyrut 1974). Eseri ayrıca Muhammed Karkazân müellif ve eser hakkında uzun bir mukaddime ile notlar ve indeksler ilâve ederek yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). 2. Kurâḍatü’ẕ-ẕeheb fî naḳdi eşʿâri’l-ʿArab. Şiir tenkidi ve edebî sanatlara dair olan eserde serikat konusuna da yer verilmiştir. Eser Muhammed Emîn Hancî (Kahire 1346) ve Şâzelî Bû Yahyâ (Tunus 1972) tarafından neşredilmiştir. 3. Ünmûẕecü’z-zamân fî şuʿarâʾi’l-Ḳayrevân. Özellikle Muiz b. Bâdîs’in sarayında ve o çevrede bulunmuş Kayrevanlı 100 şair ve edibin hayatını ele alan ve İbn Zâfir el-Ezdî, Yâkût el-Hamevî, Kıftî, İbnü’l-Ebbâr, İbn Hallikân, İbn Bessân, İbn Fazlullah el-Ömerî ve Safedî gibi müelliflerin kaynakları arasında yer alan eserin aslı günümüze ulaşmamıştır. Bu isimle elde mevcut olan kitap, başta İbn Fazlullah’ın Mesâlikü’l-ebṣâr’ı ve Sâfedî’nin el-Vâfî bi’l-Vefeyât’ı olmak üzere çeşitli eserlerdeki nakillerin derlenmesiyle meydana getirilmiş olup Muhammed el-Arûsî el-Matvî ve Beşîr el-Bekkûş tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1406/1986). Eserde bir mukaddime bulunmadığından ne zaman ve kimin için telif edildiğine dair bilgiler tahminlere dayanmaktadır (Ünmûẕecü’z-zamân, neşredenlerin girişi, s. 20-25). 4. Dîvân. İbn Reşîḳ’in bir divanı olduğu bilinmekteyse de (İbn Hallikân, II, 85) nüshası henüz tesbit edilememiştir. Abdurrahman Yâgī tarafından yayımlanan divan (Beyrut

1409/1989), çeşitli kaynaklarda yer alan şaire ait 700'ü aşkın beytin toplanmasıyla oluşturulmuştur. Divanda 214 parça şiir bulunmakta olup çoğu kıtadır. En uzun kaside olan elli altı beyitlik Kayrevân mersiyesinin aslının 122 beyit olduğu söylenmektedir. Abdülazîz el-Meymenî'nin en-Nütef min şiʿri İbn Reşîḳ ve zemîlihî İbn Şeref adlı çalışmasında (Kahire 1343) İbn Reşîḳ'in 496 beyitlik şiiri yer almaktadır. Aralarında hemen hemen hiçbir tam şiirin bulunmadığı kıta halindeki bu manzumeler tasvir, methiye, şarap, mersiye ve hiciv gibi çok çeşitli konulara dairdir.

İbn Reşîḳ'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ṭırâzü'l-edeb, el-Mümâdaḥ ve'l-müẕâm, Müttefeḳu't-taṣḥîf, el-Mennü ve'l-fidâʾ, Taḥrîrü'l-müvâzene, el-İttiṣâl, Ġarîbü'l-evṣâf ve leṭâʾifü't-teşbîhât, Ervâḥu'l-kütüb, Şuʿarâʾü'l-küttâb, el-Maʿûne fi'r-ruḫaṣ ve'ż-żarûrât, er-Reyâḥîn, Ṣıdḳu'l-medâʾiḥ, el-Esmâʾü'l-muʿarrabe, Meʿâlimü't-târîḫ, İs̱bâtü'l-münâzeʿa, et-Tevessüʿ fî maḍâʾiḳu'l-ḳavl, el-Ḥîletü ve'l-iḥtirâs, Keşfü'l-mesâvî, Tezyîfi naḳdi Ḳudâme, Sâcûrü'l-kelb, Necḥu'l-maṭlab, Ḳaṭʿu'l-enfâs, Naḳdü'r-Risâleti'ş-şuʿûẕiyye ve'l-ḳaṣîdeti'd-daʿiyye, er-Risâletü'l-menḳūḍa, Nesḫu'l-mülaḥ ve fesḫu'l-lümaḥ, Refʿu'l-işkâl ve defʿu'l-muḥâl, eş-Şüẕûẕ fi'l-luġa. Ebû Ali Hüseyin b. Atîk b. Hüseyin b. Reşîḳ'in (ö. 680/1281 [?]) Mîzânü'l-ʿamel fi't-târîḫ, Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ, Şerḥu Kitâbi'ş-Şüẕûẕ fi'l-luġa adlı eserleriyle Muhammed b. Mahmûd en-Nîsâbûrî'ye ait Sırrü's-sürûr, Bülġatü'l-işfâḳ fî ẕikri eyyâmi'l-ʿuşşâḳ, er-Ravżatü'l-mevşiyye fî şuʿarâʾi'l-Mehdiyye bazı müelliflerce İbn Reşîḳ'e nisbet edilmektedir.

İbn Reşîḳ'in hayatı, şiiri ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların başlıcaları şunlardır: Abdülazîz el-Meymenî, İbn Reşîḳ (Kahire 1343); Abdürraûf Mahlûf, İbn Reşîḳ el-Ḳayrevânî (Kahire 1983); Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Büsâṭü'l-ʿaḳīḳ fî ḥaḍâreti'l-Ḳayrevân ve şâʿirihâ İbn Reşîḳ (Tunus 1970; nşr. Muhammed el-Arûsî, Tunus 1970); Beşîr Haldûn,

el-Ḥareketü'n-naḳdiyye ʿalâ eyyâmi İbn Reşîḳ el-Mesîlî (Cezayir 1981). Abdurrahman Yâgī, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İbn Reşîḳ el-Ḳayrevânî el-edîb en-nâḳıd adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1955).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 171; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-50; a.mlf., Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 261; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 5-25; a.mlf., Dîvân (nşr. Abdurrahman Yâgī), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 9-13; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, VIII, 597-612; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 333-339; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 85-89; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 186-187, 197; Ticânî, Riḥletü't-Ticânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1378/1958, s. 366; Brockelmann, GAL, I, 374; Suppl., I, 539; Abdülazîz el-Meymenî, İbn Reşîḳ, Kahire 1343, s. 34-88; a.mlf., en-Nütef min şiʿri İbn Reşîḳ ve zemîlihî İbn Şeref, Kahire 1343, s. 134-186; a.mlf., Buḥûs̱ ve taḥḳīḳāt (nşr. Muhammed Üzeyir Şems), Beyrut 1995, II, 133-187; G. J. H. van Gelder, Beyond The Line, Leiden 1982, s. 112-127; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdis, Riyad 1403/1983, s. 159-177; Abdürraûf Mahlûf, İbn Reşîḳ el-Ḳayrevânî, Kahire 1983; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 5-459; Şâzelî Bû Yahyâ, "Şiʿru İbn Reşîḳ", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 6, Tunus 1969, s. 61-77; a.mlf., "Ibn Rashīḳ", EI² (İng.), III, 903-904; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, "İbn Reşîḳ", DMBİ, III, 586-590.

Zülfikar Tüccar

İBN REŞÎḲ el-KUŞEYRÎ

(ابن رشيق القشيري)

Ebû Muhammed (Ebû Hafs, Ebû Ca‘fer) Abdurrahmân (Abdullāh) b. ReşîŸ el-Kuşeyrî (ö. 481/1088’den sonra)

Mürsiye emîri (1081-1088).

Hayatının ilk dönemi hakkında bilgi yoktur. Sadece Belc Kalesi’nin İşbîliye (Sevilla) Abbâdî Emirliği’ne bağlı âmili olduğu bilinmektedir. İbn Abbâd el-Mu‘temid-Alellah’ın emriyle Mürsiye’ye (Murcia) saldıran Vezir İbn Ammâr el-Endelüsî’ye yardımcı oldu. Ancak şehrin zaptedilerek (471/1078) Emîr İbn Tâhir’in hâkimiyetine son verilmesinin ardından İbn Ammâr Tuleytula’ya (Toledo) döndü. Ora-da bıraktığı İbn Reşîḳ, onun adamlarını şehirden uzaklaştırıp emirliği ele geçirdi ve bağımsızlığını ilân etti.

O yıllarda çok güçlenen Kastilya Kralı VI. Alfonso, Endülüs’teki bütün müslüman emirliklerden vergi almaya başlamıştı; İbn Reşîḳ de emirlik tahtına oturunca ona hediye gönderdi. Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn’in Endülüs’e geçmesinden önce emîrlerin birbirlerine düşmeleri sırasında İbn Reşîḳ’in ihanetini bir türlü affedemeyen İbn Abbâd el-Mu‘temid, onu hıristiyanlarla ittifak içinde olmakla suçlayarak Yûsuf b. Tâşfîn’e şikâyet etti. Ancak İbn Reşîḳ, Yûsuf b. Tâşfîn’in hâkimiyetini benimsemesinin işareti olarak onun adına hutbe okutup tehlikeden kurtuldu. Ayrıca Yûsuf b. Tâşfîn ile İbn Abbâd el-Mu‘temid’in VI. Alfonso’ya karşı zafer ka-zandıkları Zellâka Savaşı’ndan (479/1086) sonra da Mu‘temid’e vergi ödemeyi kabul etti. Fakat bu durum uzun sürmedi. Yûsuf b. Tâşfîn Belensiye’nin (Valencia) düşmesinin ardından tekrar Endülüs’e gelerek bütün emîrleri birlik ve yardıma çağırdığında (480/1087) Mu‘temid yine aynı suçlamaları dile getirdi. Yûsuf b. Tâşfîn de durumu fakihlere inceletip İbn Reşîḳ’in suçluluğuna karar verince onu öldürülmemesi şartıyla Mu‘temid’e teslim etti (481/1088). Bir müddet Lûrka (Lorca) ve İşbîliye’de hapse atılan İbn Reşîḳ’in bundan sonraki hayatı hakkında fazla bir şey

bilinmemekte, bazı kaynaklar Mu‘temid tarafından öldürüldüğünü, bazıları da Murâbıtlar’ın İşbîliye’yi aldıkları sırada (484/1091) serbest bırakıldığını rivayet etmektedir (İbnü’l-Ebbâr, II, 175). Ebü’l-Alâ İdrîs b. Ezrak başta olmak üzere birçok şair İbn Reşîḳ’i öven şiirler yazmıştır (Makkarî, III, 573).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 291; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 180-182, 192; İbnü’l-Ebbâr, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 123-124, 134-135, 140-146, 175; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 572-573; Dozy, Spanish Islam, s. 681-682, 685, 700, 706; Chejne, Muslim Spain, s. 73; Mahmoud Makki, “The Political History of Al-Andalus”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra), Leiden 1992, s. 62-63; J. F. P. Hopkins, “Ibn Ras̲h̲īḳ”, EI² (İng.), III, 904-905; E. Lévi-Provençal, “Mursiya”, a.e., VII, 633-634; Saîdullah Karabeglû, “İbn Reşîḳ”, DMBİ, III, 590.

Thomas B. Irvıng

İBN REVÂHA

(bk. ABDULLAH b. REVÂHA).

İBN REZÎN el-BERBERÎ

(bk. REZÎN).

İBN REZÎN el-İSFAHÂNÎ

(ابن رزين الإصفهاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Îsâ b. İbrâhîm b. Rezîn el-İsfahânî (ö. 253/867 [?])

Kıraat ve nahiv âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen İsfahanlı olup Rey'de doğdu. Baba-sına nisbetle İbn Îsâ, ikinci ceddi Rezîn'e nisbetle İbn Rezîn künyeleriyle ve Teymî nisbesiyle anıldı. Temel öğrenimini tamamladıktan sonra kıraat ilmine yöneldi. Meşhur yedi kıraat imamından Hamza b. Habîb'in önde gelen talebesi Süleym b. Îsâ'dan ve onun kıraatinin meşhur iki râvisi Hallâd b. Hâlid ile Halef b. Hişâm'dan ve Nusayr b. Yûsuf er-Râzî gibi âlimlerden kıraat dersleri aldı. Ayrıca Hamza'nın talebesi Hasan b. Atıyye el-Kûfî'den de bir hatim indirdi.

Kıraatleri önemli kaynaklarından ala-rak bu konuda çeşitli rivayetler arasından tercihler yapabilen İbn Rezîn devrinin önde gelen kıraat otoritelerinden sayıldı; nahiv konusunda da dönemin imamları arasında yerini aldı. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe, İshak b. Süleyman, Amr b. Ebû Seleme, Ubeydullah b. Mûsâ ve Abdurrahman ed-Deştekî gibi isimlerden hadis rivayet etti. Fazl b. Şâzân, Muhammed b. Abdürrahîm el-İsfahânî, Ca'fer b. Abdullah b. Sabbâh, Ebû Sehl Hamdân b. Merzübân ve daha birçok şahsiyet kıraat konusunda ondan faydalandı. Ebû Zür'a er-Râzî İbn Rezîn hakkında, "Kıraatler konusunda ondan daha üstününü görmedim" derken Ebû Hâtim er-Râzî de hadiste onu sadûk olarak nitelendirmiştir. İbn Rezîn 253'te (867) vefat etti. Ölüm tarihi 240 (854), 241 ve 242 olarak da zikredilmiştir. Kaynaklarda el-Câmiʿ fi'l-ḳırâʾât, Kitâb fi'l-ʿaded, Kitâb fî cevâzi ḳırâʾati'l-Ḳurʾân ʿalâ ṭa-rîḳi'l-muḫâṭaba, Kitâb fi'r-resm adlı eserleri yazdığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 39; Ebû Nuaym, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1934, II, 179-180; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 440-441; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 251-260, s. 307-308; Safedî, el-Vâfî, IV, 294; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 223-224; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 205.

Mehmet Ali Sarı

İBN RIDVÂN, Ali

(علي بن رضوان)

Ebü'l-Hasen Alî b. Rıdvân b. Alî b. Ca'fer el-Mısrî (ö. 460/1068 [?])

Fâtımîler döneminin ünlü hekim ve filozofu.

Kahire yakınlarındaki Cîze (Gize) kasabasında doğdu. Çağdaş araştırmacıların birçoğu doğum yılını 388 (998) olarak vermekle birlikte bizzat kendisinin 377'de (987) doğduğunu belirttiği kaydedilir (DMBİ, III, 590). Babası bir fırın işçisi idi. Altı yaşında öğrenime başladı; on yaşında Kahire'ye gitti ve beş yıl içinde temel eğitimini tamamladıktan sonra herhangi bir hocanın yardımı olmaksızın kitaplardan mantık, tabiat ilimleri, astronomi, metafizik ve özellikle tıp çalışmaya başladı. Arapça'da mevcut tıbba dair tercüme veya derleme şeklindeki başlıca kitapları kendi kendine okuyup inceledi. Sokaklarda yıldız falına bakarak ve tıp dersi ve tedavi hizmeti vererek geçim sıkıntısını gidermeye çalıştı. Otuz iki yaşına geldiğinde tıp alanındaki şöhreti artık bu meslekten fazlasıyla para kazanmasına yetecek kadar yayılmıştı. Özellikle Halife Müstansır-Billâh tarafından saray hekimi olarak tayin edilince serveti iyice arttı. Ancak büyük bir veba salgınının ve kıtlığın hüküm sürdüğü bir sırada himayesindeki bir yetim kızın, biriktirdiği 20.000 dinarı alarak ortadan kaybolması maddî sıkıntıya düşmesine ve bunalıma girmesine yol açtı. Bu olaydan sonra inzivaya çekilen İbn Rıdvân, İbn Ebû Usaybia'ya göre 453'te (1061) (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 564), İbnü'l-Kıftî'ye göre ise 460 (1068) yılı dolaylarında (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 288) vefat etti.

Batı'da Haly Eben Rodan ve Rodoham Aegyptius adlarıyla anılan İbn Rıdvân'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında birinci elden bazı bilgiler günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Ebû Usaybia onun otobiyografisinden bir bölüm aktarmakta (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 561-562), ayrıca Batlamyus'un Tetrabiblos (Quadripartitum) adlı astrolojik eserine yazdığı şerhte de (aş. bk.) bunların benzeri bilgiler bulunmaktadır (Selmân Katâye, el-Mevrid, XII/2 [1983], s. 47; Hamârneh, Isma'ili Contributions, s. 183). Bu

kaynaklardan öğrenildiğine göre, büyük İslâm filozoflarından sayılmasına rağmen (İbn Tağrîberdî, V, 69) asıl ihtisas alanı olarak felsefenin ayrılmaz parçası kabul ettiği tıbbı seçmiş, bu seçimi yaparken de doğum tarihine denk gelen astrolojik verilerin kendi yaratılışına en uygun sahanın tıp olduğunu göstermesine dayanmıştır. Ona göre felsefe ve tıp alanında araştırma yapmak, Allah'a gerçek anlamda taatte bulunmaya imkân veren faziletli bir yaşama biçimidir (İbn Ebû Usaybia, s. 561). Kendisi, günlük çalışmaların telâşından sıyrılıp köşesine çekildiği saatlerde Allah'ın yerdeki ve göklerdeki melekûtunu ilmin ışığında tefekküre daldığını belirtmektedir (a.g.e., s. 562).

İbn Rıdvân'ın ilmî şahsiyetinde ilk göze çarpan iki özellikten biri disiplinli ve planlı çalışması, diğeri tıp eğitimi yöntemine önem vermesidir. Otobiyografisinden anlaşıldığına göre özel hayatında beden sağlığını sürdürmek için dengeli beslenmeye ve spor yapmaya özen göstermiştir. Otuz iki yaşından itibaren düzenli olarak yıllık çalışma planı hazırlamaya başlamış ve her yıl bu programı gözden geçirerek yenilemiştir (a.g.e., s. 561). Öte yandan sevimsiz görünüşüne ve geçimsiz tavırlarına rağmen İbn Rıdvân'ın mükemmel bir öğretmen olduğu anlaşılmaktadır. Bir eğitimci olarak başarısı, kendisi hakkında hiç de olumlu düşünmeyen İbnü'l-Kıftî tarafından dahi vurgulanmıştır. Bu tabakat yazarına göre tıp ve felsefe konusunda hazmedilmemiş bilgilere sahip, orijinallikten uzak ikinci sınıf eserler veren ve öğrencileri tarafından ilmî tutarsızlıkları sebebiyle alaya alınan bu çirkin adamın çok sayıda öğrenciyi etrafına toplaması şaşırtıcıdır (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 288). Fakat asıl şaşırtıcı olan, ömrünü tıbba adayan İbn Rıdvân'ın bu ilmi kitaplardan öğrenmenin hocadan öğrenmekten daha uygun olduğunu savunmasıdır. Aslında tıbbı herhangi bir hocadan tahsil etmemiş olması, hasımlarınca hafife alınmasının başlıca sebebi idi; nitekim müzmin muhalifi İbn Butlân onu bu fikirleri yüzünden zor durumda bırakmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 563-564).

İbn Rıdvân'ın tıp tahsilinde kitâbî bilgiye verdiği önem geleneksel tıp teorisine bağlılığıyla da yakından ilgilidir. Thessalius ve Ebû Bekir er-Râzî'nin şahsında "ashâbü't-tecârib" ve "ashâbü'l-hiyel" adıyla andığı, klinik araştırmalarını esas alan deneyci hekimlerin tıp yaklaşımını güvenilir bulmamış, teori ve pratiğin ayrılmazlığında ısrar ederek kendi tıp anlayışını Hipokrat ve Câlînûs'un mümessili oldukları "ashâbü'l-kıyâs" ekolüyle

irtibatlandırmıştır (Selmân Katâye, el-Mevrid, XII/2 [1983], s. 49-50). Fakat bu tavrının onun tıp pratiğine ve tecrübeye önem vermediği şeklinde anlaşılmaması gerekir; nitekim bu gibi yanlış anlamalar Câlînûs hakkında da söz konusudur (bk. CÂLÎNÛS). İbn Rıdvân, Fî Şerefi'ṭ-ṭıb adlı eserinde Hipokrat ve Câlînûs'a olan hayranlığını ifade ederken, Câlînûs'u takip eden İskenderiye tıp okulunun araştırma heyecanından ve orijinal eser verme kabiliyetinden yoksun saydığı yorumcularını eleştirmiş, İslâmî dönemde yetişmiş tıp adamlarını da benzeri gerekçelerle yetersiz bulmuştur. Ona göre kendisinden önce Arapça ya-zan hekimler, hem felsefeye gereken önemi vermemişler hem de tıbbı teori ve pratik diye ikiye bölmüşlerdir; halbuki ne tıpla felsefe birbirinden ayrı düşünülebilir, ne de tıbbın teori ve pratiği arasına katı duvarlar örülebilir. Bu yüzden İbn Rıdvân, tıbbı birbiriyle uzlaşmaz ekollere ayıran yaklaşımın İslâmî dönemde de benimsenmesini esefle karşılamıştır (Hamârneh, Ismâ'ili Contributions, s. 169-170). Bu durumda onun dogmatik görmediği ashâbü'l-kıyâs ekolünü kuşatıcı, birleştirici ve bütünleştirici özellikleri sebebiyle benimsediği ve üstatları olan Hipokrat ve Câlînûs'a da bu açıdan bağlandığı, Thessalius ile Râzî'yi ise deneyci tavırlardan dolayı bu gelenekten sapmış bulduğu için güvenilir saymadığı söylenebilir. İbn Rıdvân'ı, Câlînûs'un tıp ekollerini tanıtıp tartıştığı Kitâbü'l-Fırâḳ'ına şerh ve Râzî'nin Câlînûs'u eleştirdiği Şükûk ʿalâ Câlinûs adlı eserine reddiye yazmaya iten fikrî kabuller bunlardır. İbn Rıdvân'ın kıyas ekolünü bir dogmatizm olarak yorumlamadığının bir başka göstergesi de Kifâyetü'ṭ-ṭabîb adlı eserinde klinik tecrübeye atfettiği önemdir. Ayrıca Câlînûsçu tıp teorisinin her ülkenin özel şartlarında yeniden yorumlanmasını ve pratiğin öylece yönlendirilmesini öngören Defʿu'l-mażârri'l-ebdân bi-arżı Mıṣr adlı eseri de bu açıdan fikir vericidir.

Hekimlik ahlâkını tıp eğitiminin önemli bir parçası sayan İbn Rıdvân'a göre ideal bir hekim şu şartlara sahip bulunmalıdır: Beden sağlığı yerinde, akıllı, iyi huylu olmalı; iyi ve temiz giyinmeli, görünümüne dikkat etmeli; hastalarının sırlarını saklamalı; tedavi ücretini değil tedaviyi ön plana almalı; yararlı gördüğü şeyleri öğretme aşkıyla yanmalı; sağduyulu ve iffetli olmalı; can ve mal konusunda güven telkin etmeli; reçetesinde zehir veya çocuk düşürücü ilâçlar vermemeli ve düşmanını dahi tedavi etmeli (İbn Ebû Usaybia, s. 565).

İbn Rıdvân’ın ilmî birikimine şekil veren literatür yine onun kaleminden günümüze

ulaşmıştır. Bunlar arasında edebî ve şer‘î ilimlere dair eserler, Hipokrat ve Galen’in tıp külliyatı, Dioscorides’in farmakoloji alanındaki yazıları, Efesli Rufus, Oribasius ve Paulus gibi tıbbın ünlü yorumcularının eserleri, Râzî’nin el-Ḥâvî’si, tarım ve eczacılık üzerine kitaplar, Batlamyus’un el-Mecisṭî’si ile Tetrabiblos’u, Eflâtun ve Aristo’nun muhtelif kitapları, İskender Afrodîsî ve Themistius gibi felsefe yorumcularının eserleri ve Fârâbî’nin çeşitli kitapları bulunmaktadır (a.g.e., s. 562).

Bu türden tıp ve felsefe kitaplarıyla kendi kendini yetiştiren İbn Rıdvân’ın hem çağdaşlarını hem de önceki otoriteleri aşırı derecede eleştirmesi ve bu konuda yer yer alçaltıcı ifadeler kullanması mizacının haşin ve polemiğe yatkın olduğunu göstermekte, özellikle Huneyn b. İshak, Ebû Ca‘fer İbnü’l-Cezzâr, Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, Râzî ve İbn Butlân’a yönelttiği eleştirilerdeki sert üslûp bunu açıkça ortaya koymaktadır (a.g.e., s. 563). Meselâ el-Ḥâvî yazarı Râzî’deki tıbbî dehanın farkında olmakla birlikte onun Câlînûs gibi bir ilmî otoriteyi sorgulamasını kabullenememiş, ona yönelttiği eleştirilerde hiç gereği yokken kendisine nisbet edilen mülhidce fikirlere de yer vermiştir. Onun İbn Butlân ile olan tartışmaları meşhurdur. Bu tartışma önemsiz bir konuda ihtilâfla başlamış, ancak Kahire ve Bağdat hekimlerinin ilmî kapasiteleri hakkındaki yetersizlik suçlamalarıyla büyüyerek İbn Rıdvân’ın Mısırlı hekimlerle yaptığı bir toplantıda İbn Butlân’ın dışlanması çağrısına kadar varmıştır (ayrıca bk. İBN BUTLÂN). İbn Ebû Usaybia, İbn Rıdvân’ın muhatabına karşı yazdığı yedi risâlenin adını vermektedir (a.g.e., s. 567). Bunlardan günümüze ulaşan üç tanesi İbn Butlân’ın iki cevabıyla birlikte neşredilmiştir (M. Meyerhof - J. Schacht, The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, Kahire 1937). İbnü’l-Cezzâr’ı hedef alan eleştirileri ise Kitâbü(‘l-Ḥîle fî) Defʿ i ma-żârri’l-ebdân bi-arżı Mıṣr adlı eserinin yazılış gerekçesini oluşturmaktadır (aş. bk.).

İbn Rıdvân’ın astrolojiye bakış tarzı onun ilmî şahsiyetini belirleme açısından önemlidir. Batlamyus’un Tetrabiblos’una yazdığı şerh ile Kindî, Ebû Ma‘şer el-Belhî ve Bîrûnî gibi astrolojiyi ilim kabul eden bilginler arasına girmiş ve bu ilim sayesinde gelecek olaylar hakkında doğruya yakın

tahminlerde bulunulabileceğini iddia etmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin Batlamyus'un el-Mecisṭî'sini ilmî sayıp onu tamamlaması amacıyla kaleme aldığı astrolojik muhtevalı Tetrabiblos'u gerçekçi bulmamalarına karşılık İbn Rıdvân, fert ve toplumların yaşayacağı kaderin yıldızların oluşturduğu gök haritasına bakılarak okunabileceğine inanmıştır. Göklerin yeri yönettiği şeklindeki eski devirlerden gelen inancı kabul ettikleri halde ilm-i nücûmu yalnızca astronomiden ibaret sayan muhalif gelenek mensupları, göklerin fizikî etkisinin fertlerin iradî tercihlerini yahut toplumların tarihî serüvenlerini belirlemesini mümkün görmemişlerdir. Halbuki İbn Rıdvân'a göre astroloji fizik ve matematik ilkelerine dayalıdır ve dolayısıyla tahminleri de ilmîdir. Öte yandan henüz genç yaşta iken İbnü'l-Heysem'in Fî Ḍavʾi'l-ḳamer adlı eserini içindeki geometrik şekillerle birlikte kendisi için istinsah etmiş olması (İbnü'l-Kıftî, s. 288) ve optik ilminin bu üstadına karşı duyduğu ilgiyi daha sonra da sürdürmesi, onun başından beri günümüzde pozitif denilen ilimlere yönelmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Öğrencileri arasında en tanınmışı Ebû Küseyr Efrâîm İbnü'z-Zaffân el-İsrâilî'dir (İbn Ebû Usaybia, s. 567). Bu yahudi tabibin Halife Müstansır-Billâh ve Müsta'lî-Billâh zamanında saray hekimliğine kadar yükseldiği ve hemen her sahaya ait kitaplardan oluşan büyük bir özel kütüphane kurduğu bilinmektedir (Hamârneh, Isma'ili Contributions, s. 174). Yine kaynaklarda, kitaba ve felsefeye düşkünlüğüyle tanınan Fâtımî Emîri Mübeşşir b. Fâtik'in de onunla birlikte ilmî çalışmalarda bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 560). İbn Rıdvân, Ebû Zekeriyyâ Yehûda b. Saâde adlı bir yahudi hekim için iki risâle kaleme almıştır. Ancak aralarındaki ilmî münasebetin öğretmen-öğrenci ilişkisi şeklinde olduğu yolunda kesin bilgi mevcut değildir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Kifâye fi'ṭ-ṭıb (Kifâyetü'ṭ-ṭabîb fîmâ ṣaḥḥa ledeyh mine't-tecârib). XI. yüzyıl Mısır'ındaki tıbbî uygulamalar hakkında fikir veren eser, İbn Rıdvân'ın eski tıp otoritelerine bağlılığının yanı sıra klinik tecrübeye verdiği önemi de yansıtmaktadır. Tek nüshası Gotha'da (nr. 1952) kayıtlı olup ilmî neşri Selmân Katâye tarafından yapılmıştır (Bağdat 1981). Jacques Grand Henry, eseri Fransızca tercümesiyle birlikte Le livre de la méthode du médecin de ʻAlī b. Riḍvān (998-1067) adıyla iki cilt halinde neşretmiştir (Louvain-La-Neuve 1979, 1984). 2. Maḳāle fi'ṭ-Ṭaṭarruḳ bi'ṭ-

ṭıb ile’s-saʿâde. “Hipokrat Külliyatı”, “Hipokrat’ın Şahsiyeti” ve “Tıpla Kazanılan Mutluluk” başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Hipokrat örneğinde tıp tahsili ve öğretiminin insana kazandırdığı faziletlerle entelektüel derinlikten bahsedilen kitapta Mısır’ın felsefe ve tıp tarihindeki önemi de vurgulanmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691/3) bir tek yazması mevcut olan kitap Albert Dietrich tarafından Über den Weg zur Glückseligkeit durch den ärztlichen Beruf adı altında Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Göttingen 1982). 3. Kitâbü(’l-Ḥîle fî) Defʿi mażârri’l-ebdân bi-arżı Mıṣr. Mısır’ın insan sağlığı ve hastalıklarıyla ilgili mahallî şartlarının incelendiği eser, genel tıp bilgisinin özel şartlara göre yeniden yorumlanması gerektiği var sayımına dayandırılmıştır. On beş bölümden oluşan ve Mısır’ın topografya, çeşitli tabiat şartları ve tarım ürünleri açısından çarpıcı bir tanıtımını veren eser, Kayrevanlı İbnü’l-Cezzâr’ın aynı konuyu işleyen kitabının kulaktan dolma ve ikinci elden bilgilere dayalı olduğu gerekçesiyle kaleme alınmıştır (Kitâbü Defʿi mażârri’l-ebdân, s. 3-4). Makrizî el-Ḫıṭaṭ’ında Kahire’yi tanıtırken bu eserden uzun alıntılar yapmaktadır (I, 339-340). Kitap Michael W. Dols tarafından Medieval Islamic Medicine: Ibn Rıdwan’s Treatise ‘On the Prevention of Bodily Ills in Egypt’ adıyla İngilizce’ye çevrilmiş ve Âdil S. Cemâl’in tahkikiyle neşredilmiştir (Berkeley 1984). Daha sonra Fuat Sezgin, bu neşrin kusurlu olduğu gerekçesiyle orijinal yazmanın tıpkı basımını çıkarmıştır (bk. bibl.). 4. Maḳāle fî şerefi’ṭ-ṭıb. Türkiye’de Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691/2) tek yazma nüshası bilinen eser yedi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde şu konular işlenmiştir: a) Tıbbın beden ve ruh sağlığına yararları dolayısıyla Allah’ın rızâsını kazanmaya vesile teşkil ettiği; b) Hekime şerefli bir mevki kazandırdığı; c) İnsana sağladığı mutluluklar sebebiyle şerefli bir ilim olduğu; d) Mısır’ın eski bir medeniyet merkezi sıfatıyla tıp ve felsefe tarihinde taşıdığı önem ve buranın Aesculapius geleneğindeki belirleyici yeri; e) Câlînûs’un külliyatına telhisler (künnâşât) yazan Aeteus, Oribasius, Trallesli Alexander ve Paulus Aeginetta gibi yazarların kıymet ve önemi; f) İskenderiye tıp okulu; g) Arapça’daki tıp literatürünün değerlendirilmesi. 5. Kitâbü Şerḥi(Tefsîri)’l-Maḳālâti’l-Erbaʿa

li-Baṭlamyûs fi’l-ḳaḍâyâ bi’n-nücûm ʿale’l-ḥavâdiṣ. Batlamyus’un astrolojiye dair Tetrabiblos adlı eserinin şerhidir; girişte astrolojinin nazarî temelleri tartışılır. XV. yüzyılda Latince’ye çevrilen eserin (Venice 1484,

1493) bir de Türkçe tercümesi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 785). 6. Kitâbü'n-Nâfiʿ fî keyfiyyeti taʿlîmi ṣınâʿati'ṭ-ṭıb. İki bölümden oluşan kitap tıp eğitiminde usul, İskenderiye tıp okulunun değerlendirilmesi, Huneyn b. İshak ve Ebû Bekir er-Râzî'nin Câlînûsçu literatür açısından eleştirilmesi konularını ihtiva etmektedir (Lyons, VI/1-2 [1961], s. 65-71). 7. Fi'l-Ḳuva'ṭ-ṭabîʿiyye. Fizyolojiye dairdir (Âdil el-Bekrî, IX/3 [1980], s. 159-161). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 2053/5) bir nüshası bulunan eser M. C. Lyons tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir ("'On the Nature of Man' in 'Ali Ibn Rıdwān's Epitome", al-Andalus, Madrid 1965, XXX, 181-188). 8. Şerḥu'ṣ-Ṣınâʿati'ṣ-ṣaġīre li-Câlînûs. İbn Rıdvân'ın Câlînûs'un Ars Parva'sına yazdığı şerhtir. Cremonalı Gherardo tarafından yayımlanan Latince tercümesi (Haly Ebn Rodan S. Rodoham Aegyptius, Liber Tegni, Venice 1496). Batı'da çok meşhurdur; eser ayrıca İbrânîce'ye de çevrilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 637-638). İbn Rıdvân'ın öteki Câlînûs şerhleri arasında Şerḥu Kitâbi'n-Nabḍi'ṣ-ṣaġīr, Şerḥu Kitâbi't-Teʾennî li-Şifâʾi'l-emrâż ilâ Iġlûḳun (Glaucon), Şerḥu Kitâbi'l-Ustuḳussât ve Şerḥu Kitâbi'l-ʿIrḳ zikredilebilir (İbn Ebû Usaybia, s. 566). 9. Kitâbü'l-Uṣûl fi'ṭ-ṭıb. Tıbbın ilkeleri üzerine olan eser İbrânîce'ye tercüme edilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 637).

İbn Rıdvân'ın polemiğe dair eserleri de şunlardır: Fî Ḥalli şükûki'r-Râzî ʿalâ kütübi Câlînûs, Kitâb fi'r-red ʿale'r-Râzî fi'l-ʿilmi'l-ilâhî ve iṡbâti'r-rusül, Kitâbü Tetebbuʿi Mesâʾili Ḥuneyn (bu esere Ebü's-Salt ed-Dânî, el-İntiṣâr li-Ḥuneyn b. İsḥâḳ ʿalâ ʿAlî b. Rıḍvân fî reddihî li-Mesâʾili Ḥuneyn adıyla bir reddiye yazmıştır [DİA, X, 341]), Maḳāle fi'r-red ʿalâ Efrâʾîm ve İbn Zürʿa fi'l-iḫtilâf fi'l-milel, Kitâbü'l-İntiṣâr li-Aristûtâlîs -ve hüve Kitâbü't-Tavassuṭ beynehû ve beyne ḫuṣûmihi'l-münâḳıdîn-fi's-semâʿi'ṭ-ṭabîʿî. Müellifin İbn Butlân'a karşı yazdığı üçü günümüze ulaşan yedi risâlenin adı İbn Ebû Usaybia tarafından şu şekilde zikredilmektedir. Maḳāle fî naḳdi maḳāleti İbn Buṭlân fi'l-ferḥ ve'l-ferrûc, Maḳāle fîmâ evredehû İbn Buṭlân mine't-taḫyîrât, Maḳāle fî enne mâ cehelehû yaḳīn ve ḥikme ve mâ ʿalimehû İbn Buṭlân ġalaṭ ve safsaṭa, Maḳāle fî enne İbn Buṭlân lâ yaʿlemu kelâme nefsihî faḍlan ʿan kelâmi ġayrih, Risâle ilâ eṭıbbâʾi Mıṣr ve'l-Ḳāhire fî ḫaberi İbn Buṭlân, Ḳavl lehû fî cümleti'r-red ʿaleyh, Maḳāle fi't-tenbîh ʿalâ mâ kelâmi İbn Buṭlân mine'l-heẕeyân (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 567).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Rıdvân, Kitâbü Defʿ i mażârri'l-ebdân bi-arżı Mıṣr (Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften içinde, nşr. Fuat Sezgin), VI, Frankfurt 1990, tür.yer.; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 288; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 560-567; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 339-340; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 69; Suter, Die Mathematiker, s. 103-104; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 689-690; Brockelmann, GAL, I, 637-638; Suppl., I, 886; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 289; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 94; Ullmann, Die Medizin, s. 158-160, 224, 246; Selmân Katâye, "el-Ḫilâf beyne ṭabîbeyn ʿAra-biyyeyn: el-Muḫtâr b. Buṭlân ve ʿAlî b. Rıḍvân", Ebḥâs̱ü'l-müʾtemeri's-seneviyyi's̱-s̱ânî li'l-Cemʿiyyeti's-Sûriye li-târîḫi'l-ʿulûm, Halep 1979, s. 269-271; a.mlf., "Kitâbü Defʿ i mażârri'l-ebdân bi-arżı Mıṣr", Ebḥâs̱ü'l-müʾtemeri's-seneviyyi's̱-s̱âlis̱ li'l-Cemʿiyyeti's-Sûriye li-târîḫi'l-ʿulûm, Halep 1980, s. 303-315; a.mlf., eṭ-Ṭabîbü'l-ʿArabî ʿAlî b. Rıḍvân: reʾîsü eṭıbbâʾi Mıṣr, Tunus 1984; a.mlf., "Şerefü't-ṭıb ve edebü't-ṭabîb ʿinde İbn Rıḍvân", el-Bâḥis̱: Al-Baheth, sy. 5-6, Paris 1979, s. 123-131; a.mlf., "en-Naḳd ʿinde ʿAlî b. Rıḍvân", el-Mevrid, XII/2, Bağdad 1983, s. 45-58; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 300-301; Sâmî Halef Hamârneh, Târîḫu türâs̱i'l-ʿulûmi'ṭ-ṭıbbiyye ʿinde'l-ʿArab ve'l-müslimîn, Amman 1406/1986, I, 289-298; a.mlf., "Medicine and Pharmacy Under the Fatimids", Isma'ili Contributions to Islamic Culture (ed. Seyyid Hüseyin Nasr), London-Tahran 1977, s. 165-174, 183; M. Meyerhof, "Über Klima und Gesundheit im alten Kairo nach ʿAlī b. Rıḍvān", Beiträge zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1990, V, 29-47; M. C. Lyons, "The Kitāb al-Nāfiʿ of ʿAlī Ibn Rıdwān", IQ, VI/1-2 (1961), s. 65-71; Üsâme Ânûtî, "Min Ḫivâri'l-ḥükemâʾ: İbn Rıḍvân el-Mıṣrî ve İbn Buṭlân el-Baġdâdî", el-Bâḥis̱: Al-Baheth, sy. 3, Pa-ris 1979, s. 115-131; Âdil el-Bekrî, "Kelâmu ʿAlî b. Rıḍvân fi'l-ḳuva't-ṭabîʿiyye", el-Mevrid, IX/3, Bağdad 1980, s. 159-161; Maroun Aouad, "La doctrine rhétorique d'Ibn Riḍvān et la Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii", Arabic Sciences and Philosophy, VII/2, Cambridge 1997, s. 163-245; VIII/1 (1998), s. 131-160; J. Schacht, "Ibn Rıḍwān", EI² (İng.), III, 906-907; Yûsuf Rahîmlû, "İbn Rıḍvān", DMBİ, III, 590-593; Albert Z. Iskandar, "Ibn Rıḍwān", Encyclopaedia of the History of Science,

Technology, and Medicine in Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 429-431.

Esin Kâhya

İBN RIDVÂN, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن رضوان)

Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Yûsuf b. Rıdvân b. Yûsuf en-Neccârî el-Hazrecî (ö. 783/1381)

Devlet adamı, fakih, hatip, kadı ve tarihçi.

718'de (1318) Mâleka'da (Malaga) doğdu. Aslen ensardan Benî Neccâr'a mensuptur. Babası Yûsuf fakih olup Dîvânü'l-cünd reisliğine getirilmişti. Mâleka ve Gırnata'da (Granada) tahsil gören İbn Rıdvân'ın hocaları arasında Mâleka Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ubeydullah b. Mansûr, Ebû Muhammed Abdülmüheymin b. Muhammed, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm el-Hevvârî, Ebû Abdullah el-Âbilî gibi âlimler vardır. Gençliğinde Nasrîler devletindeki iç kavgaları, Merînîler'le Nasrîler arasındaki mücadeleleri yakından müşahede etti. Henüz yirmi üç yaşında iken İspanyollar ile yapılan ve büyük bir yenilgiyle sonuçlanan Tarif Seferi'ne (Riosalado) katıldı (741/1340). Bu yenilginin tesiri ve hocası Ebü'l-Kāsım İbn Cüzeyy'in aynı savaşta şehid düşmesinin üzüntüsüyle Endülüs'ten ayrılarak Sebte'ye (Ceuta) gitti ve orada Merînîler'in hizmetine girdi. Merînî sarayında büyük itibar kazanarak imam-hatiplik, kadılık ve müşavirlik hizmetlerinde bulundu. Kâtiplik görevini yürüttü ve sonunda "alâme (tevkī') divanı"nın başına getirildi. Kendisine "sâhibü'l-alâmeti'l-aliyye ve'l-kalemi'l-a'lâ, reîsü sâhibi'l-kalemi'l-a'lâ ve'l-alâme, reîsü'l-küttâb" gibi unvanlar verildi. Saray hayatı, İbn Rıdvân'ın vezirler ve diğer devlet adamları ile birlikte olmasına imkân verdi. Ayrıca İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve İbn Merzûk el-Hatîb gibi Mağrib'in büyük âlimleriyle görüştü, onlarla fikir alışverişinde bulundu. Bu ilişkiler kendisine devlet yönetimi ve halkın durumu hakkında bilgi ve tecrübe kazandırdı. 783'te (1381) Enfâ'da (Dârülbeyzâ) veya Azemmûr'da (Ezemmûr) vefat etti. Ölüm tarihi 784 (1382) olarak da kaydedilir.

Eserleri. İbn Rıdvân'ın günümüze ulaşan tek eseri eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa'dır. Merînî Hükümdarı Ebû Sâlim İbrâhim b. Ebü'l-Hasan

el-Merînî’nin isteği üzerine, Merînî Devleti’nin içinde bulunduğu siyasî krize çözüm bulmak ve hükümdara yol göstermek amacıyla “nasîhatü’l-mülûk” (siyâsetnâme) tarzında yazılan eser, Merînîler’in son devri için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Yirmi beş bölümden (babdan) meydana gelen eserin ilk dokuz bölümünde Ebû Sâlim el-Merînî’ye nasihatte bulunularak adaletin önemi, hilmin fazileti ve halka baskı yapılmaması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Diğer bölümlerde ise hükümdarın çevresi, ordu ile halkın durumu, bunların devlet yönetimindeki yeri ve hükümdarın bunlarla olan münasebeti hakkında bilgi verilmektedir. Endülüs, Şark ve Mağrib ülkelerinden örnekler verilerek özellikle vergi memurlarının halka zulmetmelerinin yasaklanması hususuna dikkat çekilmektedir. İbn Rıdvân eserini yazarken daha çok İslâm kaynaklarına dayanmakla birlikte eski Yunan ve Fars kaynaklarına da başvurmuş, Aristo’nun ve İbnü’l-Mukaffa‘ın eserlerinden istifade etmiş, ayrıca Endülüs’te Benî Ahmer, Fas’ta Merînî saraylarında elde ettiği tecrübelerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. Böylece siyasî ve içtimaî konularda teorik olduğu kadar pratik değerlendirmelere de gidebilmiştir. Endülüs ve Mağrib devletleri, bilhassa Merînî Devleti’nin siyasî, iktisadî ve içtimaî tarihini aydınlatan önemli bilgiler ihtiva eden eser Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından yayımlanmıştır (Dârülbeyzâ 1404/1984).

Kadı ve muhaddis İbnü’l-Ezrak el-Gırnâtî (ö. 896/1491), Bedâʾiʿu’s-silk fî ṭa-bâʾiʿi’l-mülk adlı eserinde İbn Rıdvân’ın kitabından yararlandığını açıkça belirtmiştir. İbn Haldûn ise Benî Ahmer ve Merînî saraylarında İbn Rıdvân’la olan beraberliklerine, aralarındaki dostluğa ve çeşitli ilimlerdeki maharetinden, hat, belâgat, şiir ve hitabetteki başarılarından övgüyle söz etmesine rağmen (et-Taʿrîf, s. 42) bu eserden faydalandığını söylememiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr, Muḳaddime ile eş-Şühübü’l-lâmiʿa arasındaki muhteva benzerliğine ve İbn Haldûn’un bazı konuları tahlil ederken bunları İbn Rıdvân’ın eserindeki fasıllarla irtibatlandırmasına dikkat çekerek onun bu kitaptan istifade ettiğini kaydeder (eş-Şühübü’l-lâmiʿa, neşredenin girişi, s. 24-28).

İbn Rıdvân’ın ayrıca Mecmûʿa mine’l-eşʿâr, Mecmûʿa mine’r-resâʾil ve Fihrist adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir. Çeşitli konularda yazdığı şiirlerinden bazı parçalar İbnü’l-Hatib’in el-İhâta, İbnü’l-Ahmer’in Neṡîrü’l-cümân ve Makkarî’nin Nefḥu’ṭ-ṭîb’i gibi muhtelif eserlerin içinde

günümüze intikal etmişse de diğer eserler zamanımıza ulaşma-mıştır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 30-31).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rıdvân, eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Dârülbeyzâ 1404/1984, neşredenin girişi, s. 3-39; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 443-456; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn, Beyrut 1979, s. 42 vd.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 45, 249, 502, 503, 531; VI, 43, 44, 107, 122, 123; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IV, 39-40; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 331; Brockelmann, GAL, I, 606; Suppl., I, 837; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 147-148; Abdülmecîd es-Sagīr, "Ebü'l-Ḳāsım İbn Rıḍvân: eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa", el-Kitâbü'l-Maġribî, sy. 3, Rabat 1985, s. 67-72; Abdülkādir Zimâme, "Ebü'l-Ḳāsım İbn Rıḍvân: eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa", a.e., sy. 3 (1985), s. 72-75; a.mlf., "eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa li-Ebi'l-Ḳāsım b. Rıḍvân", ʿÂlemü'l-kütüb, VI/1, Riyad 1985, s. 110-113; Mehdî Selemâsî, "İbn Rıḍvân", DMBİ, III, 594-595.

Osman Çetin

İBN RÛH

(ابن روح)

(ö. 326/938)

Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girişinden sonra ona vekâlet eden dört sefirin üçüncüsü

(bk. SEFİR).

İBN RÜSTE

(ابن رستة)

Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste (ö. 300/913’ten sonra)

el-Aʿlâḳu’n-nefîse adlı eseriyle tanınan coğrafyacı ve astronom.

Aslen İsfahanlı olup hayatı hakkında çok az bilgi vardır; bütün bilinenler 290 (903) yılında İsfahan’dan Hicaz’a gittiği ve el-Aʿlâḳu’n-nefîse adlı kitabın müellifi olduğudur. Arapça yazdığı eserin sadece VII. cildi ele geçmiştir ve bu tek cilt eserin tamamının büyüklüğü hakkında fikir vermeye yeterlidir. İbn Hurdâzbih, Ya‘kūbî, Mes‘ûdî ve İbnü’l-Fakīh gibi İbn Rüste de Irak okuluna mensup coğrafyacılardan biridir. Kitabında Kudâme b. Ca‘fer ve İbnü’l-Fakīh el-Hemedânî gibi Bağdat ve Irak yerine Mekke ve Hicaz’ı öncelikle ele almış, ötekilere sadece siyasî ve idarî açıdan önem vermiştir. Tanıtımları yine bölge usulüne göre planladığı, ancak Mekke ve Hicaz’ı birinci planda tutup diğer bölgeleri buraya olan yakınlıkları ölçüsünde değerlendirdiği görülür; yani daha İslâmcı bir görüşle çalışan coğrafyacılar grubundandır

İbn Rüste, el-Aʿlâḳu’n-nefîse’yi (nşr. M. J. de Goeje, Bibliotheca Geographicorum Arabicorum VII, Leiden 1892 ^ [haz. Fuat Sezgin], Frankfurt 1992) genel kanaate göre 290-300 (903-913) yılları arasında tamamlamıştır. Eser, içinde bahsedilen konuların çokluğu itibariyle bir tarih-coğrafya ansiklopedisi niteliğindedir. Johannes Heindrik Kramers, kitabı tanıtırken İbn Rüste’nin toplumun ilgisini çeken bütün konuları işlemiş olduğunu söyler (EI1 Suppl., s. 65). Çalışmasında derlediği bilgilerin kaynaklarına da temas eden müellif faydalandığı müslüman, Grek ve Hintli âlimlerin görüşlerini açıklar. Yerkürenin kendi ekseni etrafında dönmesi konusunu anlatırken eski Hint astronomlarından bahseden tek İslâm coğrafyacısı olarak görünür. Kitapta otorite olarak anılan kişiler arasında Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergānî ve İbnü’t-Tayyib es-Serahsî başta gelir. Fakat onun daha çok Ceyhânî’nin bugün mevcut olmayan Kitâbü’l-Mesâlik ve’l-memâlik’inden istifade ettiği

anlaşılmaktadır; hatta çağdaşı Ceyhânî ile görüşmüş olması da ihtimal dahilindedir. Kullandığı bilinen diğer bir kaynak da İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eserinin eldekinden daha tafsilâtlı olan bir nüshasıdır. Uzakdoğu hakkında verdiği bilgileri ise muhtemelen IX. yüzyılın başlarında iki yıl kadar Kımer'de (Kamboçya) kalmış olan Ebû Abdullah Muhammed b. İshak adlı bir kişinin hazırladığı rapordan almıştır.

İbn Rüste'nin çalışması Bağdat yoluyla hacca gidişi anlatan eserlerden olup İbn Hurdâzbih, Kudâme b. Ca'fer ve Ya'kūbî'nin yazdıklarının yanında eldeki klasik yol kitaplarının dördüncü örneğini teşkil eder. İbn Rüste'nin eseri daha çok Ya'kūbî'ninkine benzer; ancak ondan farklı olarak şehirlerin tanıtımını çok yönlü yapmış, büyük Horasan yolunu Tûs'a kadar uzatırken Meşhed yakınlarındaki yolları en ince ayrıntılarına kadar gösterip İsfahan'a, Herat'a ve Bağdat'tan güneye doğru Kûfe ve Basra'ya giden yolları da tarif etmiştir. Ayrıca sadece menziller arasındaki mesa-feleri vermekle yetinmemiş, geçilen şehir ve bölgeleri de tanıtmıştır. Bu bilgiler, bugün kaybolmuş olan birçok yerleşim merkezi için araştırmacılara ışık tutmaktadır.

Coğrafyanın fizikî ve beşerî kısımlarını ele alan eser birçok tarihî konudan da bahseder. Allah Teâlâ'nın dünyayı semanın ortasında, küre şeklinde ve etrafındaki hava tabakasıyla birlikte yarattığını, ayrıca bunların tek vücut halinde döndüğünü ifade eden giriş kısmından sonra kitabın asıl konusu Mekke ve Kâbe'nin ta-nıtımı ile başlar. Bu bölümde Hz. İbrâhim, Kâbe ve zemzem üzerine çeşitli nakillerde bulunulduktan sonra Medine'ye geçilir. Daha sonra denizler ele alınır ve Akdeniz'e Bahr-i Rûm, Atlantik Okyanusu'na Bahr-i Okyanus ve Mağrib denizi, Hazar denizine Bahr-i Taberistan, Karadeniz'e Bahr-i Buntus (Pontus) denildiği açıklanır. Arkasından Ceyhun, Fırat ve Dicle'nin anlatıldığı nehirler bahsi gelir. Bundan sonra yedi bölgeye (iklim) geçilir ve her bölgedeki meşhur şehirlere temas edilir. Yemen, Hadramut ve Mısır'ın tanıtımının ardından deniz yoluyla Antalya'ya, oradan da kara yoluyla İstanbul'a ulaşılır ve orada özellikle imparatorun Ayasofya Kilisesi'ne gidişi anlatılır. İstanbul'dan sonra Bulgar, Macar, Hazar ve Rus ülkelerinden geçilerek İsfahan'a, en sonunda Hindistan'a varılır. Hindistan'ın Medya Pradeş eyaletindeki Ücceyn denilen yerde gündüzle gecenin eşit, ülkedeki en büyük nehirlerin Kank (Ganj) ve Mihrân (İndüs), Hint Okyanusu'nun

uzunluğunun 2700 mil, genişliğinin ise 800 mil olduğu gibi bilgilerin Hintli hacılardan alındığı tahmin edilmektedir; çünkü ifade tarzından müellifin Hindistan'a gitmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), V. V. Barthold'un önsözü, s. 5-6, 41; G. Ferrand, Relations de voyages et textes geógraphiques arabes, persans et turks, relatifs à l'extrême-orient du VIIIe au XVIIIe siècles, Paris 1913 → (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 67-80; Serkîs, Muʿcem, I, 107; Brockelmann, GAL, I, 227; Suppl., I, 406; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 31; Ya'kūb Serkîs, Mebâḥiṡ ʿIrâḳıyye, Bağdad 1955, s. 109; J. Marquart, Osteuropaische und ostasiatische Streifzüge, Darmstadt 1961, s. 25-26; Sarton, Introduction, I, 635; I. Krachkovski, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osmân Hâşim), Kahire 1963-65, I, 164, II, 612; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 11-12; Sezgin, GAS, VI, 303, 160; Nafis Ahmad, Muslim Contributions to Geography, Lahore 1972, s. 27-28; Abdullah Yûsuf el-Guneym, el-Maḫṭûṭâtü'l-coġrâfiyyeti'l-ʿArabiyye fi'l-metḥafi'l-Britânî, Küveyt 1974, s. 8; Humeyde Abdurrahman, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîn el-ʿArab ve muḳtetefât min âṡârihim, Dımaşk 1982, s. 116; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 185; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-reḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Ara-bî), s. 88-94; J. H. Kramers, "D̲ju̲gh̲rāfiyā", EI Suppl., s. 65; C. van Arendonk, "İbn Rüste", İA, V/2, s. 781; S. Maqbul Ahmad, "D̲jugh̲rāfiyā", EI² (İng.), II, 579-581; a.mlf., "Ibn Rusta", a.e., III, 920-921; C. E. Bosworth, "Ebn al-Balkī", EIr., VIII, 4; İnâyetullah Rızâ, "İbn Rüste", DMBİ, III, 553-556.

Sayyıd Maqbul Ahmad

İBN RÜŞD

(ابن رشد)

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126)

Mâlikî fakihi ve kadısı.

450 yılının Şevval ayında (Aralık 1058) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Bazı kaynaklarda verilen 405 (İbn Ferhûn, II, 250) ve 455 (Mahlûf, s. 129) tarihleri yanlış olmalıdır. Aslen Sarakustalı (Saragossa) olup sonradan Kurtuba'ya yerleşen bir aileye mensuptur. Ailedeki ilim geleneği babası Ahmed'le başlamış ve birkaç nesil devam etmiştir. Büyük dedelerinden Rüşd'e nisbetle İbn Rüşd olarak tanınmakla birlikte aynı isim, künye ve nisbeye sahip olan torunundan ayırt edilmesi için İbn Rüşd el-Ced (el-Ekber, el-Fakīh) ve daha çok felsefeci kimliğiyle tanınan torunu da İbn Rüşd el-Hafîd şeklinde anılır.

İlim tahsiline Kurtuba'da başlayan İbn Rüşd hayatının son yılına kadar buradan ayrılmadı. İlk dinî eğitimini babasından aldı ve ilme yönelmesinde onun teşviklerinin önemli payı oldu. Dönemin önde gelen fakihleri ve şûra üyeleri olan Ebû Ca'fer İbn Rızk, Ebû Abdullah İbn Ebü'l-Âfiye ve İbnü't-Tallâ'dan fıkıh, Ebü'l-Abbas İbnü'd-Delâî ve Ebû Ali el-Gassânî'den hadis, Ebû Mervân İbn Sirâc'dan Kur'an ilimleri, Arap dili ve edebiyatı okudu. Özellikle İbn Rızk'ın İbn Rüşd üzerinde büyük tesiri oldu. İbn Rüşd dinî ilimlerde, tarih ve Arap edebiyatında yetişti, fıkıhta ve fıkıh usulünde derinleşti. Kırk yaşlarında iken ders ve fetva vermeye, döneminin önde gelen fakihleri arasında yer almaya başladı. Kurtuba Camii'nin başimamlığını da yapan İbn Rüşd'ün burada verdiği derslere çeşitli bölgelerden çok sayıda öğrenci katıldı. Kaynaklarda kırka yakın öğrencisinin adı zikredilir. Bunların arasında oğlu Ebü'l-Kāsım Ahmed, eserlerini yazıp büyük kısmını kendisine kontrol ettiren, hayatının son bir yılına ait fetvalarını derleyen ve hocasına dair ilk elden bilgiler aktaran Ebü'l-Hasan İbnü'l-Vezzân, Ebû Mervân Abdülmelik b. Meserre, yine

eserlerinde hocası hakkında önemli bilgilere yer veren Kādî İyâz ve İbn Beşküvâl, Ebû Abdullah Muhammed b. Asbağ el-Ezdî, Ebü'l-Kāsım İbn Verd, Ebû Bekir Abdülazîz b. Halef el-Esedî ve Ebû İshak İbnü'l-Emîn sayılabilir.

İbn Rüşd'ün gençlik yılları mülûkü't-tavâif, yetişkinlik ve olgunluk dönemleri

ise Endülüs'ü de hâkimiyeti altında bulunduran Murâbıt hükümdarları Yûsuf b. Tâşfîn ve oğlu Ali'nin zamanına rastlar. Yûsuf b. Tâşfîn bölgedeki iç karışıklıkları sona erdirdiğinden oğlunun dönemi müslümanların Endülüs'teki en parlak devirlerinden biri kabul edilir. Emîr Ali 511 (1117) yılında Kurtuba'ya geldiğinde onu karşılayan heyet içinde İbn Rüşd de vardı. Murâbıt hükümdarı aynı yılın cemâziyelevvel ayında İbn Rüşd'ü, İbn Hamdîn diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali'den boşalan Kurtuba başkadılığı (kādılcemâa) görevine tayin etti. İbn Rüşd, o sırada el-Beyân ve't-taḥṣîl adlı eserinin telifiyle meşgul olduğu ve kadılığın kendisini bundan alıkoyacağını düşündüğü için fazla istekli olmadığı bu görevi yürüttüğü dört yıl boyunca eserinin telifine ancak haftada bir gün ayırabildiğini, 515 (1121) yılında da muhtemelen bu yöndeki mazeretinin hükümdar tarafından kabul edilmesi üzerine görevden ayrıldığını belirtir (el-Beyân ve't-taḥṣîl, I, 30). Dönemine yakın kaynaklarda bu bilgi doğrulanmakla birlikte, aynı yıl Kurtuba valisinin bir kadına sarkıntılık eden askeri cezalandırmamakta direnmesi üzerine şehirde iç isyan çıktığı, Hükümdar Ali b. Yûsuf'un Merakeş'ten gelerek şehri kuşattığı, Kādılcemâa İbn Rüşd ve İşbîliye (Sevilla) Kadısı Muhammed b. Dâvûd başta olmak üzere ulemâ heyetinin araya girmesiyle barış sağlandığı, İbn Rüşd'ün de bu görüşmeler sırasında kadılıktan istifa ettiği kaydedilir. Bazı kaynaklarda görevinden azledildiğine dair verilen bilgi isabetli görünmemektedir.

Kadılıktan ayrılmasından sonra telif ve öğretim faaliyetine ağırlık veren İbn Rüşd'ün hükümdar ve yöneticiler katında itibarı artarak devam etti, önemli konularda görüşüne başvuruldu ve desteği istendi. Onun, Endülüs'te iç karışıklıkların önlenmesi, birlik ve beraberliğin sağlanması yönünde önemli katkıları oldu. Nitekim bölgede müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan zimmî hıristiyanların 519'da (1125) Gırnata'yı (Granada) kuşatan Aragon Kralı I. Alfonso'nun (The Battler) kuvvetlerine fiilen destek vermeleri,

müslümanların kumandanı ve hükümdarın kardeşi Ebû Tâhir Temîm'in de şehri müdafaada yetersiz kalması üzerine İbn Rüşd, 520 yılının Safer ayında (Mart 1126) Merakeş'e gidip Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf'la görüşerek hem zimmîlerin Miknâs, Selâ gibi Mağrib şehirlerine sürülmesini, hem de Emîr Ebû Tâhir'in görevden alınmasını sağladı.

İbnü'l-Vezzân, hocası İbn Rüşd'ün 22 Cemâziyelevvel 520 (15 Haziran 1126) tarihinde Merakeş'ten Kurtuba'ya döndüğünü, 23 Cemâziyelâhir'de hastalandıktan sonra dört ayı aşkın bir süre ders vermeyi bıraktığını ve aynı yılın 11 Zilkadesinde de (28 Kasım 1126) vefat ettiğini bildirmekte (Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, II, 1347), Kādî İyâz da bu tarihi kaydetmektedir (el-Ġunye, s. 55). İbn Rüşd Kurtuba'nın kuzeyindeki İbn Abbas Mezarlığı'na defnedildi.

Çağdaşları dahil tabakat müellifleri, İbn Rüşd'ü dinî ilimlerin hemen tamamında söz sahibi olacak kadar yetişkin, hadis alanında hocası Ebû Ali el-Gassânî seviyesinde olmasa da sened, metin ve literatür bilgisinin çok iyi olduğunu belirtirler. Ancak öğrencisi Kādî İyâz ve birçok tabakat müellifi İbn Rüşd'ü rivayetten ziyade dirayet ve yorum yeteneğiyle temayüz etmiş, fürû ve usulde dönemin imamı, fetva mercii ve Mâlikî fıkhını en iyi bilen kimse olarak tanıtır. İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Abdullah el-Mâzerî ile birlikte İslâm dünyasında Mâlikî fıkhının VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısındaki üç büyük temsilcisinden biri olan İbn Rüşd akaidde Eş'arî çizgisinde, Ehl-i sünnet'in geleneksel prensip ve tavrına sıkı sıkıya bağlıydı. Ağır başlı, iyi ahlâk sahibi, güçlü bir muhâkemesi, anlaşılır bir üslûbu olan, devlet adamları katında ilmin onurunu koruyan, ibadete düşkün bir kimseydi. Eserlerinde Mâlikî fıkhına ve mezhep içi ihtilâflara olan derin nüfuzunu gösterdiği gibi zaman zaman başta el-Müdevvenetü'l-kübrâ ve el-ʿUtbiyye olmak üzere Mâlikî literatüründe mevcut farklı görüşleri uzlaştırdığı veya bazı tercihler yaptığı da olmuştur. Meselâ yol güvenliği bulunmadığı için dönemindeki Endülüs müslümanlarından haccın farziyetinin sâkıt olduğuna, bununla beraber yerine getirildiğinde kerâhetle câiz olacağına fetva vermiş, çağdaşı İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ise böyle bir haccın haram, yapanların ise günahkâr sayılacağı görüşünü bildirmişti. Fürûa dair meseleleri ele alırken usule ve fakihlerin hareket noktalarına ilişkin bilgiler vermesi eserlerinin didaktik değerini ön plana çıkarmış ve mezhep içinde genel kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. İbn Rüşd'ü,

mezhebin muteber metinlerinden el-Muḫtaṣar'ın müellifi Halîl b. İshak el-Cündî (Sîdî Halîl) mezhebin tercihlerini esas aldığı dört büyük fakihinden biri olarak, birçok müellif de mezhepte müctehid veya tercih ehli olarak tanıtır. Meselâ Mâlikîler'den Ebû Zeyd es-Seâlibî, İbn Arafe, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali es-Senhûrî gibi ileri dönem müelliflerinin de ihtilâflı konularda İbn Rüşd'ün fetva ve tercihlerini esas aldıkları görülür. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, İmam Mâlik'in görüşlerine ve mezhebin genel çizgisine sıkı sıkıya bağlı olduğu, mezhepte hâkim görüşün dışına hemen hemen hiç çıkmadığı, bu sebeple de tercihlerinin sınırlı ve ayrıntılı bazı meselelere münhasır kaldığı söylenebilir. Eserlerinde, bazan bir konuda dönemine kadarki Mâlikî fakihlerinin ittifakının bulunduğunu ileri sürmekle birlikte bunun mutlak bir mezhep içi icmâ iddiası değil, çoğunluğun kanaatini veya kendine ulaşan farklı bir görüşün bulunmadığını ifade anlamını taşıdığı düşünülmelidir. Ahmed Zerrûk gibi ileri dönemdeki bazı Mâlikî fakihlerinin İbn Rüşd'ün ittifak iddialarının ihtiyatla karşılanması gerektiği şeklindeki sözleri de bunu teyit eder.

Endülüs'te Mâlikî fıkhının ağırlık kazanıp bu mezhep fakihlerinin Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf ve diğer mahallî emîrler üzerinde hayli etkili oldukları ve 503 (1109) yılının başlarında Kurtuba Kādılcemâası Ebû Abdullah İbn Hamdîn'in fetvası üzerine hükümdarın emriyle Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin yakıldığı biliniyorsa da Şa'rânî'nin İḥyâʾın yakılmasına Kādî İyâz ve İbn Rüşd'ün fetva verdiği şeklindeki isnadı (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 15) bu döneme yakın kaynaklarca desteklenmemekte, hatta o tarihte İbn Rüşd'ün resmî kazâ görevinin bulunmadığı düşünülürse fazla muhtemel de görünmemektedir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Rüşd'ün çeşitli konularda çok sayıda eserinin mevcut olduğu belirtilmekle birlikte bilinen eserlerinin tamamına yakını fıkıh alanındadır. 1. el-Beyân ve't-taḥṣîl*. Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin (ö. 255/869), İmam Mâlik ile öğrencilerinden aktarılan ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ'da yer almayan görüşleri derlediği el-Müstaḫrece mine'l-esmiʿa (el-ʿUtbiyye) adlı eserinin hacimli bir şerhi niteliğindedir. Eser döneminden itibaren Mâlikî fıkhının temel kaynaklarından biri sayılmış, şöhreti zaman içinde asıl metni gölgede bırakmıştır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan ve üzerinde bazı ihtisar

çalışmaları yapılan el-Beyân (Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, s. 334-335) Muhammed Haccî ve bir grup arkadaşı tarafından yayımlanmıştır (I-XX,

Beyrut 1404-1407/1984-1987, 1408/1988). 2. el-Muḳaddimât. İbn Rüşd önsözünde eserinin tam adını el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni mâ iḳteḍathü rüsûmü'l-Müdevvene mine'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyyât ve't-taḥṣîlâtü'l-muḥkemât li-ümmehâti mesâʾilihe'l-müşkilât olarak verir. Eser ismi el-Muḳaddemâtü'l-mümehhedât şeklinde de okunabilmektedir. Müellifin ifadelerinden kitabını hocası Ebû Ca'fer İbn Rızk'ın ölümünden (477/1084) sonra, el-Beyân ve't-taḥṣîl'in telifine (506/1112) başlamadan önce yazdığı (el-Beyân ve't-taḥṣîl, I, 31-32; el-Muḳaddimât, I, 9-10, 313), İbnü'l-Vezzân'ın ifadelerinden de (Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, II, 1347) eserin İbn Meserre tarafından temize çekilmiş metnini müellifin 520 (1126) yılında tekrar kontrol ettiği anlaşılmaktadır. Mâlikî fıkhının ilk önemli kaynağı olan el-Müdevvene'de ele alınan meselelerin ve ileri sürülen görüşlerin daha sistematik hale getirilerek Kitap ve Sünnet'ten temellendirilmesi, dil ve usul kuralları bakımından açıklanması, mezhep içi ittifak ve ihtilâfların, bazan da diğer mezhep görüşlerinin verilmesinin amaçlandığı eser bu yönüyle İbn Ebû Zeyd, Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi önceki Mâlikî müelliflerinde de görülen el-Müdevvene ihtisarı geleneğinin devamı niteliğindedir. Eserde akaid konusunda temel bilgiler ve bazı fıkıh usulü kuralları verilmiş, daha sonra el-Müdevvene'nin sırası takip edilerek fürû-i fıkıh konularına geçilmiştir. Mezhep fıkhının güvenilir kaynakları arasında sayılan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan el-Muḳaddimât (Brockelmann, GAL Suppl., I, 662; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, s. 580-589) birçok defa el-Müdevvenetü'l-kübrâ ile birlikte (Kahire 1324, 1325; Beyrut 1980), onun ekinde (V. cilt, nşr. Ahmed Abdüsselâm, Beyrut 1415/1994) veya ayrı olarak (Beyrut, ts. [Dâru Sâdır]) basılmakla beraber bu neşirler, esas alınan nüshanın eksik oluşu sebebiyle "kirâü'd-dûr" bahsiyle bitmekte olup eserin yarıya yakın kısmı noksandır ve hayli istinsah ve okuma hataları taşımaktadır. Eser daha sonra tam metin halinde Muhammed Haccî ve Saîd A'râb'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (I-III, Beyrut 1408/1988). 3. en-Nevâzil (el-Mesâʾil, el-Fetâvâ, Kitâbü'l-Ecvibe, Cevâbâtü İbn Rüşd). İbn Rüşd'ün, kendisine yöneltilen ve büyük çoğunluğu fıkıhla ilgili olan sorulara verdiği cevap ve fetvaların öğrencisi İbnü'l-Vezzân tarafından derlenmesiyle meydana gelen bir eserdir. İki yazma nüshasından seçilmiş otuz üç meselenin İhsan Abbas tarafından Nevâzilü İbn Rüşd adıyla

neşredilmesinin ardından (el-Ebḥâs̱, XXII/3-4 [Beyrut 1969], s. 3-9) eseri önce Muhammed Habîb et-Teckânî, üzerinde yüksek lisans çalışması yaparak (1978) altı farklı nüshayı esas alıp Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd (I-II, Beyrut-Mağrib 1414/1993), daha sonra Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, önceki neşre göre ikisi farklı üç nüshaya dayanarak Fetâvâ İbn Rüşd (I-III, Beyrut 1407/1987) adıyla neşretmiştir. Teckânî neşrinde toplam 358 mesele yer aldığı halde Tilîlî neşrinde 666 fetva mevcuttur. Bu sayı farklılığı, kısmen Tilîlî'nin üç nüshada yer alan 565 fetvaya ilâve olarak başka kaynaklarda bulunan farklı fetvaları da eklemesinden, kısmen de Teckânî'nin birden fazla konuyla ilgili olduğu için birden fazla fetvayı gerektiren soruları ve buna verilen farklı fetvaları tek bir mesele halinde kaydetmesinden kaynaklanmaktadır. Meselelerin önemli bir kısmı yeni ortaya çıkan problemlere cevaplar (nevâzil), bir kısmı mezhep görüşünün veya tercih edilen görüşün açıklanması, dikkate değer bir kısmı da başta Kādî İyâz olmak üzere bölge kadılarından yargılama hukukuyla ilgili olarak gelen yazılı sorulara verilen cevaplar şeklindedir (Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, II, 1070-1077, 1149-1163, 1309-1319). Mezhep görüşü belirtilirken önceki Mâlikî kaynaklarına sıkça atıfta bulunulur; müellifin yer yer ayrıntılı açıklamalara, dil ve usul tartışmalarına, hatta furûk türü ayırımlara girdiği de görülür. Çok defa sorunun kimden veya hangi bölgeden geldiği belirtilmiştir. Verilen fetvalar, İbn Rüşd'ün dirayetini ve bakış açısını göstermesinin yanı sıra mülûkü't-tavâif ve Murâbıtlar devri Endülüs'ündeki fikrî tartışmaları, mezhep olgusunu, içtimaî ve siyasî hayatı yansıtması bakımından da önemlidir. İbn Rüşd'ün fetvaları mezhep doktrininin gelişimine de katkıda bulunmuş, Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib'i, Kādî İyâz, Burzülî, Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin nevâzilleri gibi ileri dönem literatüründe yer almış, üzerinde bazı tertip ve ihtisar çalışmaları yapılmış ve bunların bir kısmı günümüze ulaşmıştır (Fetâvâ İbn Rüşd, neşredenin girişi, I, 89). 4. Câmiʿ. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾda başlattığı, ibadet ve muâmelâtla ilgili temel konuların dışında kalan siyer, megāzî, tarih, âdâb ve ahlâk türü bilgileri "el-Câmiʿ" başlığı altında toplama geleneğini daha sonraki dönemlerde Mâlikî fakihlerinin bu isimde müstakil eserler yazarak veya eserlerinin sonuna bölümler ekleyerek sürdürdüğü görülür. el-Beyân ve't-taḥṣîl'in son iki cildinde yer alan "Kitâbü'l-Câmiʿ" bunun bir örneğini teşkil ettiği gibi müellifin öğrenci ve râvilerinden İbnü'l-Vezzân da el-Muḳaddimât'ın temize çekilen ve Merakeş dönüşünde hocasının huzurunda karşılaştırması yapılan metninin yirmi yedi cüzden

oluştuğunu, son iki cüzünün de bu isimde bir bölüm olduğunu belirtir (Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, II, 1347). Nitekim "Kitâbü'l-Câmiʿ", el-Muḳaddimât'ın Muhammed Haccî - Saîd A'râb neşrinde (III, 437-486) eserin son bölümü olarak yer almıştır. Eseri Kitâbü'l-Câmiʿ mine'l-Muḳaddemât adıyla yayımlayan Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî ise (Amman 1405/1985) bunun el-Muḳaddimât'ı ikmal mahiyetinde yazıldığını ve müellifin de önsözde bu yönde ifadelerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte gerek müellifin ayrı bir mukaddime yazması gerekse üslûp ve içerik yönüyle farklılığı sebebiyle müstakil bir kitap olduğu görüşündedir. Yirmi bir fasıldan oluşan eser siyer-i nebî ve megāzî bilgileriyle başlar, ahlâk, âdâb, hazr ve ibâha (Hanefî literatüründeki kerâhiye ve istihsan) türü çeşitli konulara yer verdikten sonra Medine ehlinin icmâı ve Mâlikî mezhebinin üstünlüğü konusuyla sona erer. 5. İḫtiṣâru Müşkili'l-âs̱âr li'ṭ-Ṭaḥâvî. Klasik dönem kaynakları ve çağdaş araştırmacılar eserin ismini genellikle bu şekilde verirken Brockelmann Şerḥu Muḫtaṣarı Meʿâni'l-âs̱âr olarak kaydetmektedir. 6. Muḳaddime fi'l-ferâʾiż. İslâm'ın esaslarından dört temel ibadet hakkında derli toplu bilgi veren risâle hacminde bir eserdir. Bunu el-Muḳaddimât'ın bir bölümü şeklinde kabul edenler de bulunmakla birlikte Brockelmann ve Teckânî İbn Rüşd'ün ayrı bir eseri sa-yar ve çeşitli kütüphane kayıtlarını verirler (GAL Suppl., I, 662; Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, neşredenin girişi, I, 67-68). Abdurrahman b. Ali er-Rak'î eseri, Eş'arî akaidini de özetleyen bir kısım ilâvesiyle 632 beyit halinde nazma çekmiş (Beyrut 1376), Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî bu manzumeyi Ḫıṭaṭü's-sedâd ve'r-rüşd li-Şerḥi Manẓûmeti İbn Rüşd adıyla şerhetmiştir (Kahire 1309; [Meyyâre, ed-Dürrü'ṣ̱-ṣ̱emîn içinde], Kahire 1373/1954). 7. Kitâbü İḫtiṣâri'l-Kütübi'l-mebsûṭa. Kaynaklarda kısmen farklı isimlerle geçen eser, Ebû İsmâil Yahyâ b. İshak'ın Mâlikî hilâfiyatına dair el-Kütübü'l-mebsûṭa (el-Mebsûṭa) adlı eserin muhtasarıdır.

İbn Rüşd'e ayrıca Kitâbü't-Taḳyîd ve't-taḳsîm, Telḫîṣu Kitâbi'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ

(Muhammed b. Muhammed el-Hakîmî'nin kitabının özeti), Kitâbü Ḥacbi'l-mevârîs̱, Muḫtaṣarü'l-ḥacb, Fihrist, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Murâdî adlı eserler de nisbet edilir. Öte yandan kaynaklarda veya kütüphane kataloglarında İbn Rüşd'e değişik isimler altında birçok eserin izâfe edildiği görülmektedir (Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, neşredenin girişi, I, 62-69; Brockelmann,

GAL, I, 479-480; Suppl., I, 662; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, s. 335-351). Bu durum, müellifin İbn Rüşd el-Hafîd ile karıştırılmasından veya ilk üç kitabının çeşitli bölümleri olması daha muhtemel görünen bazı küçük nüshaların müstakil eserler şeklinde kaydedilmesinden kaynaklandığı gibi ona aidiyeti kesin olan bazı eserler de torununa nisbet edilmiştir (Anawati, s. 249 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1404-1407/1984-87, I, 30-32; ayrıca bk. Muhammed Haccî'nin girişi, I, 5-23; a.mlf., el-Muḳaddimât (nşr. Muhammed Haccî - Saîd A'râb), Beyrut 1408/1988, I, 9-10, 313; III, 437-486; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-8; a.mlf., Mesâʾilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd (nşr. Muhammed Habîb et-Teckânî), Beyrut-Mağrib 1414/1993, II, 1070-1077, 1149-1163, 1309-1319, 1339-1350; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-124; a.mlf., Fetâvâ İbn Rüşd (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 89; a.mlf., el-Câmiʿ mine'l-Muḳaddemât (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî), Amman 1405/1985, neşredenin girişi, s. 13-50; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 54-57; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 546-547; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, 59, 64, 72-75, 93; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 40; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 501-502; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 130-131; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 248-250; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 15; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb v.dğr.), Rabat 1398/1978, III, 59-61; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 129; Brockelmann, GAL, I, 479-480; Suppl., I, 662; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 219; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 249-258; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 72-73; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, İbn Rüşd ve kitâbühû el-Muḳaddemât, Trablus 1988; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1411/1990, I, tür.yer.; İhsan Abbas, "Nevâzilü İbn Rüşd", el-Ebḥâs̱, XXII/3-4, Beyrut 1969, s. 3-63; a.mlf., "Some Aspects of Social Life in Andalusia During the Time of the Almoravides in the Light of the Nawāzil of Ibn Rushd", ZDMG (Suppl.), V

(1983), s. 154-162; Kemâl es-Seyyid Ebû Mustafa, “Ṣuver mine’l-müctemaʿi’l-Endelüsî fî ʿaṣreyi’t-Ṭavâʾif ve’l-Murâbiṭîn min ḫilâli nevâzili İbn Rüşd el-Ḳurṭubî”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, sy. 37, Kahire 1990, s. 9-44; J. D. Latham, “Ibn Rus̱ẖd”, EI² Suppl. (İng.), s. 397-398; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, “İbn Rüşd”, DMBİ, III, 583-585.

Ali Bardakoğlu

İBN RÜŞD

(ابن رشد)

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198)

Meşşâî okulunun son temsilcisi, filozof, fakih ve hekim.

Seçkin bir ailenin çocuğu olarak 520 (1126) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi babası ve dedesi de Kurtuba'da kadılık yapmışlardı. Dedesi Ebü'l-Velîd Muhammed aynı zamanda Kurtuba Camii'nin imamı idi. Düşünüre, kendisine adını veren dedesinden ayırt edilmesi için "hafîd" (torun) denmiştir. Aristo'nun felsefî doktrinine sadık kalarak eserlerini şerhettiğinden İslâm âleminde "şârih", Latin dünyasında "commentator" unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Endülüs'teki yahudiler tarafından Aben Roşd diye telaffuz edilmiş, isim İspanyollar'ca Aven Roşd şekline dönüştürülmüş, bu da Latince'deki bazı telaffuz özelliklerinin tesiriyle Averroes veya Latince çekim kurallarına uydurularak Averroys olarak söylenmiştir (Gauthier, Ibn Rochd, s. 1). İbn Rüşd temel dinî ilimleri babasından öğrendi. Hâfız Ebû Muhammed b. Rızk'tan fıkıh dersleri aldı; Endülüs'te âdet olduğu üzere İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini ezberledi. Ebü'l-Kāsım İbn Beşküvâl'den hadis ve usûl-i fıkıh okudu. Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî ve Belensiyeli (Valencia) Ebû Mervân İbn Cüryûl'den (Cürrayûl, Huryûl) tıp ve matematik öğrenimi gördü (İbn Ebû Usaybia, s. 530, 531). Ayrıca Ebû Mervân b. Meserre, Ebû Bekir b. Semhûn ve Ebû Ca'fer b. Abdülazîz gibi hocalardan ders okudu, Ebû Ca'fer ile Mâzeralı Ebû Abdullah'tan icâzet aldı.

İbn Rüşd'ün Kurtuba'dan önce bir süre İşbîliye'de (Sevilla) kaldığı ve İbn Bâcce'nin 529 (1135) yılında İşbîliye'de bulunduğu (Resâʾilü İbn Bâcce, s. 180) dikkate alınacak olursa İbn Rüşd'ün çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bâcce'den ders aldığı söylenebilir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el-Kûmî'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 548'de

(1153) ilk defa Merakeş'e giden filozofun (Renan, Averroès, s. 15) burada astronomi alanında çalışmalar yaptığı Aristo'nun De Caelo et mundo adlı eserine yazdığı şerhten anlaşılmaktadır (Abdurrahman Bedevî, Histoire, II, 739). Bundan bir müddet sonra İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd'ün 565 (1169) yılında onun tarafından Sultan Ebû Ya'kūb Yûsuf İbn Abdülmü'min'e takdim edildiği bildirilmektedir. Buna göre veliahtlığı döneminde hayatının büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Ebû Ya'kūb Yûsuf buradaki zengin kültür muhitinden etkilenmiş, ardından İbn Tufeyl'in sohbetlerine katılarak bilim ve felsefeye merak sarmış, bu amaçla felsefe ve tıpla ilgili eserleri kütüphanesinde toplamıştı. İlme ve felsefeye olan ilgisi onu Aristo'nun eserlerini incelemeye sevketmiş, fakat filozofun üslûbunu anlamakta zorlandığı için İbn Tufeyl'den, açıklamalar yapmasını istemişti. O sırada altmış sekiz yaşlarında olan İbn Tufeyl bu külfetli işi yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü halifeye takdim eder. Felsefenin temel meseleleri üzerine halifenin sorduğu sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine büyük takdir gören İbn Rüşd çeşitli armağanlarla ödüllendirilir (Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 209-216).

Bu olaydan sonra 565 (1169) yılında İşbîliye kadılığına tayin edilen İbn Rüşd, hükümdarın isteği doğrultusunda Aristo'nun eserlerini şerhetmeye başlar. Aynı yıl Aristo'nun Eczâʾü'l-ḥayevân adlı kitabına yazdığı şerhin dördüncü bölümünde, işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışamadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınır. Fakat bu görevi

uzun sürmez, 567'de (1171) Kurtuba başkadısı olur. Daha sonraki yıllar filozofun telif hayatının en yoğun geçtiği dönemlerdir. Nitekim el-Mecisṭî'nin (Almagest) özetinde, bir yandan eserler kaleme almaya çalışırken bir yandan da görevi gereği değişik yerlere gitmek zorunda kaldığını belirtir. Ancak bu yolculuklarında bile ilmî çalışmalarını aksatmadığı bilinmektedir. Nitekim 574'te (1178) Fas'ta Cevherü'l-felek'i, 575'te (1179) İşbîliye'de ilâhiyata dair bazı kitapları tamamlamıştır. 1182 yılında Ebû Ya'kūb Yûsuf onu İbn Tufeyl'in yerine özel doktoru olmak üzere yeniden Merakeş'e davet eder (Abdurrahman Bedevî, Histoire, II, 740).

580 (1184) yılında halife vefat edince yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmez ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica eder. Fakat 591'de (1195) Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso ile savaşmak üzere Ebû Yûsuf'un Endülüs'e gelip Kurtuba'da konakladığı sırada çoğunluğunu fukahanın teşkil ettiği bir grup, daha önce Merakeş'e ulaştırdıkları anlaşılan İbn Rüşd aleyhindeki şikâyetlerini yeniden hükümdara arzederler. Bunun üzerine hükümdar, Kurtuba Camii'nde İbn Rüşd ile birlikte muhaliflerin ithamlarını dinler ve savaş ortamında zuhur edebilecek olumsuz durumları da göz önünde bulundurarak İbn Rüşd ile birlikte Ebû Ca'fer ez-Zehebî, Bicâye (Bougie) Kadısı Ebû Abdullah Muhammed İbrâhim, Ebü'r-Rebî' el-Kefîf, Ebü'l-Abbas el-Karâbî gibi devrin pek çok âlimini, Kurtuba'ya 73 km. mesafede eski bir yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne'de (Ellisâne, Lucena) mecburi ikamete tâbi tutar.

İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin sebebiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır. İbn Ebû Usaybia'nın Kadı Ebû Mervân el-Bâcî'den naklettiğine göre hükümdar, VIII. Alfonso ile savaşmak üzere geldiği Kurtuba'da yanında bulunan İbn Rüşd'e, meclisinde, yakın dostu Hafs el-Hintâtî'nin oğlu ve hükümdarın damadı Ebû Muhammed Abdülvâhid'in üstünde bir yer vermişti. Mecliste hazır olanların hükümdar katındaki bu mevkiinden dolayı İbn Rüşd'ü kutlamaları üzerine düşünür, hükümdardan beklediğinden daha az iltifat gördüğünü bildirerek önemsemez bir tavır takınır. Bu durum muhalifleri tarafından Ebû Yûsuf Ya'kūb'a ulaştırılınca hükümdar onun ve taraftarlarının sürgün edilmesini kararlaştırır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 531). İbn Ebû Usaybia'nın yine Bâcî'den aktardığı diğer bir rivayete göre ise İbn Rüşd'ün hükümdarla senli benli konuşması ve hayvanlarla ilgili olarak yazdığı bir kitapta zürafadan bahsederken onu Berberî hükümdarının yanında gördüğünü yazması muhalifleri tarafından Berberî asıllı olan halifeye ulaştırılınca hükümdarın ca-nı sıkılmıştı. Durumun farkına varan filozof, "iki kıtanın (Afrika-Avrupa) kralı" anla-mında kullandığı "melikü'l-berreyn" ifadesini müstensihin yanlışlıkla "melikü'lBerber" şeklinde yazdığını bildirip özür dilemişse de hükümdarın kendisine olan güveni sarsılmıştır (a.g.e., s. 532). Ensârî, İbn Rüşd'ün Kurtuba kadısı iken halk arasında dehşetli bir fırtınanın kopacağına dair haberlerin yayılması üzerine bazı kişilerin bu olayı Âd kavmini helâk eden rüzgâra benzettiklerini ve çevrede mazgallar kazarak

içine girdiklerini, buna karşı çıkan düşünürün, “Âd kavminin gerçekten var olup olmadığı bile belli değildir, dolayısıyla onların ne şekilde helâk edildiklerini bilmiyoruz” demesini gerekçe göstererek Kur’an’da yer alan bir hadiseyi inkâr ettiğini ileri süren muhaliflerinin şikâyeti üzerine sürgün edildiğini bildirmektedir (Renan, Averroès, s. 444). Ayrıca Ensârî sürgün olayını bir başka açıdan da değerlendirmektedir. Ona göre İbn Rüşd’ün Elîsâne’ye sürülmesinin sebeplerinden biri de onun Halife Mansûr’un kardeşi Ebû Yahyâ’nın tarafını tutmasıdır (a.g.e., s. 439). Ebû Ya‘kūb Yûsuf tahta geçtiğinde gerek kardeşleri gerekse amcası onun aleyhinde bazı komplolara karışmışlardı. Hükümdar, Portekiz Kralı Alfonso ile savaşa girdiğinde kardeşi Ebû Yahyâ’yı Kurtuba’ya vali tayin etmişti. Bu sırada Kurtuba kadısı olan İbn Rüşd ile Ebû Yahyâ arasında samimi bir dostluk kurulmuştu. Savaştan sonra Merakeş’e dönen halife ağır bir hastalığa tutulmuş ve hayatından ümit kesilmişti. Bunun üzerine Ebû Yahyâ, kardeşinin ölmek üzere olduğunu bildirerek kendisinin tahta geçirilmesi için Endülüs’ün önde gelen bazı şahsiyetleriyle temas kurmuş, ancak durumdan haberdar olan Ebû Ya‘kūb, Selâ yakınlarında kardeşini yakalatarak öldürtmüştü. Ebû Yahyâ ile İbn Rüşd arasındaki dostluktan hükümdarın rahatsızlık duyduğu ve bu yüzden onu Kurtuba’dan uzaklaştırdığı söylentisi yayılmıştır (DMBİ, III, 559). Abdülvâhid el-Merrâküşî’ye göre ise filozofun gözden düşmesinin sebebi, Aristo’nun eserlerine yazdığı şerhlerden birinde Venüs’ün (Zühre) bir tanrı olduğunu söylediği iddiasıdır (el-Muʿcib, s. 224). İbn Ebû Usaybia tarafından kaydedilen, İbn Rüşd ile birlikte Elîsâne’ye sürülenlerin de felsefe ile uğraştıklarından dolayı sürgün edildiklerine dair anekdota dayanarak başta Ernest Renan olmak üzere (Averroès, s. 29-36) pek çok Batılı araştırmacının ısrarla vurguladığı gibi bu sürgün olayının felsefeye karşı Endülüs’te ortaya çıkan bir antipatiden kaynaklandığı iddiası fazla tutarlı görünmemektedir. Nitekim Léon Gauthier de halifenin İbn Rüşd’ü cezalandırmak için değil hıristiyanlarla yapılan savaştan dolayı söz konusu kararı almış olabileceğini bildirmektedir (Ibn Rochd, s. 10). Aksi takdirde yukarıda adı geçen fukahanın İbn Rüşd ile birlikte sürgün edilmesinin izahı güçleşir.

İşbîliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırıldı. İbn Rüşd’e eski itibarını iade eden Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr onu Merakeş’e davet etti. Filozof bu daveti kabul ederek

Merakeş’e gitti, ancak kısa bir süre sonra 9 Safer 595’te (11 Aralık 1198) vefat etti. Cenazesi önce Merakeş’te gömüldü, üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba’ya taşınarak İbn Abbas Mezarlığı’ndaki aile kabristanına defnedildi. İbn Ebû Usaybia, İbn Rüşd’ün Endülüs’ün çeşitli yerlerinde kadılık yapan oğulları bulunduğunu, bunlardan Ebû Muhammed Abdullah b. Ebü’l-Velîd İbn Rüşd’ün değerli bir hekim olup Halife Nâsır-Lidînillâh’ı tedavi ettiğini ve Ḥîletü’l-bürʾ adlı bir tıp kitabı kaleme aldığını bildirmektedir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 533).

İbn Rüşd’ün öğrencilerine gelince, her ne kadar Batı dünyasında ortaya çıkan İbn Rüşdcüler’e (Averroist) benzer bir topluluk İslâm dünyasında söz konusu olma-mışsa da Endülüs’te ve Mağrib’de kendisinden sonra öğrencilerinin uzun yıllar kadı ve müderris olarak görev yaptığı bilinmektedir. Nitekim İbn Ebû Usaybia’nın verdiği bilgilerden, İbn Rüşd’ün öğrencilerinden Tilimsân (Cezayir) yakınlarındaki Nedrûme’de (Nedroma) doğmuş olan Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn ile Kurtubalı Ebû Ca‘fer Ahmed b. Sâbık’ın Muvahhidler sarayında tabip olarak çalıştıkları ve bazı tıbbî eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 537). İbnü’l-Ebbâr da onun öğrencileri arasında Ebû Muhammed b. Havtullah, Sehl b. Mâlik, Ebü’r-Rebî‘ b. Sâlim, Ebû Bekir b. Cehver ve Ebü’l-Kāsım İbnü’t-Taylesân gibi şahsiyetleri zikreder (İbnü’l-Ebbâr’dan naklen, Renan, Averroès, s. 436)

Görüşleri. Mantık ve Metodoloji. Aristo’nun mantık külliyatına şerhler yazdığı gibi bu alanda müstakil eserler de kaleme alan İbn Rüşd, klasik Aristo şârihlerinin ve müslüman filozofların mantıkla ilgili çalışmalarından da faydalanmak suretiyle ortaya koyduğu şerhlerinde oldukça değişik bir metot geliştirmiştir. Fârâbî gibi o da dille düşünce arasındaki ilişkiden hareketle dilin yöresel, düşüncenin ise evrensel olduğunu belirtir. Arapça ile Grekçe’nin cümle yapısının farklılığı üzerinde de duran filozof, lafız ile onun delâlet ettiği mâna arasındaki karışıklığı önlemek için tarifler ve ifadelerden çok semboller kullanmanın daha doğru, öğretim bakımından da daha yararlı olacağını söyler (Telḫîṣü’l-Ḳıyâs, s. 269). Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd sembolik mantığın habercisi gibidir. Diğer taraftan sûrî (formel) mantığın genel felsefe çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olacağını savunur. En çok ilgilendiği konu ise kıyastır; çünkü kıyas fukaha, kelâmcılar ve filozoflar tarafından her zaman başvurulan bir yöntemdir.

Ancak delil getirmenin önemli bir aracı olan kıyas, şekil bakımından bir sonuç verse de akıl yürütme yöntemi olarak çok güçlü bir konuma sahip değildir. Dolayısıyla her burhan kıyas, fakat her kıyas burhan değildir (a.g.e., s. 137).

“Formu ile maddesi örtüşen kıyas” anlamına gelen burhan tamamen sebeplere (illet) ilişkin bilgiler verirken “öncülleri meşhur kıyas” demek olan cedel daha az güvenilen bilgi sağlar (Telḫîṣü’l-Cedel, s. 509-510). İbn Rüşd’ün Aristo şerhleri dışındaki eserlerinin asıl konusunu metodoloji oluşturur. Aksiyomlara özel bir itina gösteren filozof daha ziyade küllîler üzerinde durmayı tercih eder. Nitekim tıbbın genel konularını içeren el-Külliyyât’ı kaleme alırken tıbbın müfredatını ilgilendiren cüz’îleri yani ilâçlar konusunu hemşehrisi İbn Zühr’ün Kitâbü’t-Teysîr’ine havale etmiştir. Bir fıkıh kitabı olan Bidâyetü’l-müctehid’de de aynı tavrını sürdürerek fukahanın üzerinde ittifak veya ihtilâf ettikleri genel konuları delilleriyle birlikte açıklamaya çalışmıştır. Aristo’nun eserlerini şerhederken İbn Rüşd’ün uyguladığı yöntem metodolojisinin en özgün yanını teşkil eder. İbn Rüşd, Aristo’yu kendi anladığı gibi değil Muallimi Evvel kendisini nasıl anlatmışsa o şekilde anlayıp yorumlamaya çalışır. Öncelikle Aristo’nun görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı ilkeleri belirler, ardından bu ilkeler doğrultusunda filozofun görüşlerini yorumlar. Bu bakımdan yazdığı şerhlerde gerçek bir Aristocu gibi davranmaya özen gösterir. Grek filozofuna âdeta hayran olan İbn Rüşd, felsefe denmeye lâyık görüşlerin sadece Aristo’nun görüşleri olduğunu düşünür. Ancak bu körü körüne bir bağlılık değildir. Onu Aristo’ya hayran bırakan husus, Muallimi Evvel’in felsefesinin başka hiçbir filozofun sisteminde görülmeyecek derecede tutarlı bir yapıya sahip bulunmasıdır. Bununla birlikte İbn Rüşd, Aristo doktrininin samimiyetle inandığı İslâm akaidiyle her noktada uzlaştığından emin değildir. Üstadıyla birlikte gerçeğe ulaşmak için aklın rehberliğinde yol almaya çalışan düşünür, ayrı noktalardan ve ayrı kaynaklardan hareket etmeye özen gösterir. Çünkü her iki filozofun hareket noktası ve yaklaşım tarzı farklı olduğundan zaman zaman vardıkları sonuçlar da farklı olmaktadır. Dolayısıyla Aristo doktrinine bağlılık gösterse de kendi inanç sistemiyle çeliştiğinde doktrinin özüne dokunmadan İslâmî ilkeleri rencide etmeyecek te’viller yapar. Bunun imkânsız olduğu durumlarda filozofun anlayışının kendisini böyle düşünmek zorunda bırakmış olduğunu söyleyerek onu mâzur görür. Sonuçta Aristo’nun bazı görüşlerinin doğru

olmadığını kabul etse bile bunların filozofun kendi sisteminin bütünlüğü içerisinde doğru olarak algılanması gerektiğini savunur. Yani onun varmış olduğu sonuçlar kendiliğinden doğru olmayabilir, fakat kullandığı öncüller göz önüne alındığında mantık bakımından doğrudur. Çünkü bu öncüller tabii olarak bu sonuçları doğurur. Bu durum, İbn Rüşd'ün amacının Aristo'yu her alanda ve her konuda savunmak değil onun sisteminin bütününü anlamaya çalışmak olduğunu göstermektedir.

DinFelsefe İlişkisi. İbn Rüşd'ün asıl amacı, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tesbit etmek ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Bunun için o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde tesbit etmekte, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Daha sonra dinle felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamanın yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü prensipleri ve esasları vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara sebep olur. Öyleyse dinî meselelerin din çerçevesinde, felsefî problemlerin de kendi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenecektir. Şu halde filozof dinî meseleleri tartışmak istiyorsa felsefî bağlamda değil dinî bağlamda tartışmalıdır. Bunun için dinin ortaya koyduğu gerçekleri anladıktan sonra tartışmasını onlar üzerine bina etmelidir. Aynı şekilde bir din adamı da herhangi bir felsefî problemi tartışmak istiyorsa o problemin dayanağı olan sistemin üzerine bina edildiği temel ilkeleri bilip öğrenmeli ve tartışmasını o bağlamda yürütmelidir. İbn Rüşd'e göre filozofların şeriatın ilkeleri konusunda tartışıp konuşmaları câiz değildir. Çünkü her disiplinin kendine has prensipleri vardır. Bir disiplin hakkında fikir yürüten kişinin onun ilkelerini kabullenip benimsemesi icap eder (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 527).

İbn Rüşd'ün metodunda te'vil yöntemi ana unsur olarak yer alır. Filozof, görünen âlemle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı ayrı usuller vazettiği gibi vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir yol takip etmektedir. Ona göre vahiy ile akıl uyum halindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mâna ile veya hakikatin

birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'villerle gerçekleşir. Hakikat tek olduğuna göre dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eder; dolayısıyla akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanır. Nitekim Allah Teâlâ, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel şekilde tartış" (en-Nahl 16/125) buyururken bu konuda her üç yöntemin (hikmet, öğüt ve cedel) kullanılmasını istemektedir. İbn Rüşd'e göre kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır. Şu halde te'vil demek, diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme çevirmek demektir. Vahiyde te'vil edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. Allah'a, peygamberlere ve âhiret gününe imandan ibaret olan üç temel ilkede te'vile asla yer yoktur. Bunların dışında kalan konularda usulüne uygun olmak şartıyla

te'vil yapılabilir. Bu hususta Arap dilinin kurallarına riayet edilmesi, dinî söylemin iç bütünlüğünün bozulmaması ve kendilerine te'vilin yöneltildiği insanların bilgi düzeyinin gözetilmesi gerekir. Te'vilin amacı nassın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması değildir. Bu sebeple özü itibariyle te'vil dinî söylemin kendi bütünlüğü içinde öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasından ibarettir ki bu bir nevi ictihaddır.

İbn Rüşd'ün gerek Ortaçağ İslâm ve La-tin dünyasında gerekse XIX. yüzyıldan beri İslâm dünyasında en çok tartışılan fikirlerinden biri, semavî dinlerin temel meselesi olan vahiy-akıl veya onun kendi deyimiyle şeriat-hikmet (dinfelsefe) ilişkisidir. Bu mesele filozof tarafından temel bir sorun olarak ele alındığından, ilk dönemlerinde ve özellikle Aristo'nun eserlerine yazdığı küçük şerhlerde bu konuya sadece telmihlerle yetinirken orta ve büyük hacimli şerhlerde biraz daha fazla temas eder. Fakat asıl son dönemlerine doğru kaleme aldığı ve ilâhiyyât meselesini enine boyuna incelemeye çalıştığı üç eserinde dinfelsefe ilişkisine daha yoğun biçimde yer verir. Öncelikle Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife adlı eserine reddiye olarak yazdığı Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife ve bundan sonra kaleme aldığı el-Keşf ʿan menâhici'l-edille'de bu konuları değişik bağlamda ve genel anlamda tartışıp değerlendirmeye çalışırken bu serinin son çalışması olan Faṣlü'l-maḳāl fîmâ beyne'l-ḥikme ve'ş-şerîʿa mine'l-ittiṣâl ve buna ek

olarak yazdığı eḍ-Ḍamîme'de meseleyi farklı açılardan inceler.

İbn Rüşd, dinfelsefe ilişkisini ele alırken öncelikle felsefenin din açısından durumunu tesbite çalışır. Ona göre felsefenin amacı, var olanlar üzerinde düşünmek ve onları Allah'ın varlığına delâletleri ba-kımından incelemekten ibarettir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 64). Şeriat da var olanları araştırıp incelemeyi teşvik ettiğine göre felsefenin ele aldığı konuların şeriat bakımından ya mendup veya vâcip olması gerekir. Burada İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerîm'de "ibret alma, değerlendirme" anlamına gelen "i'tibâr" ile (el-Haşr 59/2) "bakma, görme ve düşünüp akıl yürütme" anlamlarına gelen "nazar" (el-A'râf 7/185; el-Gāşiye 88/17) kelimelerini hareket noktası olarak alır. Şöyle ki: Şeriat var olanları ya akıl yoluyla veya hem akıl hem şeriat yoluyla düşünüp değerlendirmeyi (nazar ve i'tibâr) istemektedir. Bu ise mantıkta söz konusu olan kıyas veya kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Şeriatın öngördüğü düşünüp değerlendirme mantıkta burhan adı verilen yöntemdir. Buna göre şeriatın mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek şeriatın amacının dışına çıkmak anlamına gelmez. Bu demektir ki şeriat, insanların Allah'ı ve bütün var olanları burhana dayanarak bilmesini emretmektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve bütün var olanları bilmek için önce kıyasın bilinmesi, ardından burhanın türlerinin ve şartlarının öğrenilmesi gerekir (a.g.e., s. 65-66). Böyle bir istidlâlin ise şeriata aykırı olduğu söylenemez. Çünkü bir fakih, nasıl Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "tefakkuh" (et-Tevbe 9/122) kelimesinden fıkhî kıyası anlıyorsa ârif kişi de (filozof) "i'tibâr" kelimesinden aklî kıyası anlayabilr. Ancak aklî kıyas Hz. Peygamber devrinde kullanılmadığı için onun bid'at olduğu ileri sürülebilir. Halbuki Resûl-i Ekrem döneminde fıkhî kıyas da bulunmadığı halde hiç kimse bunun bid'at olduğunu iddia etmemektedir. Aynı durum diğer felsefî disiplinler için de söz konusudur (a.g.e., s. 67-68). Ayrıca felsefe okuduğu için sapıtan insanların bulunması felsefenin yasaklanmasına gerekçe teşkil etmez. Nitekim fıkıh okuduğu halde yoldan çıkan pek çok insanın var olmasına rağmen kimse insanları fıkıh okumaktan alıkoymaya ça-lışmamaktadır (a.g.e., s. 72-73).

Böylece felsefenin İslâm dini karşısındaki durumunu sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışan İbn Rüşd, Aristo mantığının genel kavramlarından yola çıkarak zihnî ve kültürel kapasite açısından insanları üç grupta değerlendirir: Bilgi edinme sürecinde aklî yöntemi kullananlar

(burhan ehli), diyalektiği kullananlar (cedelciler), başkalarından duyup işiterek bilgi edinenler (hitabet ehli). İslâm'ın amacı bütün insan topluluklarını eğitmek ve onlara hitap etmek olduğundan Kur'an bu üç yöntemi birlikte içeren bir üslûbu benimsemiştir. Hakikat hakikate zıt olamayacağına göre akılla elde edilen bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve deliller asla birbirine ters düşmez. Burhana dayalı akıl yürütme belirli bir varlık hakkında belirli bir bilgi sağladığı gibi şeriat da (nas) aynı varlık hakkında ya bir bilgi verir veya o konuda bir şey söylemez. Eğer o konuda şeriatta herhangi bir bilgi mevcut değilse ortada bir problem yok demektir; burhanın ortaya koyduğu bilgi alınıp benimsenir. Fakat aynı konuda şeriatta bilgi bulunuyorsa bu bilginin zâhiri ya burhana dayanan bilgiye uygun veya aykırı olacaktır. Uygun olması durumunda yine bir problem yoktur, burhana dayanan bilgi alınıp benimsenir. Asıl problem, herhangi bir konuda şeriatın verdiği bilgiyle burhanın sağladığı bilginin birbirine uygun düşmemesidir. Bu durumda tek çözüm şeriatın verdiği bilginin te'vil edilmesidir (a.g.e., s. 76-77).

İbn Rüşd'e göre vahyin bir zâhirî anlamı vardır ve buna uymak herkes için farzdır; bir de te'vile açık yönü bulunmaktadır ki buna uymak yalnızca ilim adamları için farzdır. Halk topluluklarının, vahyin ilim adamları tarafından te'vil edilebilecek olan kısmının sadece zâhirî anlamlarını uygulamaları gerekir. İlim adamlarının da kendilerinin anlayabilecekleri bu mânaları geniş halk topluluklarına açıklamaları doğru değildir, hatta küfürdür (el-Keşf, s. 132). Bütün bunlardan sonra, "İbn Rüşd din karşısında bir rasyonalist miydi?" şeklinde sorulacak bir soru pek anlamlı olmaz. Zira İbn Rüşd, dinle felsefeyi uzlaştırmak için büyük çaba sarfetmiş samimi bir dindardır; Batı dünyasında İbn Rüşdcü olarak bilinen Averroistler'in anladığı yahut anlattığı gibi dine karşı aklı esas alan bir rasyonalist değil Sünnî ilâhiyatı savunan bir müslümandır (Palacios, s. 271 vd.).

Metafizik. Metafizik, varlık olarak varlığı, fizik ilminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk sebebe varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan küllî-nazarî bir ilimdir (Telḫîṣu Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, s. 2-3). Filozof varlık kavramını "hüviyyet", "zât", "şey" ve "bir" terimleriyle eş anlamlı saydığı için (a.g.e., s. 11-18; Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 313-314, 557-558) onu "mevcûd" lafzıyla ifade etmiş ve bu terimin iki anlamı üzerinde durmuştur. Varlık (mevcûd) ilk olarak dış dünyada zâtı ve mahiyeti bulunan her şeyi

ifade eder; ikinci olarak da birinci anlamda var olan şeyin zihindeki tasavvurunu gösterir; filozof buna “sadık mânasında varlık” demektedir. Ancak sadık mânasında varlıktan söz edebilmek için zât anlamındaki varlığın mutlaka var olması gerekir. Zihin dışındaki varlık için hüviyyet, zât ve bir terimlerini kullanmak mümkün olduğu halde bu terimler sadık mânasındaki varlık için kullanılmaz. Bu yaklaşım, İbn Rüşd’ün mevcûd terimini bilinçli bir şekilde tercih ettiğini gösterdiği kadar İbn Sînâ’nın aksine varlıkmahiyet ayırımını kabul etmediğini de ortaya koymaktadır. Nitekim filozofa göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise onun akledilir yönünü

gösterir. Bu açıdan bakıldığında âdeta varlık ilk maddeye, mahiyet ise sûrete benzemektedir. Nasıl ki ilk madde ile sûret tek başına gerçek anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve birbirinden yalnızca zihinde ayrılabiliyorsa varlıkmahiyet ilişkisi de bunun gibidir. Çünkü İbn Rüşd’e göre mahiyet, bir şeyin bilfiil var olmasını ve belirlenmesini sağlayan zâtî nitelik olup bir bakıma tek tek zâtlarda bulunan ortak niteliklerin sonucu, bir bakıma da onların kaynağı durumundadır (Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 553-556). Şu halde denebilir ki İbn Rüşd’e göre bir şeyin zât anlamındaki varlığı ile mahiyeti aynıdır. Mahiyeti gösteren tarif ve onu oluşturan küllîler, fertlerde kuvve halinde bulunan birtakım ortak özelliklerin zihin tarafından terkibi neticesinde ortaya çıkan kavramlardır. Bir şeyin mahiyetinden ve tarifinden söz edilmesi onun bilfiil var olması demektir. Bu durumda o şeyin varlığı hakkındaki bilgi onun ne olduğu konusundaki bilgiden önce gelir. Sebeplilik açısından bakıldığında ise mahiyetin sadık anlamında varlıktan önce olduğu açığa çıkar. Çünkü küllîler tek tek nesnelerde kuvve, zihinde ise fiil halindedir; dolayısıyla kavramların oluşması için zihin dışında reel varlığın (zât-mahiyet bütünlüğü) bulunması zorunludur. Buna göre zihnî olan mahiyetin kendisi değil mahiyeti gösteren tarifi oluşturan küllîlerdir. Sonuç olarak İbn Rüşd, Aristo gibi mahiyeti zihinde ve küllî olanda değil dış dünyada ve bilfiil var olanda görmektedir (Sarıoğlu, s. 75 vd.).

İbn Rüşd’e göre zihin dışında bulunan zât anlamındaki varlık en genel cinstir ve biri cevher, dokuzu araz olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Cevher, varlığını sürdürmek için kendi kendine yeterli iken arazlar cevhere bağımlıdır. Bu durumda arazların varlık sayılması tam paylaşım

(iştirak) ve tam uygunluk (tevâtu') açısından değil, yalnızca bir ismin veya cinsin aralarında öncelik-sonralık farkı bulunan şeyler hakkında kullanılması anlamında yani bir tür teşkîk yoluyla olabilir (Telḫîṣu Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, s. 11-12, 35-40, 124; Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 564, 718 vd.; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 480, 554, 567-569).

Varlıklar arasındaki sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisinde sebep olma etkinliği, sebepli olma ise edilginliği gösterir. Birbirinin zıddı olan bu iki nitelik aynı sebepten kaynaklanamayacağına göre biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebep bulunmalıdır, bunlar da madde ile sûrettir. Madde ve sûretten hiçbiri birleşmenin sebebi olamayacağından birleşmeyi sağlayan daima fiil halinde bir birleştirici sebep var olmalıdır ki bu da ilk ilke yani Tanrı'dır. İbn Rüşd, böylece bir yandan varlık ilkelerinin neler olduğunu tesbite çalışırken öte yandan zihin dışında esas itibariyle biri zorunlu ve sebepsiz olan ilk ilke, diğeri ilk ilkenin madde ile sûreti birleştirmesiyle gerçekleşen mümkün varlık olmak üzere iki tür varlık bulunduğunu ortaya koymuş olmaktadır (a.g.e., s. 495, 518-519, 610, 655; Sarıoğlu, s. 102-106).

Zorunlu varlık mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, fâili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlana-mayan, mutlak anlamda basit, tek, ezelî ve ebedîdir. Mümkün varlık ise sebeplidir ve yokluk teriminin çağrıştırdığı bir kavram olmanın ötesinde bir özü bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun ilk ba-kışta yok sayılması gerektiği açıktır; çünkü sebep varsa o vardır, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıkî bir zorunluluk olduğundan bu anlamda mümkün varlığı yaratılmış saymak gerekir (a.g.e., s. 88 vd.).

İbn Rüşd âlemi bir canlıya benzetir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi âlemin de varlığını sürdüren, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilke olmalıdır. Aksi takdirde âlemde ne düzen kalır ne de âlem varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır. Nitekim, "Gerçekten yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır" (Fâtır 35/41); "Onları korumak Allah için güç bir iş değildir" (el-Bakara 2/255) meâlindeki âyetler de bu gerçeği

dile getirmektedir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 359-360, 376-380; el-Keşf, s. 170). Âlemdeki bu birlik, bütünlük ve düzen onun "bir" ve "bilen" bir yaratıcının eseri oluşunun açık bir delilidir. İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla sudûrcu filozofların bir aksiyom olarak kabul ettikleri, "Birden ancak bir çıkar" önermesini, "Bir ve bütün olan bir şey ancak birden çıkar" şekline çevirerek teoriye farklı bir boyut getirir. Ayrıca İbn Rüşd'e göre aslında, "Birden ancak bir çıkar" önermesi kadar, "Birden çok çıkar" önermesi de doğru ve geçerlidir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 156, 160, 299, 303-304, 407). Bu yaklaşımıyla onun sudûru temelden reddettiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'e göre âlemin ezelî veya hâdis olduğu yolundaki görüşler sanıldığı kadar birbirine uzak değildir; tartışma âdeta adlandırmadan ve aynı terime farklı anlamlar yüklemekten ileri gelmektedir. Filozof ikisi birbirine karşıt, üçüncüsü bunlar arasında yer alan üç türlü varlıktan söz eder. Birincisi, başka bir şeyden ve başkası tarafından var edilmiş olma-dığı gibi zamanla da ilişkisi bulunmayan ve her şeyin fâili olan Allah'tır. İkincisi su, hava, toprak, bitki, hayvan gibi zaman içinde bir başka şeyden ve bir başka şey aracılığı ile var olan şeylerdir. Allah'ın kadîm, ikinci kategorideki varlıkların ise muhdes olduğu hususunda kelâmcılarla filozoflar görüş birliği içindedir. Üçüncü varlık türü ise zamanla bir ilişkisi bulunmayan, başka bir şeyden meydana gelmeyen, fakat bir fâil tarafından var edilen bütün halindeki âlemdir. Bu durumda kadîm ve muhdes birbirine tamamen karşıt iken âlem bir fâilin fiili olması bakımından muhdes varlığa, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden meydana gelmemesi bakımından da kadîm varlığa benzemektedir. Âlemin ezelî mi yoksa hâdis mi olduğuna ilişkin tartışmalar da bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Halbuki âlem, birbirine karşıt olan kadîm ve muhdes varlıktan herhangi birinin bütün özelliklerini kendinde toplamadığı, aksine bunların bir kısım özelliklerine sahip bulunduğundan âleme gerçek anlamda kadîm demek mümkün olmadığı gibi hâdis demek de mümkün değildir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 85-87). Meselenin insan aklının sınırlarını aşan paradoksal yapısını gören filozof âlemin kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu, eğer muhdes ise Allah'ın ilk fiili sayılıp sayılmayacağı şeklindeki görüşlerden birini çelişkiye düşmeksizin kabul etmenin insan aklı için imkânsız olduğuna dikkat çeker ve son sözün vahye bırakılması gerektiğini vurgular (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 183). Nitekim âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konulan benzetme ve örnekler, maddî âlemde görülen ve gerçek anlamda hâdis olan

şeylerden seçilmiş olmasına rağmen bu anlamı ifade eden “hudûs” kelimesi yerine “halk” ve “futûr” terimlerinin kullanılmış olması ilgi çekicidir. İbn Rüşd’e göre bunun sebebi, zamansız ve mutlak yoktan yaratmayı anlamanın birçok insan için neredeyse imkânsız oluşu, ayrıca bilgi ve kültür düzeyi yüksek olanların dikkatinin

maddî âlemdeki oluşla bir bütün olarak âlemin oluşunun farklılığına çekilmek istenmesidir. Buna rağmen kelâmcılar kıdem ve hudûs terimlerini tercih etmiş ve bu yüzden görüş ayrılıklarına yol açmışlardır. Filozofa göre âlemin mutlak anlamda ezelî olduğu görüşü kadar onun mutlak anlamda yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu şeklindeki yaklaşım da Kur’an âyetlerinin açık ifadesiyle bağdaşmaz. Nitekim, “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur ve O’nun arşı su üzerinde idi” meâlindeki âyet (Hûd 11/7) âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın yani suyun, onun yaratılmasıyla da feleğin hareketi sonucu ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığına işaret etmektedir. “Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi” (Fussılet 41/11); “İnkâr edenler daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi?” (el-Enbiyâ 21/30) anlamındaki âyetler göklerin ve yerin bir başka şeyden yaratıldığını, “O gün yer başka bir yerle değiştirilir, gökler de” (İbrâhim 14/48) âyeti de gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezelî ve ebedî bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır (Faṣlü’l-maḳāl, s. 87-88; el-Keşf, s. 205-206; Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 366-367). İbn Rüşd’e göre âlemin ezelî mi hâdis mi olduğunu anlamanın tek yolu âlemin bir yaratıcı fâilinin bulunduğu gerçeğini kabul etmektir. Bu temel kabulden sonra artık probleme ilişkin görüşlerin terminolojiden kaynaklanan farklı yorumlar şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen filozof, dilde mevcut kavram kargaşasına çözüm olmak üzere “sürekli yaratma” (el-halku’l-müstemir, el-ihdâsü’d-dâim, el-hudûsü’d-dâim) kavram ve teorisini gündeme getirir.

Âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil onu yokluktan varlığa çıkaran gerçek bir fâildir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi sadece basit bir illet-ma‘lûl ilişkisi olarak görülemez. Çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde sebep bulunduğu halde sebeplinin bulunmadığı da olur. Halbuki Allah-âlem ilişkisinde en yetkin varlığı teşkil eden ilk sebebin eseri olan âlemin bulunmaması tasavvur edilemez; zira O’nun varlığı gibi fiili ve eseri de süreklidir. İbn

Rüşd bu bağlamda iki türlü fâilden söz eder. Birincisi, eseriyle olan ilişkisi onu var etmekle sınırlı kalan fâildir ki böyle bir fâilin eseri -yapımı tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi-meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fâil eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkinci tür fâilin eseriyle olan ilişkisi ise onu var etmekle sınırlı kalmayıp sürekliğini sağlamasıdır. Bu tür fâil birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Dolayısıyla âlemin fâilinin de ikinci türden olması O'nun şanına daha çok yaraşır. Ayrıca âlemin fâili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezelî olması son derece mâkul bir durumdur. Sonradan gerçekleşen bir fiilin sınırlı-sonlu bir fâilden çıkacağı hesaba katılırsa mutlak fâilin en üstün nitelikteki bir fiili bırakıp daha değersiz ve eksik bir fiili tercih etmesi düşünülemez; bu sebeple O'nun fiili ve eseri olan âlem sürekli olmalıdır (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 182-185, 219, 274, 289, 428-429, 431-434, 519-520).

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının âlemin ezelî olduğunu savunanlarınkinden farkı ise şöyle açıklanabilir: Bu yaklaşımda, âlemin bizâtihi ezelî olduğunu iddia edenlerin aksine onun yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezelîlik arzettiği ileri sürülmüştür. Âlemin kadîm veya hâdis olduğu tezlerinden birinin tercih edilmesi gerektiğinde âlemin hâdis olduğu tezini tercihe şayan gören İbn Rüşd hudûsü kesintili hudûs ve sürekli hudûs şeklinde ikiye ayırır. Sürekli hudûs süreksiz olandan daha yetkin ve üstündür; onun yaratma olarak algılanması daha isabetlidir. Ne var ki sürekli hudûsün konusu olan bir bütün olarak âlemi kesintili hudûse tâbi varlıklardan ayırmak için onun kadîm olduğu söylenebilirse de filozofa göre bunun yerine yanlış anlamalara meydan vermemek için "sürekli yaratma" kavramı tercih edilmelidir (a.g.e., s. 275-276, 290-291). İnsan gerçeğini merkeze ve dinî metinleri ciddiye alan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla yalnızca Aristo'nun pasif ilk muharrik anlayışından ve sudûrcu filozoflardan ayrılmakla kalmamakta, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdeti vücûdcu görüşlere itibar etmediğini de ortaya koymaktadır.

Psikoloji. Birçok düşünür gibi İbn Rüşd'ün nefis anlayışı da fizyolojiyle yakından ilişkili olan psikolojik güçlerin yorumuna dayanmaktadır. Bununla birlikte nefis problemini incelemeye doğrudan girmek yerine tabiat

ilimlerinin ortaya koyduğu verilerin bir özetini verip bunların anlaşılmasından sonra nefsin ne olduğunun kavranabileceğini belirtmesi, filozofun karmaşık ve yüksek bir ilim olarak gördüğü psikolojiyi fizikle metafizik, nefsi de fizik dünya ile metafizik âlem arasında bir konumda değerlendirdiğini gösterir. Fizik dünyada dört unsurla bunların karışımı sonucunda oluşan inorganik-homojen cisimlerin (el-ecsâmü'l-müteşâbihâtü'l-eczâ') yanı sıra bir de organik varlıklar (el-ecsâmü'l-âliyye) bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve fonksiyonları farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle meydana gelmiştir. Birçok organın âhenkli bir bütünlük, koordineli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmeyi hedefleyen bir dayanışma içerisinde bulunmasının kendiliğinden olamayacağına dikkat çeken İbn Rüşd'e göre bunu sağlayan güç nefistir. Öte yandan organik varlıklar mekân, nicelik ve nitelik olmak üzere üç kategoriyi ilgilendiren bütün hareketlere konu oldukları gibi büyüme olayı gerçekleşirken organizma açısından karışım ve artma, dışarıdan katılan unsurlar açısından ise dönüşüm yanında bir de bozuluş ve onu takip eden oluş hareketi söz konusudur. Bu arada canlının kendi bünyesine bazı unsurları alması ve onları kendi cevherine dönüştürmesi etkin, bunun sonucu olarak eski halinden farklı bir hali kabul etmesi ise edilgin bir hareket sa-yılmaktadır. Birbirine zıt bunca hareketin cisimden kaynaklandığı düşünülemeyeceği için daha basit ve soyut bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir ki o da nefistir.

Aslında İbn Sînâ tarafından ortaya konulup İbn Rüşd'ün de tasvip ettiği gibi, herhangi bir organa bağlı olup olmadığı kesin bir şekilde bilinmese de insan, nefsin kendi bedeninde bulunduğunun şuurundadır. Tek başına bu şuur bile nefsin bedenden bağımsız cevher olduğunu göstermeye yeter. Ayrıca herkesin bilip kabul ettiği insana has ahlâkî erdemlerle onların zıddı olan birtakım niteliklere (rezîlet) dayanak mahiyetinde mânevî bir gücün bulunması gerekir ki bu da nefistir (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 138-139; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 359-360, 379-380, 454-455, 605-607, 620-623, 846; el-Keşf, s. 170). Böylece nefsin basit bir cevher olduğunu ontolojik, epistemolojik yahut psikolojik ve etik delillerle ortaya koymaya çalışan İbn Rüşd, Aristo ve onu takip eden birçok İslâm düşünürü gibi nefsin tabii-organik cismin sûreti ve ilk yetkinliği olduğunu söylüyorsa da bu ifadenin aslında bir şeyin mahiyetini gösteren türden tanım değil bir tasvir olduğunu önemle vurgulamıştır. Bu husus onun, nefsin mahiyeti

ve bedenle ilişkisi konusunda Aristo'nun gözü kapalı bir takipçisi olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Filozofa göre nefis fiillerini organizma aracılığı ile yerine getirmekle beraber onun var oluşu gibi varlığının devamı da organizmaya bağlı değildir; dolayısıyla bedenin yok olmasıyla nefsin de yok olması gerekmez (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 13; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 566, 833-834, 846).

Nefsin güçleri konusunda İbn Rüşd kla-sik Meşşâî felsefesindeki görüşleri hemen hemen aynen tekrarlar. Fakat bu noktada İbn Sînâ'nın hayvanî nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden başka bir de vehim gücü bulunduğu şeklindeki görüşüne İbn Rüşd'ün katılma-dığı belirtilmelidir (a.g.e., s. 818-819).

Şekil, koku, tat, renk vb. birbirinden farklı nitelikleri bulunmasına rağmen elmanın bir bütün oluşu gibi farklı işlevler gören birçok gücü olsa da nefis aslında bir tek cevherdir. Nefsin güçleri arasında her birinin bir sonrakinin dayanağı, öncekinin ise yetkinliği göstermesi anlamında bir hiyerarşi söz konusudur. Meselâ beslenme gücü olmaksızın duyunun, duyu bulunmaksızın hayal gücünün, hayal gücü olmadan da aklın varlığından söz edilemez. Nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden söz edilebilmesi için her mertebedeki nefsin sahip olması gereken bütün güçlerin bir arada bulunması, yani bir bütün teşkil etmesi gerekir (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 8, 12-13; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 807-808).

İbn Rüşd'e göre nefsin bedenle olan ilişkisinin belirlenebilmesi için öncelikle ayrık bir sûretin maddeyle ilişkisinin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse bunun ne tür bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin nasıl anlaşılabileceği gibi hususların incelenmesi gerekir. Filozof, bir ayrık sûretin maddî bir varlıkla olan ilişkisinin ancak nisbet şeklinde mümkün olacağını, bu nisbetin ise bilinen madde-sûret ilişkisinden farklı olduğunu belirtir. Çünkü madde-sûret ilişkisinde bir terkip söz konusu olduğundan bunların birbirinden ayrılması, biri olmaksızın diğerinin bulunması düşünülemez. Ayrık sûretle madde ilişkisinde terkip değil ittisâlden söz edilebilir. Dolayısıyla nefis-beden ilişkisinde nefis açısından bir ayrılmazlık, yani bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürememesi gibi bir durum bahis konusu değildir. Nefsin sûret konumunda görülmesi ise onun bedenin yetkinliği sayılması ve nefis olmaksızın bedenin varlığını

devam ettirememesi anlamındadır (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 8-9; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 359-360, 376-380; el-Keşf, s. 170).

Bu noktada ortaya çıkan problem, bedenle birlikte iken ferdiyeti olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bu durumunu koruyup koruyamayacağı meselesidir. Bu konuda İbn Rüşd'ün görüşünü tesbite çalışan araştırmacılar birbirinden çok farklı ve hatta zıt sonuçlara varmışlardır. Onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetini koruyamayacağı, varlığını ancak "küllî nefis" içinde sürdüreceği görüşünde olduğunu savunanlara gerekçe teşkil eden hususların çoğu, filozofun felsefe problemlerini kendi inisiyatifi dışında ele aldığı Tehâfütü't-Tehâfüt'te bulunmaktadır. Fakat bunların, problemi tartışırken diyalektik hatta sofistik bir mantık kullanan Gazzâlî'ye karşı İbn Rüşd'ün aynı yöntemle mukabele etmesinin ürünü olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Nitekim gerek Tehâfüt'te gerekse başka eserlerinde İbn Rüşd'ün ölüm sonrasında da nefsin ferdiyetini koruyacağı görüşünde olduğunu ortaya koyan sözleri de yer almaktadır (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 416-417, 523-524, 560-561). İbn Rüşd'ün çeşitli ifade ve değerlendirmeleri yanında bir müslüman filozof olarak ikinci hayata, yeniden dirilişin hem ruhanî hem cismanî olacağına, insanların ferdî sorumluluğuna, ceza ve mükâfata inandığı da dikkate alınınca, onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını ancak küllî nefse katılmak suretiyle sürdüreceği şeklindeki bir görüşü benimsediğini savunmak mümkün değildir. Daha doğrusu filozofun, gerek insanın mahiyetini belirleyici bir faktör olan akıl ve bilgi mertebesi bakımından, gerek bilginin edinilmesi yani öğrenme yeteneği açısından ve gerekse ahlâkî faziletlere sahip olup olmaması itibariyle bütün insan fertlerinin aynı seviyede olamayacağı gibi hususlara vurgu yapması, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürürken ferdiyetini de koruyacağı görüşünde olduğuna delâlet eder. Ancak nefsin ferdiyetini koruyacağı teolojik, epistemolojik ve etik birtakım gerekçelerle ispata çalışılsa da İbn Rüşd'e göre insanın bilme gücünü aşan bu konuda son söz vahye bırakılmalıdır.

Bilgi Teorisi. Bilgiyi, "varlıkların düzen ve tertibiyle bunların arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin kavranması" şeklinde tarif eden İbn Rüşd bilginin belli bir sürece bağlı olarak oluştuğu kanaatindedir. Filozofun düşünce sisteminin her aşamasında önem arzeden sebep-sebepli ilişkisinin onun epistemolojisindeki değeri çok daha büyüktür. Çünkü bir engel bulunmadığı

sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağının kabul edilmemesi halinde varlıkların özüne ilişkin hiçbir nitelikten söz edilemeyeceği için varlık kategorileri anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacak, böylece hiçbir şeyin gerçek anlamıyla bilinemeyeceği, bilinse bile bunun kanıtı olmayan zanna dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği sonucu ortaya çıkacaktır; bu ise aklî bilginin geçersiz kılınması demektir (a.g.e., s. 178, 785, 795-797, 812).

Aristo'da olduğu gibi İbn Rüşd psikolojisinde de duyulur nesnelerin bir cevheri, bir de arazları üzerinde durulur. Nesneye ait arazlar beş duyu tarafından idrak edilir. Bunların bazısı yalnızca bir duyunun konusu iken bazısı iki veya daha fazla duyu tarafından ortaklaşa algılanır. Ayrıca bir de dolaylı algılanabilen özellikler vardır. İbn Rüşd'e göre duyular nesnelerin sûretlerinin soyutlanmasında ilk ba-samağı teşkil eder. Ancak nesnenin zihinde tam bir sûretinin oluşabilmesi için onun farklı yönlerini gösteren ve farklı duyu güçleri tarafından algılanan bütün niteliklerin ortak duyu tarafından birleştirilmesi gerekir. Gerek duyu gücünün gerekse ortak duyunun işlevini yerine getirebilmesi, özne ile nesnenin gerekli şartları taşıyan uygun bir ortam, uygun konum ve aynı zaman dilimi içinde bir arada bulunmasına bağlıdır. Bu da gösteriyor ki duyu aşamasında henüz nesneden bağımsız bir imaj ve kavramdan değil sadece bir yansımadan söz edilebilir. Şu halde duyu güçlerince sağlanan verileri birleştirmesi sonucunda ortak duyuda beliren iz ve sûretin ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir duruma gelebilmesi bir başka gücün varlığını gerektirir ki bu hayal gücüdür. Bu aşamada artık özne ile nesne bir arada olmadığı halde onun bağımsız sûreti öznenin hayal gücünde bulunmaktadır. Hayal gücünün diğer bir özelliği, imajlar (cüz'î-hayalî sûret) arasında dış dünyada var olmayan bazı terkipler yapabilmesi ve meselâ arslan başlı ve kanatlı bir at (pegasus) tasarlayabilmesidir. Bu durum, duyuların eksik veya hatalı veri aktarmasından başka hayal gücünde de bazı yanlış hayalî sûretlerin oluşabileceği anlamına gelmektedir. Bu özelliklerine rağmen İbn Rüşd'e göre ortak duyu ve hayal gücüyle bilginin oluşmasında, kısaca aklın soyutlama sürecinde

duyular çok önemli işleve sahiptir. Nitekim herhangi bir duyusunu yitiren kimse ona ait bilgisini de yitirmiştir (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 20-28, 54-58; el-Ḥâs ve'l-maḥsûs, s. 193-202, 209).

Duyu algısı sonucunda oluşan hayalî sûretlerin kavram haline gelmesi saklama (hıfz) ve hatırlama (zikr) olmak üzere iki işlevi bulunan hâfıza gücü tarafından gerçekleştirilir. Hatırlama, daha önce algılanmış fakat unutulmuş olan bir imajın iradesiz olarak tekrar zihne doğmasıdır; bu görevi zâkire gücü yerine getirir. Hatırlama iradeli olarak yapılırsa buna "tezekkür", bu işlemi gerçekleştiren güce de "müfekkire" adı verilir. Bu sebeple düşünme yalnızca insana has bir yetenek olduğu halde hatırlama hayal gücüne sahip olan hayvanlarda da bulunur. Hatırlamanın gerçeklemesi için imaj (hayalî sûret), imajın kavramı, bu kavramın hatırlanması, hatırlanan kavramın daha önce duyumlanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bunlardan imajı hayal gücü oluştururken kavramı önce imajdan ayırıp hatırlama esnasında tekrar birleştiren ise tasavvur gücüdür. Hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi, aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık (îcab ve selb) ihtimali taşıyan bir "hüküm" olduğuna ve şu ana kadar incelenen güçlerin hiçbirinin böyle bir işlevi bulunmadığına göre bu işlem nefsin başka bir gücü tarafından gerçekleştiriliyor demektir ki bu da akıldır (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 61, 71, 79, 87; el-Ḥâs ve'l-maḥsûs, s. 208-209).

İbn Rüşd'e göre insan aklının bilgi üretme sürecinde geçirdiği farklı aşamalara "heyûlânî akıl", "meleke halindeki akıl", "müktesep akıl" ve "faal akıl" adı verilir. Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır: Varlığa ait formları maddeden soyutlamak, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. Nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir. Heyûlânî aklın idrakiyle oluşan ve istenildiğinde bilgi üretimine hazır durumda bulunan kavram birikimi meleke halindeki akıl, bu birikimin tahlil, terkip ve istinbat suretiyle işlenerek küllî kavram ve bilgilere dönüştürülmesi ise müktesep akıl adını alır (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, s. 84-88; Kitâbü'n-Nefs, s. 124-125, 129-130).

Aristo'da olduğu gibi İbn Rüşd psikolojisinde de aklın iki önemli mertebesi vardır. Biri, her insanın tecrübe yoluyla edindiği bilgi birikiminden ibaret olan amelî akıl, diğeri de bazı insanların sahip olduğu nazarî akıldır. Amelî aklın ürünü olan kavramlarla erdemler ve sanatlar daha çok insanın biyolojik, ferdî ve içtimaî hayatının sağlıklı ve rahat bir şekilde devamını

sağlamaları bakımından önemlidir. Nazarî akıl ise daha ziyade fikrî yetkinlik açısından gerekli olup insanın kavram, bilgi ve değer üreten varlık olması açısından ehemmiyet taşır (Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs, s. 69-71). Amelî aklın işlev ve alanı hakkında Meşşâî filozofları arasında herhangi bir ihtilâf mevcut değilken nazarî akıl konusunda başlangıçtan beri önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu görüş ayrılıklarının ve yorum farklılıklarının temelinde Aristo’nun ortaya koyduğu, fakat ayrıntılı açıklamada bulunmadığı edilgin akıl (el-aklü’l-münfail), etkin akıl (el-aklü’l-faâl) ayırımı yatmaktadır. İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi Aristo’dan sonra gelen filozof ve yorumcular, özellikle edilgin olan insan aklının yapısını ve işlevini açıklamaya çalışırken onun güç yahut fiil halinde olduğu veya hem güç hem fiil halinde bulunduğu, ayrıca ezelî mi, hâdis mi yoksa ezelî ve hâdis unsurların bir birleşimi mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir (a.g.e., s. 66, 71-72, 83).

Kendinden önceki filozofların ve Aristo yorumcularının farklı yaklaşımlarını inceleyen İbn Rüşd’e göre bu konudaki görüşler heyûlânî aklı sırf bir istidat, faal aklı ise ayrık ve ilâhî bir cevher olarak gören İskender Afrodîsî ile heyûlânî ve faal aklı bir ve aynı kabul edip bunun tamamen ayrık olduğunu ileri süren Themistius ve diğer filozoflarınki olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. İbn Rüşd’e göre faal akıl insanla birlikte vardır ve heyûlânî akılla ittisâl halindedir; fakat insanın ilk yetkinliği sayılan heyûlânî aklı güç halinden fiil alanına çıkardığı için ondan ayrı bir şey sanılır. Faal akıl, heyûlânî aklın güç halinden fiil alanına çıkarak yetkinleşmesini yalnızca fâil yahut muharrik sebep olarak değil daha çok sûret ve gaye-sebep olarak sağlar. Çünkü her yeni sûret, aynı zamanda daha yetkin bir başka sûreti kabul edecek bir imkânı ifade eder; fakat bu durum sonsuza kadar sürüp gitmez, maddî olmayan bir sûrette son bulur ve işte heyûlânî aklın bu son yetkinliğine faal akıl adı verilir (a.g.e., s. 66; Kitâbü’n-Nefs, s. 135-136; The Epistle, s. 23, 27-28, 40-41, 46, 52-53, 85-86). Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İbn Rüşd’e göre ittisâl, heyûlânî aklın meleke halindeki akıl ve müktesep akıl aşamalarını geçip faal akıl düzeyine yükselerek son yetkinliğine ulaşmasıdır.

İnsanın bu yetkinliğe nasıl yükseleceği meselesini incelerken önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini değerlendirerek işe başlayan İbn Rüşd, faal aklın insan üstü ontik bir akıl olduğuna inanıp onunla ittisâl edebilmek

için kendini toplumdan soyutlamayı (inzivâ) veya yaşlılık dönemini beklemeyi göze alanların yanılgı içinde oldukları kanaatindedir. Nitekim filozofa göre Fârâbî bu anlayışı temsil edenlerin başında gelmektedir, fakat Fârâbî sonunda bunun “bir kocakarı masalı” olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştır. Aynı anlayışı savunanlardan biri olan İbn Bâcce’nin, “yalnız adamın kendini yönetmesi” (tedbîrü’l-mütevahhid) şeklinde bir sistem geliştirmek amacıyla yazdıklarının eksik oluşu bir yana onun bu amacı bir fantezi sayıldığı gibi anlaşılmaktan da uzaktır. Zira insanın inzivâda bile zorunlu ihtiyaçlarından kurtulması mümkün değildir. Eflâtun ve diğer büyük filozofların yaşlılık döneminde aktif hayattan ve devlet işlerinden çekilip faal akla yönelmek ve tefekküre dalmak için “mutlular adacığı”na gittikleri yolundaki anlayışı da yadırgayan İbn Rüşd, benzer bir yaklaşımla Allah’ı bilmenin yanı sıra diğer bütün bilgilerin de nefsin istek ve eğilimlerinden kurtulup (tezkiye-i nefs) fikrî yoğunlaşma yöntemiyle elde edileceğini (mistik sezgi) savunan sûfîleri de eleştirmiştir. Ona göre böyle bir yöntemin bazı insanlar için geçerli olduğunu düşünmek mümkün olsa bile bu konuda genelleme yapılması son derece yanlış ve geçersizdir. Ayrıca insanın teorik açıdan yetkinleşme sürecinde nefis tezkiyesi faydalı, hatta gerekli olmakla birlikte bu onun tek başına nazarî yetkinliğin yeter şartı olduğu anlamına gelmez (Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs, s. 91; el-Keşf, s. 149; The Epistle, s. 69, 85, 109).

İbn Rüşd’e göre insanın bilgi edinerek nazarî yetkinliğe ulaşmasının, mutluluğu yakalamasının yani ittisâlin yolu öğrenim ve nazarî araştırmalardır. Bunun için insanın her şeyden önce tabii yetenek ve kapasiteye sahip olmasının yanı sıra doğru yöntem, doğru bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca nefsânî arzu ve eğilimlerini kontrol edebilme gibi başka şartların da bulunması gerekir. Bütün bunlar, insanın inzivâya çekilip tek başına kalarak değil toplum içinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde edebileceği

imkânlardır. Çünkü bazı geçici ve istisnaî durumlar dışında toplum ve toplum sayesinde elde edilen kazanımlar insanın yetkinleşmesine ve mutluluğuna hizmet eder. Bununla birlikte İbn Rüşd hiçbir za-man işin ahlâkî boyutunu görmezlikten gelmez, aksine her fırsatta nazar-amel bütünlüğünün insanın mutluluğu ve yetkinliği açısından vazgeçilmezliğini vurgular. Ayrıca dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli katkı

sağladığı gerçeğini de açıkça belirtir (Faṣlü’l-maḳāl, s. 72-73; The Epistle, s. 103-105, 109). Bütün bunların ışığında değerlendirildiğinde Munk, Renan, O’Leary ve Hudarî gibi araştırmacıların (Zeynâtî, II/1 [1988], s. 618; Renan, İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye, s. 163-168; Zeyneb Mahmûd Hudarî, s. 336-341; O’Leary, s. 154-156) iddia ettiklerinin aksine, sudûr teorisi bağlamında ontolojik işleve sahip faal akıl öğretisine karşı çıkarak Fârâbî ve İbn Sînâ’dan ayrılan İbn Rüşd’ün aynı şekilde önceki Meşşâî filozoflarınca faal akla epistemolojik, etik, hatta teolojik işlevler yüklenmesini reddetmesi tabiidir (Sarıoğlu, s. 230-236).

Din Felsefesi. a) Ulûhiyyet. Tanrı meselesi, tarih boyunca din felsefesi ve kelâmın olduğu kadar genel felsefenin de en temel problemi olmuş ve her seviyedeki insanı yakından ilgilendirdiği için çok farklı anlayışlara yol açmıştır. Bu gerçeğin farkında olan İbn Rüşd’e göre konunun incelenmesinde takip edilen yöntemin ve ortaya konan görüşün çeşitli seviyelerdeki insana hitap edecek bir üslûba ve onları tatmin edecek bir içeriğe sahip olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, İslâm dünyasında Allah’ın varlığını ispat hususunda güvenilir olduğu iddia edilen üç ayrı yaklaşımdan Haşviyye’nin savunduğu, “Allah’ın varlığı ancak nakil yoluyla bilinebilir ve bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz” şeklindeki anlayışın akıl ve zekâca zayıf olanları tatmin etse de bütün insanlar için geçerli olduğu söylenemez (el-Keşf, s. 135-136). Sûfiyye’nin savunduğu, “Allah’ın ve diğer metafizik varlıkların bilinmesi, ancak nefsin şehvânî arzulardan arındırılması sonucunda gerçekleşecek olan ilham sayesinde mümkün olur” tarzındaki yöntemle bazı gerçeklerin bilinebileceğini söyleyen filozof bunun bütün insanlar için geçerli bir yol olmadığı kanaatindedir (a.g.e., s. 149). Allah’ın akılla bilineceği görüşünü savunan Eş‘ariyye ve Mu‘tezile’nin takip ettiği yönteme gelince, özellikle Eş‘arîler’in ortaya koyduğu hudûs delili ile İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin savunduğu ve İbn Sînâ’nın da farklı bir yaklaşımla ele aldığı imkân ve cevaz delili, filozofa göre aklî bir delilde bulunması gereken kesinlik ve anlaşılmayı sağlayacak basitlik şartlarından yoksundur. Bununla birlikte bu delillere başvurmanın tamamen yararsız olduğu da söylenemez (a.g.e., s. 135-149, 193).

İbn Rüşd’e göre her seviyeden insanın Allah’ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak iki delil vardır; bunlar aynı zamanda dinî naslarda yer

alan “inâyet” ve “ihtirâ” delilleridir. İbn Rüşd inâyet delilini, biri, âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu, diğeri, bunun kör bir tesadüf sonucu değil ancak kasıt ve irade sahibi bir fâilin eseri olarak gerçekleşebileceği şeklindeki iki esasa dayandırır. İnsan duyu ve akıl gücünü kullanarak çevresinde meydana gelen fizikî, kimyevî, biyolojik ve kozmik olaylarla organik ve inorganik varlıkları incelediğinde bütün bunların kendi varlığına ne kadar uygun ve yararlı olduğunu açıkça görebilir. Filozofa göre fizik dünyayı bu yönüyle değerlendiren her insan âlemin mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşır ki inâyet delili de bundan ibarettir. İhtirâ delili ise yine organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede âşikâr olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği şeklinde iki önermeye dayanır. Birinci esası açıklamak üzere filozof, özü itibariyle cansız olan cismin sonradan biyolojik ve psikolojik fonksiyonlar kazanarak bir organizmaya dönüşmesiyle göklerin hiç aksamayan kesintisiz hareketi ve varlığın sürekliliğindeki rolüne dikkat çeker. Bütün bunlar, kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel olaylar olduğuna göre bir yaratıcının eseri olmaları gerekir. Allah hakkında tutarlı ve gerçek bilgiye ulaşabilmek için gerçek yaratmanın ne olduğunun kavranması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bunun da ancak yaratılanların mahiyetinin bilinmesiyle mümkün olacağını söyler (a.g.e., s. 150-154). Aslında birbirini tamamlar nitelikteki bu iki delil, kozmolojik delille gaye ve nizam delillerinin başarılı bir sentezinden ibaret olup bu delillerle ulaşılan ve sadece bilgisi, hikmeti ve kudretiyle âlemi yaratıp yöneten bir tanrı anlayışını aşarak semavî dinlerin savunduğu âdil, merhametli, lutufkâr bir tanrı fikrine imkân sağlayan dinî ve ahlâkî boyutlu bir delildir.

Din felsefesi açısından en az Allah’ın varlığının ispatı kadar önemli olan ve onu tamamlayan bir konu da vahdâniyet meselesidir. İbn Rüşd, Allah’ın varlığını gösteren inâyet ve ihtirâ delilleri gibi vahdâniyet inancını da âlemin bir ve bütün oluşundan hareketle temellendirir. Filozofun bu konuda söyledikleri, “Allah bir değil de iki olsaydı âlemin de iki olması gerekirdi; âlem bir olduğuna göre onun fâili de birdir, çünkü bir tek fiil ancak bir fâilden çıkar” şeklinde özetlenebilir. Filozofa göre bu delil burhanî olduğu kadar şer‘î dayanaklara da sahiptir (a.g.e., s. 155-159).

İbn Rüşd’ün ilâhiyyât konusunda en dikkat çekici görüşlerinden biri de sıfatlar meselesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de âlemi var eden Allah’ın ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve konuşma sıfatlarına sahip olduğu bildirilmiştir. Bu sıfatlar varlığın kendisine ait (nefsî) özellikler mi, yoksa onun sahip bulunduğu bir anlamı gösteren (mânevî), kendisine sonradan isnat edilmiş özellikler midir? Eş‘arîler’e göre sıfatlar zâta katılmış niteliklerdir. Mu‘tezile ise sıfatın zât ile aynı olduğunu iddia eder. İbn Rüşd’e göre şeriat sıfatların mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermemiş, sadece onların kabulüyle yetinilmesini öngörmüştür. Dolayısıyla bu konudaki tartışma daha sonra ortaya çıkmış bid‘attan başka bir şey değildir. Öyleyse Allah’ın sıfatları ile yaratıklara ait sıfatlar birbirinin aynı mıdır? Allah’ı noksanlıklardan tenzih ettiği için sıfatlar meselesini önemli gören filozof, tenzihin temel dayanağının yaratanla yaratılan arasında bir benzerlik bulunmadığının kabulü olduğunu söyler. Bu ise önce yaratıklarda bulunan sıfatların çoğunun yaratanda bulunmadığının tesbit edilmesi, sonra da yaratıklarda bulunan bazı sıfatların en kâmil mânasıyla yaratıcıda bulunduğunun belirlenmesi gibi bir çelişkiyi içerir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, insanın da sahip olduğu yukarıda sayılan sıfatlara yüce Allah en mükemmel biçimde sahip bulunmaktadır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve Allah’a yön, mekân ve organ isnat eden âyetlerin izahı nasıl olacaktır? Başta Hanbelîler olmak üzere Müşebbihe ve Mücessime diye anılan bazı müslüman gruplar, bu âyetleri zâhirine hamlederek Allah’a bir nevi cismâniyet isnat etmeye çalışmışlarsa da şeriat bu konuda kesin bir bilgi vermemektedir. İbn Rüşd’e göre varlığı kabul edilen bir

zâtın mahiyetinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu durumda Allah’ın mahiyeti vardır, ancak bunun nasıl olduğu bilinemez. O’nun mahiyetinin ne olduğu sorusuna verilecek en doğru cevap, Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiği gibi Allah’ın göklerin ve yerin nuru olduğudur (a.g.e., s. 174).

b) Nübüvvet. İbn Rüşd nübüvvet meselesini Allah’ın bir fiili olarak ele alır ve bunun aklen mümkün olduğunu söyler. Peygamberliğin ispatı sadedinde özellikle mûcizeleri ele alan filozof hiçbir düşünürün mûcizeleri inkâr etmediğini, esasen filozofların bu gibi inanç alanına giren konularda kendi yöntemlerine göre hüküm vermemeleri gerektiğini belirtir (Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 514 vd.). Ona göre bu meseleyi mûcizelerin kabulü veya inkârı

bağlamında ele almaktan çok, peygamberlik iddiasında bulunan her şahsın gösterdiği bazı fevkalâde olayların mûcize sayılıp sayılmayacağının araştırılması gerekir. Eş‘arîler tarafından savunulan, peygamberlerin varlığının akılla kavranılabileceği ve bunun aklen mümkün olduğu iddiası tabiat olaylarındaki imkân anlamına gelmez; zira tabiattaki imkân gözlem sonucunda bir şeyin olabilirliğinin kabulü esasına dayanır. Vâcip terimi ise bunun aksine daima olması zorunlu olan şeyler için kullanılır (a.g.e., s. 209-210). İbn Rüşd'e göre bu fevkalâde olayların zuhuru peygamberliğin ispatı için yeterli bir kanıt oluşturmaz. Nitekim Hz. Muhammed, karşıtlarına meydan okuyarak peygamber olduğunu ispat etmek amacıyla kendiliğinden olan şeylerin dışında, herhangi bir nesneyi başka bir nesneye çevirme şeklinde hârikulâde gösterilere tevessül etmemiştir ve mûcize olarak sadece ilâhî kelâm olan Kur'ân-ı Kerîm'i getirmiştir. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu, ancak onun muhtevasına bakılarak ve diğer ilâhî kitaplarla mukayese edilerek anlaşılabilir. Bu çerçevede Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına yer veren filozof Kur'an'ın lafzının da mânasının da kesin olarak Allah kelâmı olduğunu söyler.

Ölümden sonraki hayata gelince bu bütün dinlerde var olan bir inançtır. Dolayısıyla âhiret inancından ziyade bunun ne şekilde olacağı konusu tartışılmıştır. Bazıları öldükten sonra yalnızca ruhun dirileceğine inanırken bazıları hem beden hem de ruhun birlikte dirileceğini savunmuştur. Bu konuda vahiyden başka hiçbir kaynak güvenilir bilgi aktaramadığından vahyin açıkladığı bilgileri kabul etmek gerekir. Vahyin ışığında öldükten sonra dirilmeyi kabul ettikten sonra konuyla ilgili ayrıntılarda farklı görüşler öne sürmek din bakımından ciddi bir sakınca teşkil etmez (a.g.e., s. 244-246).

Ahlâk ve Siyaset. Ahlâk ve siyaset konularında müstakil bir eser kaleme almayan İbn Rüşd'ün Eflâtun'un Cumhûriyet (Devlet), Aristo'nun Retorika ve Nikomakhos Ahlâkı adlı eserlerine yazdığı şerhlerdeki değerlendirmelerinden ve kendi zamanına ait göndermelerden bu konudaki görüşleriyle ilgili bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Aristo'nun Politika'sı yerine Eflâtun'un Cumhûriyet'ine şerh yazmayı tercih etmesinin sebebi Politika'nın Arapça'ya tercüme edilmemiş olmasıdır. Cumhûriyet'e yazdığı şerhin Arapça aslı kaybolmuş ve sadece Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânîce çevirisi günümüze ulaşmıştır. Diğer taraftan

Aristo’nun Nikomakhos Ahlâkı adlı eserine yazmış olduğu şerhin Arapça orijinali de kaybolmuş, İbrânîce tercümesinden bazı bölümler zamanımıza intikal etmiş ve Lawrence V. Berman tarafından yayımlanmıştır.

İbn Rüşd’e göre insanî yetkinlikler (kemâlât) nazarî erdemler, sanatlar, ahlâkî erdemler ve iradî fiiller olmak üzere dörde ayrılır. Aslında insanlığın en son hedefi nazarî erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin hepsi sadece nazarî erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Tabiatı gereği medenî bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Ahlâk ilminin amacı erdemlerin mahiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. Aristo’dan beri klasikleşmiş olan “altın orta” teorisine göre hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar teşkil eder.

Toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin bulunması tabii bir kural olduğundan bu farklılık ayrı sınıfların oluşmasına yol açmış ve böylece devlet ortaya çıkmıştır (Rosenthal, s. 65). Diğer müslüman düşünürler gibi İbn Rüşd de devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazarî hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bunun için devlet biri ikna (eğitim), diğeri de zorlama olmak üzere iki yol takip edebilir. İkna yolları Aristo gibi İbn Rüşd’e göre de halkın büyük çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse aklî istidlâl yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı sürekli ön planda tutan filozofa göre ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa zorlama yoluna başvurulabilir. Aslında bu olumlu bir metot değildir; çünkü zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulan bir yöntemdir, dolayısıyla erdemli bir devlette buna ihtiyaç duyulmaz.

Savaş kaçınılmaz olduğundan devlet, vatandaşları arasında savaşın gereği olan kahramanlıkları teşvik etmelidir. Kahramanlık erdemiyle ilgili olarak bölgeden bölgeye, toplumdan topluma farklılıklar görülür. Bir erdem olarak kahramanlığın elde edilmesi konusunda Eflâtun’un Cumhûriyet’indeki görüşlerini tekrarlayan İbn Rüşd, aklî yöntemlerin insanlar tarafından daha

iyi anlaşılması için onların duyuları aracılığıyla doğrulayabilecekleri örneklerden yararlanmak gerekir. Aynı şekilde kazâ ve kader, âhiretteki mükâfat ve ceza gibi konularda da bu yöntemi kullanmak uygun olur, aksi takdirde toplumda yanlış inanışlar yaygınlaşabilir.

Bir devlette doktorların ve hukukçuların bulunması zorunludur. Ancak hukukçulara ve doktorlara fazla gerek duyulması sistemin bozukluğunun göstergesidir. Buradan devletin organlarına geçen filozof, Eflâtun'un Cumhûriyet'indeki görüşlerini açıklayarak devlet başkanının doğuştan ne gibi meziyetlere sahip bulunması gerektiğini, sonradan hangi özellikleri kazanması icap ettiğini ve hangi usullerle seçilmesinin daha uygun olacağını tartışır (a.g.e., s. 127, 129, 146, 168). Ona göre insan olarak kadınlarla erkekler eşit olmakla beraber cinsiyet bakımından kabiliyet ve yetenekleri farklıdır. Ancak bu farklılıklar kadınların devlette görev almalarına, felsefe ile uğraşmalarına engel teşkil etmez (a.g.e., s. 164). Erdemli devletin bozularak sapık devlet haline nasıl dönüştüğünü araştıran filozof yine Eflâtun'un görüşleri doğrultusunda monarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde beş farklı devlet modelinden söz eder ve bunlarla erdemli devlet arasında karşılaştırmalar yapar. Hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi karakteristik özelliklere sahip yöneticinin başkanı olduğu devletin erdemli devlet sayılacağını belirtir

Hz. Peygamber ve dört halife devrinde müslümanların erdemi esas alan bir hukuk devleti kurduklarını ve bu devletin örnek alınması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd'e göre Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde bu devlet şan ve şerefi ön plana çıkaran timokrasiye dönüşmüştür. İslâm dünyasında bu geleneğin Murâbıtlar devrine kadar böyle devam edegeldiğini söyleyen düşünür, bu devlet şeklinin kendisinin yaşadığı dönemde hazcı bir tiranlık biçimini aldığını belirtir (Daiber, II, 857-858). Erdemli devletin karşısında yer alan bozuk devlet şekillerinin en iyisi seçkinlerin yönetime hâkim olduğu oligarşilerdir. Monarşilerde ise yönetim bir aileden gelen fertlerin elinde bulunur. Devletin malî ve iktisadî imkânları daha çok bu aileye mensup veya yakın kişilerce kullanıldığından askerler bunların ödedikleri vergilerle beslenir. Savaş durumu ortaya çıkınca krallar asker temin etmek için za-man zaman zenginlerin mallarına el koyar ve böylece monarşiler istibdat şeklini alır. Demokrasilerde ise hürriyet sevgisi hâkimdir ve halkın farklı kesimlerinin görüşleri ön plana çıkar. İbn Rüşd, kendi zamanındaki

yönetimlerin nisbeten buna benzediğini düşünmektedir (Butterworth, II/2 [1997], s. 199). Eserin sonunda Eflâtun'un görüşlerini eleştirici bir gözle değerlendiren düşünür, onun adaletle ilgili fikirlerinin kesinlikten uzak diyalektik bir söylem, öteki dünya ile ilgili görüşlerinin ise edebî, retorik söylem olduğunu belirterek bu görüşlerin yetersiz ve geçersiz olduğunu belirtir.

Tıp ve Astronomi. Ebû Mervân b. Cüryûl ve Ebû Ca'fer et-Tercâlî gibi bilginlerden tıp öğrenimi gören, İbn Tufeyl gibi devrin önde gelen hekimleriyle birlikte çalışan ve Murâbıtlar sarayında özel hekim olarak görev yapan İbn Rüşd aynı zamanda döneminin önde gelen hekimlerindendi. İbnü'l-Ebbâr'ın bildirdiğine göre Endülüs'te onun dinî fetvaları kadar tıbbî reçetelerine de değer verilirdi (et-Tekmile'den naklen Renan, Averroès, s. 436). Tıp alanında telif ve tercüme olarak yirmi üç kitap kaleme alan filozofun bu eserlerinden on sekizi günümüze ulaşmıştır. Bunların en önemlisi el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb'dır. İbn Rüşd, burada tıbbın genel konularını incelemiş, özel konular hakkında ayrı bir eser yazmayı planlamışsa da vakit bulamadığı için bu hususu Ebû Mervân İbn Zühr'ün Kitâbü't-Teysîr'ine havale etmiştir. Anatomi, fizyoloji, pataloji, semiyoloji, terapati, hijyen ve tedavi konularının ele alındığı yedi ana bölümden oluşan el-Külliyyât'ın tıp sanatı için bir giriş, bu sanatı uygulayanlar için bir el kitabı olarak yazıldığı bildirilmektedir. Ona göre tıbbın amacı hastalıkları iyileştirmek değil yapılması gerekeni vaktinde yapmaktır. Dolayısıyla tıp, doğru ilkelerden hareketle insan bedeninin korunması ve hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir sanattır.

Francisco Rodrigez Molero, el-Külliyyât'ın Rönesans döneminde yazılmış tıp kitaplarının özelliğini taşıdığını, bu bakımdan Câlînûs'un eserlerinden çok Andreas Vésalius'un eserlerine benzediğini söylemektedir. Ona göre İbn Rüşd, el-Külliyyât'ta eskiden beri tıp otoritelerinin koyduğu kuralları tekrarlamaktan ziyade yeni bir yöntem geliştirmeyi denemiştir (Vernet, s. 266-267). İbn Rüşd'e göre her tabip kendi zamanındaki bilgileri uygular; halbuki eskilerin birtakım görüşleri bugün değişmiş ve geçerliliğini yitirmiş olabilir. Öyleyse, "Biz ancak bugün için bildiklerimizi söyleyebiliriz, kesin olarak bilemediğimiz birçok şeyi ise gelecekte bilmemiz mümkündür" (el-Külliyyât, neşredenin girişi, s. 6).

İbn Rüşd, gerek el-Külliyyât'ta gerekse öteki eserlerinde insanın tabii, biyolojik ve psikolojik güçleri üzerinde durur. Kan dolaşımı konusunda kalbin fonksiyonlarıyla ilgili olarak verdiği bilgiler dolayısıyla onu Harvey ve Servetius'un öncüsü gibi görenler olmuştur (Muhammed Arabî el-Hattâbî, s. 346). Filozofun, organların görevlerini yerine getirmesi ve iradî hareketleri sağlaması konusunda el-Külliyyât'ta yaptığı açıklamalar, Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullandığı inâyet delilindeki açıklamalarıyla örtüşmekte ve bu durum onun tıbbı ile teolojisi arasındaki paralelliğin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

XX. yüzyılın başında İspanyol araştırmacı Vincenz Fukala, İbn Rüşd'ün Felix Platter ve Johannes Kepler'den çok önce, Câlînûs'tan beri kabul edilen gözün ışığa duyarlı bölümünün göz bebeği olduğu fikrini reddederek bunun ağ tabakası (retina) olduğunu tesbit ettiğini bildirmiş ve bu tesbitin modern oftalmolojinin oluşumunda önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir (Lindberg, XLIX [1975], s. 273). Tıpta tecrübenin önemine temas eden İbn Rüşd daha çok tıbbın teorik yönüyle ilgilendiğini, ancak zaman zaman kendisinin ve yakın akrabalarının tedavisiyle uğraştığını, bu konuda gözlemler ve deneyler yaptığını kaydetmektedir (el-Külliyyât, neşredenin girişi, s. 6). Bu arada doktorların konsültasyon yapmalarının faydalı olacağını bildirmektedir ki bu yöntemin modern tıbbın gelişmesinde önemli bir merhale oluşturduğu kabul edilir. İbn Rüşd, hem kadı hem de bir hekim olduğu için daima fıkıhla tıp arasında bağıntı kurmaya çalışır. Ona göre eğer bazı haram şeylerin tıpta kullanılmasına lüzum görülürse hekimle fakihin istişare etmesi gerekir. Hekim, alkol ve domuz eti gibi dinen haram olan şeylerin tedavi için kullanılması durumunda ne kadarının helâl sayılabileceğini fakihe danışmalı, fakih de zaruret miktarının tayinini tabibe bırakmalıdır. Dinle tıbbın birbiriyle çelişir yanının bulunmadığını savunan İbn Rüşd tıbbî konularda bilim dışı yollara başvurulmasına, gök cisimlerinin dünya ve insan bedeni üzerinde etkili olduğunu öne süren ve buna göre tedavi usulleri öneren astrolojiye, fala, büyüye ve her türden olağan üstü şifa arama yöntemlerine karşı çıkar. Aristo'yu daha az olmak üzere onun Helenistik dönem yorumcularını, eserlerini şerhettiği Câlînûs'u, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarını eleştirir; özellikle bir hekim olarak çok itibar ettiği Câlînûs'un anatomiyle ilgili görüşlerinin daha sonra gelen tabiplerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olduğunu, kendisinin ise bu konuda birtakım kuşkuları bulunduğunu belirtir (Vernet, s. 239).

İbn Rüşd, astronomi alanındaki görüşleriyle de kendinden sonra gelen bilginler üzerinde etkili olmuştur. Bu konudaki dört eserinden sadece birinin İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça aslı günümüze intikal etmiş, diğerinin de Latince tercümesi gelmiştir. Özellikle Aristo'nun De Caelo et mundo (gök ve yeryüzü) adlı eserine yazdığı şerhiyle kendisinin kaleme aldığı De Substentia orbis (feleğin cevher oluşu) isimli eserinde Batlamyus'un yer merkezli (geocentrique) sistemine karşı geliştirdiği fikirleri Rönesans döneminde çok itibar görmüştür. Nitekim İspanyol bilim tarihçisi Juan Vernet, İbn Rüşd'ün Aristo'nun gök ve yeryüzüne dair eserine yazmış olduğu şerhin Latince'ye çevrilmesiyle birlikte Batı dünyasında yeni bir ilmî reformun gerçekleştiğini ileri sürer (Ce que la culture, s. 199). Bu çevirilerin özellikle, XV. yüzyılda İbn Rüşdcüler'in hâkim olduğu İtalya üniversitelerinde eğitim görmüş ve hayatı boyunca İbn Rüşdcü bilgin ve filozoflarla yakın ilişki içerisinde bulunmuş olan Copernicus'in Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli (heliocentrique)

sistemi kurmasında önemli tesirler icra ettiği sanılmaktadır (a.g.e., s. 200).

Etkileri. 1. Endülüs ve Mağrib. Ölümünden kısa bir müddet sonra Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son bulması ve Mağrib'de karışıklıkların ortaya çıkması sebebiyle İbn Rüşd'ün fikirleri bu bölgelerde yeterli yankıyı bulamadı. Nitekim filozofun öğrencileri onun düşüncelerini ya-şatmak şöyle dursun bu fikirlerin açıktan savunuculuğunu bile yapamadılar. İbn Rüşd'ün fikirlerinden etkilendiği sanılan İbn Tumüllüs'ün (İbn Tumlüs) tavrı bunun tipik bir örneğidir. Filozofun vefatından sonra Muvahhidler sarayında hekim olan İbn Tumüllüs, mantığa dair yazdığı tek eserinde adını vermeden hocasının görüşlerine karşı çıkar ve dolaylı bir şekilde metodolojisini eleştirir (Abdülmecîd es-Sagīr, s. 336). Öte yandan hemşehrisi ve muhtemelen kendisiyle görüşmüş olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, onunla ilgili olarak alegorik ve trajik iki karşılaşma sahnesinden başka kayda değer bir şey nakletmez. Aslında İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi yaklaşımını küçümseyerek fikirlerine değer vermediğini göstermeye çalışır. Nitekim benzer görüşleri savunan bir diğer hemşehrisi İbn Seb'în de İbn Rüşd'ü koyu bir Aristocu olmakla suçlar. Fakat kendinden önceki İslâm filozoflarını eleştirmeyi itiyat haline getirmiş olan İbn Seb'în'in İbn Rüşd'ü eleştirmesinin, hatta küçümsemesinin asıl sebebi

filozofun Hermetik, gnostik ve bâtınî yorumlara hiç değer vermemesidir.

İbn Rüşd'ün Organon'a yazdığı özetlerin kendi döneminde okutulduğunu kaydeden İbn Haldûn da İbn Rüşd'ün bir mantık kitabını özetlediği halde genel olarak felsefeye pek sıcak bakmadığı için kendisinden söz etmez. İbnü'l-Mühennâ ise İbn Rüşd tarafından İbn Sînâ'nın el-Urcûze fi'ṭ-ṭıbb'ına yazılan şerhin Endülüs ve Mağrib'de okutulmasının gelenek halini aldığını, kendisinin de bu kitabı okuduğunu bildirmesine rağmen onun hakkında bilgi vermekten kaçınır. XIX. yüzyıl Mağrib sûfîlerinden İbn Acîbe, İbn Rüşd'ün büyük bir fakih olduğunu, fetvalarının Endülüs'te geniş alâka gördüğü, fakat felsefeyle ilgilendiği için küfrüne fetva verenlerin bulunduğunu kaydettikten sonra bunun yanlış bir anlayıştan kaynaklandığına dikkat çeker. Diğer bir Endülüslü âlim Lisânüddin İbnü'l-Hatîb İbn Rüşd hakkında, "Ülkenin başkadısı ve müftüsü, doğru yolun (rüşd) arayıcısı, yönlendiricisi ve şeriatta imam iken felsefeyle uğraşması aleyhinde kızgınlıklara yol açmıştır" (Makkarî, X, 251) şeklinde isabetli bir tesbit yapar. Fıkıh âlimi Şâtıbî ise şeriatın gerçek amacının ancak felsefe aracılığıyla bilinebileceğini söylediği için İbn Rüşd'e karşı çıkar (el-Muvâfaḳāt, II, 199).

2. Doğu İslâm Dünyası. İslâm dünyasının doğu kesiminde de İbn Rüşd'ün fikirlerine fazla itibar gösterildiği söylenemez. Daha çok eleştirmek üzere ondan söz eden kaynaklar yine de Mağrib'deki kadar tenkitte aşırı gitmemiştir. XIV. yüzyılda felsefeye, özellikle de Meşşâîliğe, onun etkisinde kalan Eş'arî kelâmına ve Şiî düşüncesine karşı ağır tenkitleriyle ta-nınan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün dinî ve felsefî fikirlerini eleştirir. Ancak Aristo'nun görüşlerini en güzel biçimde onun açıkladığını, görüşlerinin sahih nakille sarih aklın uzlaştırılması noktasında İbn Sînâ'nınkinden daha doğru ve tutarlı olduğunu belirtir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 248). Fahreddin er-Râzî'nin yorumları çerçevesinde Eş'arî kelâmını eleştiren İbn Teymiyye, kendisi gibi Eş'arî kelâmına karşı ağır tenkitler yöneltmiş olan İbn Rüşd'ün dinî görüşlerinin yer aldığı Faṣlü'l-maḳāl, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille ve Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eserlerini birer birer ele alıp incelemekte, ancak filozofun fikirlerinin büyük bir kısmını tenkit etmektedir.

İbn Teymiyye'den sonra gerek eleştirme gerekse benimseme anlamında

yaygın bir İbn Rüşd literatürü ortaya çıkmıştır. Meselâ akıl-nakil tartışmasını tekrar gündeme getirerek İslâm düşüncesinde yeni bir akım başlatmak isteyen Fâtih Sultan Mehmed'in, ulemâyı Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün fikirlerini değerlendirmeye teşvik etmesi üzerine Hocazâde Mustafa Muslihuddin Efendi ile Alâeddin Ali et-Tûsî Tehâfüt'lerini kaleme almışlardır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 513). Bu eserler incelendiğinde Osmanlı ulemâsının İbn Rüşd'den çok Gazzâlî'den yana tavır koyduğu görülür. XVI. yüzyıl boyunca da tartışılan bu konu üzerine Kemalpaşazâde, Hakîm Şah el-Kazvînî ve Muhyiddin el-Karabâğî de birer eser yazmışlardır. Şair Nev'î'nin bu hususta yazdıkları önemli bir felsefî değer taşımaz. İran ve Mâverâünnehir bölgesinde ise İbn Rüşd'ün eserlerinin tanındığına ve okunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Hatta Safevîler devrinde özellikle Mîr Dâmâd ve Molla Sadra ile başlayan Şiî düşüncesindeki felsefî atılımlarda İbn Rüşd'ün izine rastlanmaz. XVIII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde Yanyalı Esad Efendi'nin Aristo'nun Fizika'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı, Mestçizâde Abdullah Efendi'nin kelâm konularını içeren eserinde Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün Tehâfüt tartışmalarına yer verdiği görülmektedir. Ancak tartışmalar artık Gazzâlî ve İbn Rüşd çevresinde değil kelâm ve felsefeciler etrafında cereyan etmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Rüşd felsefesi İslâm dünyasında belirli bir aydın kesim için ilgi odağı olmuş, bir kısmı onun görüşlerini benimseyerek İslâm düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı tasarlarken bir kısmı da filozofun akılcı yaklaşımını, Latin İbn Rüşdcüler'i ve Renan tarzında pozitivist bir yorumla değerlendirerek kendi laik, demokratik ve özgürlükçü anlayışları için temel yapmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ilk defa Lübnanlı Arap asıllı bir hıristiyan olan Farah Antûn, el-Câmiʿa dergisinde daha çok Renan'ın Averroès et l'Averroïsme adlı eserini özetleyerek İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve düşünce sistemini konu alan makaleler yayımlamıştır. Oldukça sübjektif, rasyonalist ve pozitivist yaklaşımlar içeren bu yazılar Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ tarafından el-Menâr dergisinde eleştirilmiştir. O dönemde ilgiyle takip edilen din-devlet, din-siyaset ilişkisi gibi konulara dair tartışmalar müslüman aydınların dikkatini yeniden İbn Rüşd üzerine çekmiş, onun fikirleri çağdaş İslâm düşüncesinde önemli gelişmelerin odak nokta-sı haline gelmiştir. Anke von Kügelgen, İbn Rüşd'ün günümüz Arap

dünyasına etkilerini inceleyen Averroes und die arabische moderne Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam (Leiden 1994) adlı bir doktora tezi hazırlamıştır. Hayatının büyük bir kısmını İbn Rüşd araştırmalarına tahsis eden Mahmûd Kāsım'ı da İbn Rüşdcü düşüncenin İslâm dünyasındaki çağdaş temsilcilerinden biri saymak gerekir.

Batı'ya Etkileri. İbn Rüşd'ün İslâm toplumuna etkileri oldukça sınırlı kalırken Batı'ya etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun asırlar devam etmiştir. Hatta günümüzde bir kısım bilim ve düşünce adamı İbn Rüşd'ün fikirlerinin modern bilim ve düşüncenin oluşumunda önemli roller üstlendiğini belirtmektedir. Nitekim Avrupa Birliği onu Avrupa'nın fikrî mimarlarından biri olarak kabul etmiştir. İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri Latin İbn Rüşdcüler, skolastikler ve yahudi İbn Rüşdcüler

olmak üzere üç bölüm halinde incelenebilir. Buna bir de filozofun görüşlerinin modern düşünceye yansımalarını eklemek gerekir.

1. İbn Rüşd Felsefesinin Batı'ya Girişi. İbn Rüşd'ün adına ilk defa Raoul de Longchamp'a izâfe edilen bir eserde rastlanmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra 1232 yılına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da tanınmaya başlandığı görülür. Nitekim Robert Grosseteste bu tarihlerde filozoftan bahsetmekte ve eserlerinden bazılarının adını vermekteydi. Yine aynı yıllarda Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Avergne, 1240 yılı civarında Guillaume d'Auxerre ve Chancelier Philippe onun adından ve fikirlerinden söz etmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün Batı'da ilk tanınması, eserlerinden bir kısmının Arapça'dan Latince'ye çevrilmesiyle olmuştur. Bu çevirileri gerçekleştirenlerin başında efsanevî bir kişiliğe sahip olan Michel Scot yer alır. Daha sonra bu tercüme faaliyetlerine Hermanus Allemanus, Wilhelme de Luna ve Pierre Calego'nun katıldığı görülür. Ernest Renan'a göre Michel Scot'un Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük hizmet İbn Rüşd'ü ilk defa tanıtmış olmasıdır (Averroès, s. 205). Michel Scot, İbn Rüşd'ün Aristo'nun çeşitli eserlerine yazdığı küçük şerhleri ve düşünürün Makāle fî cevheri'l-felek adlı kendi eserini Arapça'dan Latince'ye çevirerek Latinler'in ilk defa İbn Rüşd'ü ve Aristo'yu daha yakından tanımalarını sağlamıştır. Onun hemen ardından Hermanus Alemanus (Teutonicus veya Germanicus) İbn Rüşd'ün Aristo'nun Rhetorika, Poetika ve Ethica Nicomachea adlı eserlerini, Wilhelm de Luna ise Organon'a yazdığı şerhleri Latince'ye tercüme etti.

Böylece XIII. yüzyılın ilk çeyreğine doğru Batı dünyası İbn Rüşd'ün Aristo'nun mantık ve fizik külliyatına yazdığı şerhlere sahip olmuş bulunuyordu.

2. Latin İbn Rüşdcülüğü. İbn Rüşdcülük (Averroïsme), XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'da tanınmaya başlanan filozofun görüşleri ve açıklamaları doğrultusunda, aynı yüzyılın yarısından itibaren başta Siger de Brabant olmak üzere bazı kişiler tarafından farklı şekillerde geliştirilen bir fikir hareketinin ismi olarak kullanılır. Bu hareketin temsilcileri, teolojik dogmaları hesaba katmaksızın Meşşâî felsefesine dayalı bir düşünce ve anlayışı yaymaya ça-lışmışlardır. Bu hareket kısa zamanda Pa-ris, Londra ve Oxford gibi o günün kültür merkezlerinde kümelenen entelektüeller arasında yayılarak dönemin en dikkat çekici felsefî akımı haline geldi. Ancak kimin İbn Rüşdcü olduğu, kimin olmadığı sürekli tartışma konusudur. Eğer Aristo'nun eserlerinin anlaşılmasında İbn Rüşd'ün şerhlerine başvuran herkesi İbn Rüşdcü saymak gerekirse onun görüşlerini benimseyenler kadar karşı çıkanları da bu akım içerisinde değerlendirmek gerekir. Nitekim Etienne Gilson'un da belirttiği gibi her vesile ile İbn Rüşd'ün fikirlerini çürütmeye çalışan en büyük muarızı Saint Thomas bile Aristo'nun anlaşılmayan metinlerini çözmek, kolay anlaşılanları doğru yorumlayabilmek için İbn Rüşd'ün şerhlerine başvurma gereğini duymuştur. Buna karşılık XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Batı dünyasında bir kısım aydınlar, açıklamaktan çekindikleri bazı aşırı fikirlerini İbn Rüşd'e mal etmeye çalışmışlar ve çok defa hiç ilgisi olmayan görüşleri ona isnat etmişlerdir. Bu sebeple aşırı görüşlere karşı çıkan ilâhiyatçılar genellikle bu görüşlerin sahiplerini İbn Rüşdcü olarak nitelemişlerdir. Bu iki anlayış çerçevesinde İbn Rüşdcü sayılan Latin düşünürlerinden Fransisken tarikatı mensubu, aynı zamanda Paris Sanatlar Fakültesi öğretim üyesi olan Jean de la Rochelle'in (ö. 1246) kaleme aldığı, Batı'da ilk defa İbn Rüşd'ün nefis teorisinin isim verilerek incelendiği Summa De Anima adlı kitap, 1225 yıllarında yazılan ve İbn Rüşd'ün nefis hakkındaki görüşlerini anlatan De Anima et de Potenciis adlı anonim bir esere dayanmaktaydı. Jean de la Rochelle, bu eserinde Yeni Eflâtuncu-Augustinci-İbn Sînâcı bir ruh anlayışını İbn Rüşd'e mal etmekteydi. Bu karışıklık, ancak 1250 yıllarına doğru İbn Rüşd'ün Aristo'nun De Anima adlı eserine yazdığı büyük şerhin tercümesinin Batı'da tanınmasıyla ortadan kalktı. Diğer bir İbn Rüşdcü olan Boece de Dacie de İbn Sînâ ile İbn

Rüşd'ün psikolojiyle ilgili görüşlerini Yeni Eflâtuncu bir anlayışla yorumlamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd'den çok İbn Sînâ'nın fikirlerini paylaşmakta olan İngiliz düşünürü Roger Bacon, İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine dayanarak faal aklın insan nefsinin bir gücü olduğunu iddia ettiğini söyleyerek onu eleştiriyordu. Ancak Roger Bacon'un 1266 yılında kaleme aldığı Opus majus adlı eserini İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl'ini model alarak yazdığı belirtilmektedir (Wilson, II, 1016-1018). XIII. yüzyılın ortalarında Aristo'nun De Anima'sı üzerine iki açıklama yazmış olan Adam de Buckfield de İbn Rüşd'ün görüşünü benimseyerek faal aklın nefsin bir gücü olduğunu öne sürmekteydi. Albertus Magnus'un da bu görüşe katıldığı bilindiğine göre bu dönemde İbn Rüşd'ün fikirlerinin geniş bir aydın kitlesi tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır. Fakat Albertus Magnus kilisenin baskısıyla 1250 yılından sonra bu görüşünden vazgeçecektir.

İbn Rüşdcülük akımının kurucusu olarak tanınan, papalığın verdiği karar uyarınca üniversitedeki görevinden uzaklaştırılıp hapse atılan ve bu sırada hizmetçisi tarafından öldürülen (1284) Belçikalı Siger de Brabant, İbn Rüşd gibi Aristo felsefesinin insan aklının eriştiği mutlak hakikatin en iyi yorumu olduğunu düşünüyordu. Saint Thomas'nın ve Albertus Magnus'un gayretleriyle XIII. yüzyılın son çeyreğinde sindirilmeye çalışılan, Siger de Brabant'ın ölümüyle de Paris'te sönmeye yüz tutan İbn Rüşdcü düşünce kısa bir süre sonra yeniden canlanmaya başlar. 1310-1327 yılları arasında Paris Sanatlar Fakültesi'nde ders veren Jean de Jandun, Siger de Brabant'ın âkıbetine rağmen derslerinde İbn Rüşd'den geldiği ileri sürülen çift hakikat fikrini savunmaktan çekinmez. Ayrıca İbn Rüşd'ün Albert le Grand tarafından da çok beğenilen, entelektüel mutluluğun en üst düzeyde mutluluk olduğu ve bunun da ancak faal akılla ittisâl sonunda elde edileceği tarzındaki görüşünü de tekrarlar. Pierre Duhem, papalığın bir kararı üzerine kiliseye karşı mücadele bayrağı açan Jean de Jandun'un da İbn Rüşd'ün fanatik bir taraftarı olduğunu, hatta kendisini Aristo ve İbn Rüşd'ün mukallidi diye tanıttığını, onun nazarında İbn Rüşd'ün "muhteşem ve mükemmel bir tabiat bilgini" olduğunu bildirmektedir (Le système du monde, IV, 97, 100). Jean de Jandun ile birlikte Paris'te Gilles d'Orleans, Jacques de Douai ve Jean de Dacie gibi kişiler de bu yüzyılda İbn Rüşdcü olarak biliniyordu.

Paris'te başlayıp bütün Avrupa'ya yayılan İbn Rüşdcülük hareketi, Rönesans'a kadar en etkili felsefî görüş olarak Latin dünyasının gündemini işgal etmeyi sürdürdü. Ancak bu hareketin en canlı olduğu bölge XIV. yüzyıl İtalya'sıdır. İlâhî Komedya'nın yazarı Dante'nin, ilk dönem yazılarında Eflâtun'un Devlet'i doğrultusunda bir siyaset felsefesi geliştirmeye çalıştığı ve bu konuda İbn Rüşd'ün özellikle entelektüel mutluluk kavramına ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Nitekim Monarşi başlıklı eserinde insanlığın düşünce mekanizmasının ne bir fert

ne de bir grupla aynı dönemde tamamen güncelleştiğini, dolayısıyla insan türünde bu entelektüel faaliyetin gerçekleştiği çokluğun bulunması gerektiğini savunur ve, "İbn Rüşd'ün De Anima şerhinde söylemek istediği de budur" der. Akılların birliği fikrini kâinatta aramak yerine devlette aramak gerektiğini düşünen Dante, İbn Rüşd'ün psikolojik, kozmolojik ve entelektüel görüşlerinden çok politik görüşlerini benimser. Başkalarının İbn Rüşdcü olduğu için kınadığı Siger de Brabant'ı da "evrensel bir ışık saçıcı" olarak tanıtır (Hayoun de Libera, s. 110-112).

1313 yılında Paris Üniversitesi rektörlüğü yapan ve Jean de Jandun'un yakın arkadaşı olan Marsilio Mainardini, Defenseur de la paix adlı eserinde İbn Rüşd'ün Eflâtun'un Devlet'ine yazdığı şerhi esas alan bir monarşiden söz eder. Mainardini bu eserindeki görüşleriyle, daha sonra Batı'da tartışılacak olan çok seslilik ve çeşitlilik ilkeleriyle laik ve demokratik anlayışın gelişmesine de imkân hazırlayarak radikal bir siyasî düşünceyi başlatmış oluyordu.

XIV. yüzyılda Bologna Üniversitesi çevresinde toplanan İbn Rüşdcüler, her ne kadar daha sonra Padoa şehrinde birleşen İbn Rüşdcüler kadar meşhur olmamışlarsa da en az onlar kadar etkili olmuşlardır. Bologna İbn Rüşdcülüğü'nün önde gelen temsilcileri arasında Toddeo de Parma (Angelo d'Arezzo, Anselme de Come) gibi isimler bulunmaktaydı. Bunlardan özellikle Angelo d'Arezzo kelimenin tam anlamıyla bir İbn Rüşdcü'dür.

XV-XVI. yüzyıllarda Padoa Üniversitesi çevresinde İbn Rüşdcülüğün en yaygın fikir akımı olduğu görülür. XIII. yüzyılda Paris Üniversitesi'nde Aristo okutulduğu gibi bu dönemde de Padoa Üniversitesi'nde İbn Rüşd ve

onun takipçisi sayılan Siger de Brabant ile Jean de Jandun'un fikirleri okutulmaktaydı. Her ne kadar Etienne Gilson başta olmak üzere bazı Ortaçağ felsefesi uzmanları bu akımın pek yeni görüşler getirmediğini öne sürerse de Bruno Nardi'nin çalışmalarından sonra Padoalı İbn Rüşdcüler'in düşünce tarihinde önemli bir yer tuttuğu ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ün kitabının ilk defa Padoa'da basılmasından dört yıl sonra (1476) Venedik'te XV. yüzyılın en önemli İbn Rüşdcüler'inden biri sayılan Paolo Nicoletti, İbn Rüşdcü teliflerin en etkilisi olan Summa naturalium adlı eserini yayımladı. Ondan sonra Padoa Üniversitesi'nde mantık ve tabiat bilimleri bölümünün başına geçen selefi Gaetano de Thiene, Nicoletto Vernia, Augustino Nifus ve Alessandro Achillini gibi birçok düşünür İbn Rüşdcü görüşler doğrultusunda fikir geliştirdi. Bu dönemde İbn Rüşdcülüğün klasikleri arasında yer alan De divisio philosophiae adlı eserinde Nicoletto Vernia bir ve bozulmaz mufârık cevherlerden, faal akılla ittisâlden söz ediyor, entelektüel bilginin sağladığı erişilmez mutlulukla ilgili görüşünü Albertus Magnus aracılığıyla İbn Rüşd'e dayandırıyordu.

Latin İbn Rüşdcüleri'nin temel tezlerinden bir bölümünün İbn Rüşd'ün tezleriyle örtüştüğü görülmekteyse de son araştırmalarda bunların büyük bir kısmının İbn Rüşd ile bir ilişkisi bulunmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca uzun tarihi boyunca (XIII-XVIII. yüzyıllar) Latin İbn Rüşdcülüğü hareketinin homojen bir yapı arzetmediği görülmektedir. Bunlardaki fizik, metafizik, psikoloji, ahlâk ve politika konularında yoğunlaşan temel tezlerin ana hatlarıyla İbn Rüşd felsefesinden beslendiği, fakat vardıkları sonuçların ondan çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tezlerin başlıcaları şöyledir: Allah doğrudan bir tek varlık yaratmıştır, öteki varlıkların hepsi bu tek varlık aracılığıyla var edilmiştir. İlk sebep de denilen yaratıcı bir tektir ve gayri maddîdir. Tanrı, varlıkları kendi hür iradesiyle değil zorunlu olarak yaratmıştır. Tanrı ile diğer varlıklar zamandaştır, yani onlar da Tanrı gibi ezelîdir. Canlı olan gök cisimleriyle yeryüzündeki varlıklar arasında zorunlu bir ilişki vardır ve yeryüzünde olacak şeyleri doğrudan bu ilişki belirler, dolayısıyla bu konularda ferdin hürriyeti söz konusu değildir. İnsan türünün ortak olduğu bir tek akıl, bir tek nefis mevcuttur, ölümsüz olan bu nefistir. Bu sebeple tek tek fertlerin nefisleri bedenle birlikte yok olacak, tür olarak insanlığın aklı ebedî kalacaktır. Biri dinin, diğeri felsefenin kabul ettiği iki gerçek vardır. Bunlar ayrı ayrı ve kendi bütünlükleri içinde kabul edilmelidir. Bu iki gerçek birbiriyle çelişirse aklın ürünü olması sebebiyle

felsefeninki hakikat olarak kabul edilmelidir. Hakikat en doğru olarak Aristo tarafından açıklanmış ve yine en doğru şekilde İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olup bu iki filozofun görüşleri tartışmasız benimsenmelidir.

Şüphesiz pek çok problemi de beraberinde getiren bu görüşlerin bir kısmı İbn Rüşd tarafından savunulmaktaysa da büyük bir bölümü İbn Rüşdcüler'in ona izâfe ettiği görüşlerdir. Meselâ Ortaçağ Latin dünyasında çokça eleştirilen akılların birliği fikrini İbn Rüşd'ün benimsediği söylenemez (yk. bk.). Çokça eleştirilen çift hakikat fikrine gelince İbn Rüşd bunu temelden reddetmekteydi. Nitekim özellikle dinfelsefe ilişkisini ele aldığı Faṣlü'l-maḳāl'de dinle felsefenin aynı kaynaktan beslenen "iki sütkardeş" olduğunu vurgulamaktaydı. Ancak gerek bu eseri gerekse aynı konuların kısaca yer aldığı Tehâfütü't-Tehâfüt ve el-Keşf ʿan menâhici'l-edille adlı kitapları, İbn Rüşdcülüğün çok etkili olduğu yıllarda Latince'ye veya İbrânîce'ye çevrilmediği için Latin İbn Rüşdcüler filozofun bu görüşlerinden haberdar olmaksızın ona çift hakikat fikrini izâfe etmişlerdir. Hatta Grabmann'a bakılırsa çift hakikat görüşü, Latin İbn Rüşdcüler tarafından değil XVI. yüzyılda Pomponazzi tarafından ortaya atılmıştır.

Latin İbn Rüşdcülüğü'ne Karşı Tepkiler. XIII. yüzyılın başında Aristo'nun ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Batı'ya girmesiyle birlikte karşıt tavırların da ortaya çıktığı görülür. Başlangıçta filozofun fikirlerine ılımlı bakan skolastik düşünürler daha sonra ona karşı tavır almış, öte yandan Katolik kilisesi bu fikirleri yasaklayıp mensuplarını aforoz ederken siyasî otoriteler de çok defa bu yasaklama kararlarına iştirak etmişlerdir. Skolastikler, İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte Aristo felsefesinin zengin birikiminin kilise büyüklerinin eserlerini gölgede bırakacak kadar ilgi topladığını görünce, biraz da Latin İbn Rüşdcüler'in tavırlarından rahatsız olarak filozofun görüşlerini reddetmeye başladılar. Özellikle İspanyalı Pierre, XXI. Jean adıyla papa olunca İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı çıkan tavırları destekliyor, bir yandan çeşitli aforoz kararlarıyla bu hareketi sindirmeye çalışırken öte yandan konuyu kilise dogmaları ışığında yeniden değerlendirip yorumlama çabalarına destek veriyordu. Bunun için kendilerine bizzat papalık tarafından görev verildiği anlaşılan Albertus Magnus ve Saint Thomas, doğrudan İbn Rüşd karşıtı eserler yazarak bu hareketin fikrî temellerini çürütmeye çalıştıkları gibi İbn Rüşd'ün dayandığı Aristo düşüncesini de hıristiyan inançları doğrultusunda yeniden

yorumladılar. Ancak İbn Rüşd ile Aristo'nun eserlerini bu amaçla inceleseler de pek çok konuda onun fikirlerinin etkisinde kaldıkları ve bunları yer yer benimsedikleri görülür. Özellikle başlangıçta bir İbn Rüşd hayranı olan Albertus Magnus, İbn Rüşdcülük aleyhtarı gelişmelerin ardından kaleme aldığı akılların birliği

konusundaki De unitate intellectus adlı eserinde bu konudaki tavrını değiştirdi.

Albertus Magnus'tan sonra İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en sert eleştiriyi Saint Thomas yapmıştır. Saint Thomas, Paris'te bazı akademisyenlerin İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdcü fikirleri benimseyip savunduklarını görünce papalığın da teşvikiyle bunlara karşı mücadeleye karar vermiş ve İbn Rüşdcülük karşıtı eser kaleme almıştır. Summa contra gentiles adlı eserini hıristiyan olmayanlara (Grek ve İslâm filozofları) karşı bu dini temellendirmek ve savunmak amacıyla yazmıştır. Asıl çabasını, İbn Rüşd'ün görüşlerini çürütmeye ve XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Latin dünyasını kuşatmaya başlayan İbn Rüşdcülük akımını engellemeye harcayan Saint Thomas, bunun yapılmaması halinde bu putperest (müslüman) fikirlerinin hıristiyan dünyasının tamamını kuşatabileceğini söylüyordu. Buna rağmen akılla iman ilişkisi konusunda genellikle İbn Rüşd ile paralel düşünen Saint Thomas, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerinin pek çoğunda ve özellikle inâyet delilinde de bütünüyle İbn Rüşd'ün görüşlerini tekrarlar; âlemin yaratılışı konusunda ise onu tenkit ederek bu konunun bir iman meselesi olduğunu söyler. “Allah âlemin ilk maddesini (heyûlâ) yoktan ve bir defada yaratmıştır” diyerek İbn Rüşd gibi kendisi de sudûru reddeder; bilgi nazariyesinin büyük bir bölümünü İbn Rüşd'den alır (Mahmûd Kāsım, La théorie de la connaissance, s. 85). İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en ağır eleştirilerini hayatının son döneminde yazdığı De unitate intellectus contra Averroistas (İbn Rüşdcüler'e karşı aklın birliği) adlı eserinde yönelten Saint Thomas'nın, İbn Rüşd'ün görüşlerini eleştireceği zaman sık sık adını andığı halde fikirlerini benimserken adından hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Miguel Asin Palacios'a göre Saint Thomas dinfelsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini, İbn Meymûn'a ait Delâletü'l-ḥâ ͗irîn'in İbrânîce nüshası vasıtasıyla veya Arapça'yı iyi bilen yakın dostu Raimond Martini'nin yardımıyla İbn Rüşd'den almıştır.

Saint Thomas'dan sonra İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en ağır eleştirileri, Latin kaynaklarında Aegidius Romanus diye anılan Gilles de Rome (ö. 1316) yöneltir. Gilles de Rome Erroribus Philosophorum adlı eserinde, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'de Meşşâî filozoflarına yönelttiği eleştirileri hemen hemen bütünüyle tekrarladığı gibi onun üslûbunu da aynıyla benimser. Arap asıllı bir hıristiyan olduğu ileri sürülen Fransisken papazı Raimond Lulle, müslümanlara karşı mücadelesinde en büyük hücumları İbn Rüşd'e ve onun izinden giden Latin dindaşlarına karşı yöneltmiştir. Lulle'e göre bütün dinsizler gibi İbn Rüşdcüler de zora başvurularak bu sapıklıktan döndürülmelidir.

İbn Rüşdcüler üzerindeki baskılar zamanla daha da arttı. Nihayet Paris Piskoposu Etienne Tempier, Albertus Magnus ve Saint Thomas'nın görüşleri doğrultusunda hareket ederek 10 Aralık 1270 tarihinde felsefe ve bilhassa İbn Rüşdcülük'le ilgili on üç maddelik yasaklama kararını yayımladı. Sonraki dönemlerde de bu tür kararların alındığı ve uygulandığı görülmektedir.

3. Yahudi İbn Rüşdcülüğü. İspanya başta olmak üzere İtalya, Güney Fransa, Katalonya ve Kuzey Afrika'da yaşayan yahudiler, Latinler'le birlikte İbn Rüşd'ün eserlerinin ve fikirlerinin Batı'da tanınmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Çok sayıda yahudi mütercimin yanında doğrudan İbn Rüşd'den etkilenmiş yahudi düşünürleri de vardır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında muhtemelen Katalonya'da yaşamış ve Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife'sini Kawwanot ha-Plosofim adıyla İbrânîce'ye tercüme ederek esere bazı ilâveler yapmış olan Isaac Albalag bunlardan biridir (Georges Vajda, s. 7). Isaac Albalag, İbn Rüşd'ün sürekli yaratma tezini aynen tekrarlar. Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife, İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân ve İbn Meymûn'un Delâletü'l-ḥâ᾿irîn adlı eserlerine birer şerh yazmış olan Moise de Narbonne da İbn Rüşd'e büyük bir hayranlık duymuştur. Aristo'nun mantık külliyatı için yazdığı küçük şerh ile Fizika'sına yazdığı orta şerh üzerine hâşiye kaleme almış olan Moise de Narbonne, İbn Rüşd'ün Risâle fî cevheriyyeti'l-felek (De substantia orbis), İttiṣâlü'l-ʿaḳli'l-müfâriḳ bi'l-insân ve Risâle fi'l-ʿaḳli'l-heyûlânî li'l-İskender el-Afrodîsî adlı eserlerine bir hâşiye yazmıştır. Latin İbn Rüşdcüler gibi onun nazarında da İslâm felsefesinin en büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'ün

eserleri, hem Aristo’nun en iyi yorumu hem de genel felsefenin en mükemmel açıklamasıdır. Levi ben Gershom da İbn Rüşdcü olduğunu ön pla-na çıkarmamakla birlikte sürekli onun görüşlerinden yararlanmış ve eserlerinden on dördüne şerh yazmış, zaman zaman İbn Rüşd’ün görüşlerini kendisi için dayanak alıp Aristo’yu eleştirmiştir. XV. yüzyılın ortalarında İtalya’daki yahudi cemaati arasında olduğu kadar hıristiyan toplulukları arasında da büyük bir itibara sahip olan Eliya Delmedigo da İbn Rüşd’ün görüşlerini savunan diğer bir yahudi asıllı filozoftur. Bu filozof İbn Rüşd’ün, Aristo’nun Meteorologika ve Metafizika’sına yazdığı şerhlerle Eflâtun’un Cumhûriyet’ine yazdığı şerh başta olmak üzere beş ayrı kitabını Latince’ye çevirmiştir. Jacob ben Abba Mari, Samuel İbn Tibbon ve oğlu Moses İbn Tibbon ile Calonymos ben Calonymos ben Meir, İbn Rüşd’ün Batı’da tanınmasına katkıda bulunan öteki yahudi mütercimlerinden bazılarıdır.

4. İbn Rüşd ve Modern Batı Düşüncesi. XIII-XIV. yüzyıllarda Fransa’da (Paris), XIV-XVI. yüzyıllarda İtalya’da (Bologna-Pa-doa) yaygın olan İbn Rüşdcülüğün, yeni bulunan metinlere bakılırsa XIV-XV. yüzyıllarda Kuzeydoğu Avrupa’da da yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim Erfurt şehrinde De Anima’ya bir şerh yazan Magister Thedoricus’un yazılarından onun İbn Rüşdcü olduğu anlaşılmaktadır. Göttingen Kütüphanesi’nde yeni bulunan el yazması bir mecmuada, aynı yıllarda İbn Rüşdcü olduğu anlaşılan bir grup ilim adamının yine Erfurt’ta yazdığı De Anima ile ilgili bazı metinler yer almaktadır. Her iki metnin karşılaştırılmasından, bu yazmalarda Jean de Jandun’un açıklamaları doğrultusunda akıllar teorisinin tartışıldığı görülmektedir. Yine XV. yüzyılda Krakov Üniversitesi’nde bulunduğu anlaşılan bir grup İbn Rüşdcü’den André Koscian adlı bir profesör Erfurtlu İbn Rüşdcüler tarzında bir De Anima şerhi yazar. Henüz yeterince incelenmemiş olan bu metinler, XV. yüzyılda Kuzeydoğu Avrupa’da etkili bir İbn Rüşdcü akımın mevcut olduğunu göstermektedir (Zdsislaw Kuksewicz, s. 275-279).

Juan Vernet, Aristo’nun De Caelo et Mundo adlı eserine İbn Rüşd tarafından yazılan şerhin Latince’ye çevrilmesiyle Ba-tı’da yeni bir bilimsel reformun gerçekleşmiş olduğunu söyler (Ce que la culture, s. 199) ve özellikle bu çevirilerin Copernicus’in Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli sistemi kurmasında etkili olduğunu bildirir (a.g.e., s. 200).

Copernicus'in, hayatı boyunca hep İbn Rüşdcü bilgin ve filozoflarla yakın ilişki içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan Giordano Bruno ve Galile'nin, İbn Rüşdcüler'le temas halinde oldukları ve bazı konularda İbn Rüşd'ün etkisi altında kaldıkları bildirilmektedir. Ünlü kâşif

Cristof Colomb da Aristo ile İbn Rüşd'ün görüşlerine dayanarak dünyanın yuvarlak olduğunu ve İspanya'dan Batı'ya doğru gidilince Hindistan'a ulaşılabileceğini bildirmekteydi.

Catherin Wilson, İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl'de incelediği dinfelsefe, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki fikirlerinin XVII. yüzyıl filozofları arasında bile etkili olduğunu, özellikle Bayle'in ve Leibnitz'in yazılarında akis bulduğunu, bu asrın başlarında Vanini'nin hâlâ kendisini İbn Rüşd'ün öğrencisi olarak takdim ettiğini bildirmektedir (History of Islamic Philosophy, II, 1016-1018). Leibnitz, "ünlü Arap filozofu" diye tanıttığı İbn Rüşd'ün akılların birliği fikrini bir tür zihnî ateizm olarak niteler. Ayrıca onun verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre XVII. yüzyılın ortalarında gizli gizli de olsa İbn Rüşdcü görüşler savunulmaktaydı. Bazı araştırmacılar, Spinoza'nın eserlerinde özellikle dinfelsefe ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün tesirinin açık olarak görüldüğünü bildirmektedir (Rosenthal, Revue de synthèse, sy. 89-91 [1978], s. 159 vd.). Aydınlanma döneminin iki büyük filozofu Kant ile Lessing de tartışmalarında birbirlerini İbn Rüşdcü olarak eleştirmişlerdir.

Rönesans dönemi resim sanatında da İbn Rüşd'ün ve İbn Rüşdcülüğün yansımalarına rastlanır. Nitekim Rafael'in "Atina felsefe okulu" adlı tablosunda İbn Rüşd de yer almaktadır. Ayrıca İtalyan ressamı Gozzoli'nin yaptığı bir tabloda Saint Thomas bir yanına Aristo'yu, bir yanına Eflâtun'u alarak İbn Rüşd'ü ayaklarının altında ezer durumda gösterilmektedir. Yine bu dönemdeki diğer bir tabloda Saint Thomas'nın eleştirileri karşısında ne yapacağını şaşırmış olan İbn Rüşd'ün elini şakaklarına dayayıp düşündüğü görülmektedir (daha geniş bilgi için bk. Renan, Averroès, s. 301-319).

İbn Rüşd bir yandan ilim ve felsefenin temel konularında, öte yandan çeşitli İslâmî disiplinlerle Arap dili ve edebiyatı alanında yazdığı eserleri ve farklı yaklaşım tarzıyla klasik İslâm düşüncesinin son ve en büyük temsilcisi, Aristo'dan sonra gelen Helenistik dönemin ve Ortaçağ bilim ve

düşüncesinin de en büyük şahsiyetlerinden biri olmuştur. Ayrıca İbn Rüşd geliştirdiği te'vil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve objektif araştırma yöntemiyle metodolojinin kurucusu olduğu gibi XVII-XVIII. yüzyıl Aydınlanma hareketinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri kabul edilmiştir (Kurtz, s. 29). Buna rağmen onun düşüncelerinin İslâm toplumunda ilgi görmemiş olması, Paul Kurtz tarafından yalnız İslâm felsefesinin değil genel felsefenin en büyük entelektüel trajedisi olarak değerlendirilmiştir (a.g.e., s. 31).

Eserleri. İbn Rüşd din ilimleri, mantık, tabiat bilimleri (fizik), metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, politika ve ahlâk gibi pek çok dalda eser kaleme aldığı gibi bilhassa Aristo'nun kitaplarına yazmış olduğu kısa (compendium), orta (medium) ve büyük (magnum) ölçüde şerhleriyle Ortaçağ'ın en büyük yorumcusu unvanını kazanmıştır. İbn Rüşd'ün hayatından bahseden klasik kaynaklarda eserlerinin listesi mevcutsa da en geniş ve tam liste sadece üç eserde yer almakta, sonraki kaynaklar genellikle bu listeleri tekrarlamaktadır. Bunlardan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin listeleriyle birlikte İbn Rüşd'ün bazı tıbbî eserlerinin yazmalarının da yer aldığı bir mecmua içerisinde günümüze ulaşan "Bernâmecü'l-fakīh İbn Rüşd" başlıklı listede yetmiş sekiz eserin adı kaydedilmektedir. Escurial Library'de Derenbourg katalogunda kayıtlı bulunan bu mecmuada (nr. 888, vr. 83V-83Z) yer alan metin Renan (Averroès, s. 462-465) ve Anawati (Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 36-40) tarafından neşredilmiştir. "Bernâmecü'l-fakīh İbn Rüşd"deki eserlerin hemen hemen tamamı, bazı küçük değişikliklerle İbn Abdülmelik'in ez-Zeyl ve't-tekmile (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1973, VI, 27-31) adlı kitabında mevcuttur. İbn Ebû Usaybia'nın listesinde ise kırk yedi kitap vardır. Bu liste, başta Zehebî ve Safedî olmak üzere daha sonraki müellifler için esas teşkil etmiştir.

İbn Rüşd'ün eserleri üzerine yapılan modern çalışmalar Renan'dan bu yana devam etmektedir. Bunlardan önemli olanlar şunlardır: a) XX. yüzyıl başlarında Maurice Bouyges tarafından hazırlanan listede İbn Rüşd'e ait seksen dört eser adı zikredilmektedir ("Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge", Mélange de l'Université Saint-Joseph, VIII/1 [Beyrouth 1922], s. 13-96). b) P. Manuel Alonso, İbn Rüşd'ün

eserlerinin listesini La Cronologia en las obras de Averroes, miscellenea comillas adlı eserinde yayımlamış (Santander 1943, s. 441-460), ardından bu çalışmayı, İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl ve el-Keşf ʿan menâhici'l-edille adlı eserlerinin İspanyolca çevirisinden ibaret olan Teologia de Averroes, estudios et documentos'un baş tarafında yeniden neşretmiştir (Madrid-Granada 1947, s. 51-98). c) Georges C. Anawati, ölümünün 800. yılı münasebetiyle İbn Rüşd'ün hayatı ve eserlerine dair klasik kaynakları ve modern çalışmaları derleyerek Müʾellefâtü İbn Rüşd başlığı altında yayımlamıştır (Cezayir 1978). d) Salvador Gomez Nogales de İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle bir bibliyografi çalışması yapmıştır. Bibliografia sobre las obras de Averroes (Paris 1978) başlıklı bu incelemede düşünürün Arapça, Latince ve İbrânîce tercümeleriyle birlikte altmış altı eserinin ismi kaydedilmektedir. e) Cemâleddin el-Alevî, doğrudan filozofun Arapça eserlerine başvurarak yeni bir kronolojik bibliyografya denemesi yapmış ve bu çalışmasını el-Metnü'r-Rüşdî adıyla yayımlamıştır (Mağrib 1986). 108 eserin yer aldığı bu çalışmada düşünürün sadece elli altı eseri gözden geçirilerek incelenebilmiştir. Alevî'ye göre diğer elli iki eser Arapça aslıyla günümüze ulaşmamıştır. Bunlardan bir kısmının yalnız Latince ve İbrânîce çevirileri, bir kısmının da sadece İbrânî harfleriyle Arapça metni gelebilmiş, bir kısmı ise kaybolmuştur. f) Harry A. Wolfson, 1931 yılında İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin Latince ve

İbrânîce tercümelerinin neşri konusunda bir plan hazırlayarak "Averrois in Aristotelem" serisinin yayımı projesini başlatmış (Speculum, II [Cambridge 1931], s. 412-427), bundan yaklaşık otuz yıl sonra söz konusu planını gözden geçirerek İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin yeni bir dökümünü hazırlamıştır ("Revised Plan from the Publication of a Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem", Speculum, XXXVIII [Cambridge 1963], s. 88-104). Ancak bu çalışmalarda düşünürün eserlerinin tam listesini ve bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığını, ulaştıysa hangi kütüphanelerde bulunduğunu tesbit pek mümkün değildir.

Renan'ın Averroès et l'Averroïsme'inden bu yana İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerin büyük şerhler (tefsîre *grand commentaire* commentarii magni), orta şerhler (telhîse *commentaire moyen* commenterii mediu), küçük şerhler (cevâmiʿ) veya özetler (muhtasar / abrégé / résumé *paraphrase* epitomes / compendium) olmak üzere dört bölüm halinde

incelenmesi âdet olmuşsa da (Renan, Averroès, s. 59) gerçekte İbn Rüşd Aristo'nun bütün eserlerine üç tür şerh yazmış değildir. Bazılarına her üçünü, bazılarına sadece ikisini, bazılarına da yalnız birini yazdığı anlaşılmaktadır. Büyük şerhlerde filozof önce Aristo'nun metnini verir, ardından kendi görüşlerini anlatır. Bu açıklama tarzı Aristo'nun yorumcularından İskender Afrodîsî, Themistius, Simplicius gibi Helenistik filozoflarla Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların şerhlerinden çok farklıdır. Bu yorumcular Aristo'nun bir konuyla ilgili fikirlerini alıyor ve bunu açıklamaya çalışıyorlardı. İskender ve Fârâbî'nin akıl üzerine yazdıkları risâleler bu türün örneklerindendir. İbn Rüşd ise doğrudan doğruya müellifin metnini paragraflar halinde alıp sonra onu yorumlar. Bunu yaparken de Aristo'nun eserleriyle öteki şârihlerinkinden örnekler verir (a.g.e., s. 59; Faṣlü'l-maḳāl, neşredenin girişi, s. 13-14). Ancak bu yöntemin her eser için geçerli olduğu söylenemez. Ayrıca "makāle" adını taşıyan beşinci bir yazım tarzından da söz etmek gerekir (Cemâleddin el-Alevî, s. 139 vd.). Orta şerhlerde Aristo'ya ait bir eserin her paragrafının ilk kelimesi alınır ve o paragrafın açıklaması yapılır. Burada hangi fikirlerin Aristo'ya, hangilerinin İbn Rüşd'e ait olduğunu tesbit etmek güçtür. Özetlerde ise artık metin açıklamaları yerine doğrudan Aristo'nun görüşlerine yer verilir; bu yorumlar bütünüyle İbn Rüşd'ün kendisine aittir. İbn Rüşd, açıklamalar yaparken Aristo'nun eserlerinden alıntılar yapmakla beraber tamamen kendi fikirlerini ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün yazdığı toplam otuz sekiz şerhten sadece yirmi sekizinin Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. Bunlardan on beşi Arapça ve Arap harfleriyle, dördü Arapça olarak ancak Arap ve İbrânî harfleriyle, dokuzu da Arapça fakat yalnız İbrânî harfleriyledir. On eserin Arapça asılları kaybolmuş, sadece Latince ve İbrânîce tercümeleri günümüze gelebilmiştir. İbn Rüşd'ün şerhlerini ihtiva eden Latince külliyat Junctas tarafından Aristo'nun Grek, Latin ve Yunan şârihlerinin eserleriyle birlikte büyük boy on bir cilt halinde basılmıştır (Venedik 1552, 1562, 1575: Aristotelis omnia quae extant opera, Averrois Cordubensis inea opera omnes). Ayrıca düşünürün eserlerinden bir kısmı Philippus Venetus (1481), Andreas Torresanus de Asula (1483) ve Cominum de Tridino (1560) tarafından Venedik'te neşredilmiştir.

İbn Rüşd'ün eserleri daha başlangıçta yahudi müelliflerinin ilgisini çekmiş

ve büyük bir kısmı İbrânîce’ye çevrilmiştir. Muhtemelen bunda düşünürün yahudi kökenli olduğu söylentisinin tesiri olmuştur. Ancak yahudi din âlimi ve düşünürü Mûsâ b. Meymûn’un İbn Rüşd’e atıflarda bulunmasının da bunda etkili olduğu düşünülebilir. Yahudi mütercimleri bu eserlerden bir kısmını İbrânîce’ye tercüme ederken bir kısmını da Arapça fakat İbrânî harfleriyle yazmışlardır. Nitekim Paris Bibliothèque Nationale’in İbrânîce bölümünde filozofun yaklaşık elli adet eserinin yazma nüshası mevcuttur. Viyana’da da kırk civarında nüsha bulunmaktadır. Papaz de Rossi’nin mecmuası içerisinde İbn Rüşd’ün İbrânîce tercümelerinden yirmi sekizi yer almaktadır (Ahmed Şahlân, s. 168).

A) Din İlimleri. a) Telif. 1. Bidâyetü’l-müctehid* ve nihâyetü’l-muḳteṣıd. İbn Rüşd’ün Mâlikî fıkhına dair günümüze ulaşan tek eseri olup Karaviyyîn Kütüphanesi’ndeki nüshaya (nr. 1159) dayanılarak ilkin 1909’da Fas’ta yayımlanmış, daha sonra Kahire ve İstanbul’da birçok defa basılmıştır. Eserin bazı bölümleri Fransızca, İngilizce ve Almanca’ya tercüme edilmiş, kitap ayrıca Ahmet Meylânî tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (I-II, İstanbul 1973-1976). 2. Faṣlü’l-maḳāl* fî-mâ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḥikme mine’l-ittiṣâl (Faṣlü’l-maḳāl ve taḳrîru mâ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḥikme mine’l-ittiṣâl). İbn Rüşd’ün vahiy ile aklın, dinle felsefenin uzlaştırılması ve te’vil konularında kaleme aldığı bu eserin daha önce, Arapça orijinalinden tam veya bölümler halinde dört yazmasının günümüze ulaştığı ve bunlardan ikisinin Leiden’de, birinin Oxford’da, birinin de Paris Bibliothèque Nationale’de bulunduğu bilinmekteydi. Yapılan araştırmalarda ise ikisi İspanya’da (Escurial Library, nr. 632; Madrid Biblotheca Nacional, nr. 5013), ikisi de İstanbul’da (Köprülü Ktp., nr. 1601; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2490) olmak üzere dört nüshasının daha bulunduğu tesbit edilmiştir. XIII. yüzyılın sonlarında veya XIV. yüzyılın başlarında adı bilinmeyen bir mütercim tarafından İbrânîce’ye çevrilen eserin İbrânîce metnini Norman Golb yayımlamıştır (“The Hebrew Translation of Averroe’s Faṣl al-Maqāl”, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XXV [New York 1956], s. 91-113; XXVI [1957], s. 41-64). Eser pek çok dile tercüme edilmiştir. 3. eḍ-Ḍamîme. İbn Rüşd’ün Allah’ın bilgisi konusunda Faṣlü’l-maḳāl’e ek olarak kaleme aldığı bu eser de yukarıdaki kütüphanelerde günümüze ulaştığı gibi Dominiken rahibi Raimond Martini tarafından Latince’ye çevrilerek Pugio Fidei adlı eserin içine dercedilmiştir. 4. el-Keşf* ʿan menâhici’l-edille. Üç nüshası

günümüze ulaşan eser (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 129, 133; Escurial Library, nr. 632) 1859'da Marcus Joseph Müller tarafından Münih'te yayımlanmış ve daha sonra birçok defa ba-sılmıştır. Kitap Almanca, İspanyolca, İngilizce, Fransızca ve Türkçe'ye çevrilmiştir. 5. Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife*. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sine reddiye olarak kaleme alınan eserin bazı nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 734; Şehid Ali Paşa, nr. 1582; Lâleli, nr. 2490). Eser ilk defa Calonyme ben David ben Todros tarafından İbrânîce'ye çevrilmiş, bu çeviriden bazı nüshalar Oxford (Bodleiana University Library, Michael, nr. 293) ve Paris (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 956) kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. Isaac adlı bir kişi tarafından yapılan diğer bir çeviri de Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hebrew Warn, nr. 15). Bu İbrânîce tercümeden Calo Calonymos'un yaptığı Latince çeviri ise birçok defa basılmıştır (Venedik 1497, 1527, 1529, 1542, 1555, 1560, 1573). Ayrıca Augustino Nifus tarafından 1495'te yapılan şerhiyle birlikte 1497-1576 yılları arasında on ikiden fazla baskısı gerçekleştirilmiştir.

Arapça aslı defalarca basılan Tehâfütü't-Tehâfüt'ün ilmî neşri ilk defa P. Maurice Bouyges tarafından yapılmıştır (Tahafot at-Tahafot, Beyrouth 1930). Eser İngilizce, İspanyolca, Türkçe ve Farsça'ya tam olarak, Almanca ve Fransızca'ya ise kısmen çevrilmiştir. 6. Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh. Klasik kaynaklarda yer almayan bu eserden müellif Bidâyetü'l-müctehid'de söz etmektedir (I, 102). 7. Maḳāle fi'l-cemʿ beyne iʿtiḳādi'l-Meşşâʾîn ve'l-mütekellimîn min ʿulemâʾi'l-İslâm fî keyfiyyeti vücûdi'l-ʿâlem fi'l-ḳıdem ve'l-ḥudûs̱. Kaynaklarda bazı farklılıklarla adı geçen ve iki cilt olduğu bildirilen eser günümüze ulaşmamıştır. 8. Kitâb fi'l-faḥṣ ʿan mesâʾile vaḳaʿat fi'l-ʿilmi'l-ilâhî fî Kitâbi'ş-Şifâʾ li'bn Sînâ. İbn Ebû Usaybia tarafından bu şekilde zikredilen eseri Zehebî ve Safedî biraz daha farklı biçimde kaydetmişlerdir.

b) Şerh. 1. Muḫtaṣarü'l-Müstaṣfâ (eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh). Gazzâlî'ye ait eserin özeti olup düşünürün gençlik döneminin ürünüdür. Yakın zamanda Escurial Library'de (nr. 1235) bulunan eseri Cemâleddin el-Alevî yayımlamıştır (Beyrut 1994). Kitap, İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile ilk tanışmasının ve onunla ilk hesaplaşma-sının mahsulü sayılır. Zira müellif, bir yandan Gazzâlî'nin eserini inceleyerek onun görüşlerini tanımaya

çalışmakta, öte yandan başta mantık olmak üzere fıkıh usulü ile doğrudan ilgisi bulunmayan pek çok meseleyi bu ilmin konuları arasında zikrettiği için onu eleştirmektedir. 2. Şerḥu ʿ Aḳīdeti'l-İmâm el-Mehdî (Şerḥu'l-hamrâniyye). Mehdî b. Tûmert'in el-ʿ Aḳīde adlı risâlesinin şerhi olduğu sanılan kitap hakkında gerek müellifin eserlerinde gerekse diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Cezayir'de el-Mektebetü'l-vataniyye'de bunun şerhi kabul edilen, biri Abdurrahman Tabakān (nr. 642/12, el-Urcûze ḥavle ḳavâʿ idi'l-İslâm el-ḫamse li'bn Rüşd), diğeri Ali el-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (nr. 599, İstikmâlü'l-ḳaṣd fî şerḥi Urcûzeti İbn Rüşd) tarafından yazılan iki eser bulunmaktadır.

B) Mantık. a) Telif. Kaynaklarda İbn Rüşd'ün, Aristo'nun mantık külliyatıyla ilgili şerhlerinin dışında mantığa dair yirmi bir eserinin adı kaydedilmekteyse de "ʿ Alâ keyfiyyeti'l-ḳaḍâyâ" adlı makalesi hariç hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. İbn Rüşd'ün, Birinci Analitikler'le ilgili olarak yazdığı bu makalenin Arapça aslı İngilizce tercümesiyle birlikte Douglas Morton Dunlop tarafından yayımlanmıştır (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Karachi 1955, I, 43-55). Abraham Balmes'in Latince'ye tercüme ettiği eser 1497'de basılmış, Pic de la Mirandole için yapıldığı anlaşılan İbrânîce çevirisi ise basılmamıştır (diğer yirmi eserin isim listesi için bk. Nogales, s. 352-387).

b) Şerh. İbn Rüşd, Îsâġūcî ile birlikte Organon içinde yer alan sekiz kitaba hem kısa hem orta ölçüde, el-Burhân'a ise büyük hacimde şerh yazmıştır. 1. Îsâġūcî. İbn Rüşd bu eser için iki şerh kaleme almış, bunlardan eż-Żarûrî fi'l-manṭıḳ adlı özetin İbrânî harfleriyle Arapça metninin iki nüshası günümüze ulaşmış (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1008; Münih Staatsbibliothek, nr. 964), ancak İbrânîce ve Latince tercümeleri kaybolmuştur. Telḫîṣu medḫali Furfuryus adını taşıyan orta hacimdeki şerh de halen mevcuttur (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 2073, 2820; Floransa Biblioteca Medicea Laurentino, nr. 54, 180; Oxford Bodleian Library, nr. 209, 499). William de Lune tarafından Averrois, Commentarium medium. Super libri introductionum Porphyrii adıyla Latince'ye çevrilen bu şerhin bir de İbrânîce tercümesi bulunmaktadır. Her iki tercüme Jacob Mantino tarafından yayımlanmıştır (Venedik 1560). Herbert A. Davidson, Latince ve İbrânîce çevirilere dayanarak eseri İngilizce'ye tercüme edip "Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" serisi içerisinde neşretmiştir

(Middle Commentary on Porphyry's Isagoge, Cambridge 1969). 2. Kitâbü'l-Maḳūlât. Filozof bu esere iki şerh yazmış, Arapça özetinin orijinali ise kaybolmuştur. Palmesli Abraham'ın Epistola de primitate praedicatorum adıyla yaptığı Latince tercümesi basılmış olup (Venedik 1560), İbrânîce çevirisi kayıptır. Eserin Telḫîṣu Kitâbi'l-Maḳūlât (Telḫîṣu Kitâbi Katıġuryas) adını taşıyan orta şerhinin Arapça orijinalinin nüshaları da günümüze ulaşmıştır (Floransa, Laurentino, nr. 54, 180; Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 1691; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 246; Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Ktp., nr. 3980). İbrânî harfleriyle yazılmış olan Arapça orijinalinden sadece bir nüsha mevcuttur (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1008). Orta şerhin Arapça metnini Maurice Bouyges neşretmiş (Beyrut 1932), Gérard Jéhami daha sonra Floransa, Leiden ve Meşhed nüshalarını esas alarak bunu Telḫîṣu Manṭıḳı Arisṭo içinde (Beyrut 1982, s. 1-77) yeniden yayımlamıştır. Bu orta şerh üç defa Latince'ye çevrilmiştir. Jacob Mantino tarafından Commentum Averrois cordubensis expositione media adıyla yapılan çeviri basılmış (Venedik 1552, 1562, 1573), anonim olduğu anlaşılan ikinci

çeviri Liber praedicamentorum Aristotelis cum commeentariis Averrois (Lyon 1542), yine anonim olan bir başka çeviri de Padoalı Nicolet tarafından Commentum Auerois super librum predica-mentorum Aristotelis (Venedik 1483) adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Zacharias Zenari'nin 1560'ta Venedik'te eserin yeni ve farklı bir edisyonunu yaptığı görülmektedir. Eserin Jacob ben Abba-Mari Anatolio tarafından Napoli'de yapılan İbrânîce çevirisinden de günümüze iki nüsha ulaşmıştır (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 925; Floransa, Laurentino, Hebreu Plut, nr. LXXXVIII). Herbert A. Davidson bu eseri Arapça, İbrânîce ve Latince tercümelerine dayanarak Middle Commentary on Aristotle's Categoriae adıyla İngilizce'ye çevirmiş ve "Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem" serisi içerisinde yayımlamış (Cambridge 1969), Levi ben Gerson bu İbrânîce çeviri üzerine bir şerh yazmıştır. 3. Kitâbü'l-ʿİbâre. İbn Rüşd bu eser için iki şerh kaleme almıştır. Arapça özetinin orijinali kaybolmuş, Balmesli Abraham tarafından yapılan Latince tercümesi ve şerhi ise Epithome in libros perihermenias başlığı altında yayımlanmıştır (Venedik 1560). Eserin Telḫîṣu Kitâbi'l-ʿİbâre (Telḫîṣu Kitâbi Bari Erminas) adını taşıyan orta şerhinin Arapça orjinali günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami tarafından neşredilmiştir (Telḫîṣu Manṭıḳı Arisṭo içinde, Beyrut 1982, s. 79-

134). Bu şerhin Jacob Mantino’nun yaptığı, halen Venedik’te bulunan Latince tercümesi (Biblioteca Sancti Marci, nr. 3264, f. 20) Cominum de Tridino tarafından Aristotelis, perihermenias commentum Averrois Cordobensis expositione media adıyla basılmıştır (Venedik 1560). Eserin ayrıca William de Lune’nun yaptığı bir başka çevirisi daha vardır. 4. Kitâbü’l-Ḳıyâs. İbn Rüşd bu esere de iki şerh yazmış, Arapça özetinin orijinali ise kaybolmuştur. Fransisco Burana’nın İbrânîce’den yaptığı Latince tercüme Epitnome in libros priorum analyticorum adıyla yayımlanmış (Venedik 1560), Abraham de Balmes tarafından yapılan bir şerhi de aynı nüsha içerisinde basılmıştır. Telḫîṣu Kitâbi Anâlûtîḳa’l-ûlâ (Telḫîṣu Kitâbi’l-Ḳıyâs) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış olup Gérard Jéhami bunu adı geçen koleksiyon içinde (s. 135-366) neşretmiştir. Fransisco Burana eseri İbrânîce tercümesinden Aristotelis priorum duos analyticorum libros continens commentum Averrois Cordobensis expositione media adıyla Latince’ye çevirmiştir (Venedik 1560). William de Lune’un İbrânîce’den yaptığı Latince tercüme, Andreas Torresanus de Asula ve Bartholomaeus de Blavis tarafından 1483’te basılmıştır. Jacop ben Schem-Tob’un İbrânîce tercümesi ise henüz bulunamamıştır. 5. Kitâbü’l-Burhân. İbn Rüşd bu esere üç şerh yazmış, Arapça özetinin orijinali kaybolmuştur. Balmesli Abraham tarafından yapılan Latince tercüme Epithome in librum posteriorum analyticorum başlığı altında basılmıştır (Venedik 1560). Telḫîṣu Kitâbi Anâlûtîḳa’s̱-s̱âniye (Telḫîṣu Kitâbi’l-Burhân) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami bu şerhi yukarıda belirtilen koleksiyon içinde (s. 369-495) yayımlamıştır. Eser Fransisco Burana tarafından İbrânîce’den Latince’ye tercüme edilmiş ve büyük şerhin tercümesiyle birlikte Aristotelis posteriorum analiticorum cum duplici itidem Averrois Cordubensis expositione media et magna liber secundos adıyla neşredilmiştir (Venedik 1560; Nogales, s. 356). William de Lune bunu Arapça aslından Latince’ye çevirmiştir (Venedik 1560). Calonyme ben Calonyme tarafından yapılan İbrânîce tercümesi ise kayıptır. Eserin Tefsîru Kitâbi’l-Burhân adlı büyük şerhinin Arapça orijinali günümüze ulaşmamıştır. İbrânîce tercümesinden Fransisco Burana’nın gerçekleştirdiği Latince tercümesi orta şerhin çevirisiyle birlikte yayımlanmış, ayrıca Balmesli Abraham’ın yaptığı tercüme özetiyle birlikte 1575’te basılmıştır. Eserin Jacob Mantino tarafından yapılan kısmî bir Latince tercümesi daha bulunmaktadır. Fransisco Burana’nın kaynağını teşkil eden ve kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen İbrânîce tercüme ise

günümüze ulaşmamıştır. 6. Kitâbü'l-Cedel. Bu eserin özetinin Arapça aslı İbrânîce çevirisiyle birlikte 1873, 1913 ve 1974 yıllarında yayımlanmış, Abraham de Balmes'in İbrânîce'den yaptığı Latince tercüme Epithome in libros topicorum adıyla Cominum de Tridino tarafından basılmıştır (Venedik 1560). Telḫîṣu Kitâbi'l-Cedel adını taşıyan orta şerhinin Arapça orijinali günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami bunu yukarıda belirtilen koleksiyon içinde (s. 499-666) neşretmiştir. Bu eserin Abraham de Balmes tarafından İbrânîce'den yapılan Latince tercümesi Aristotelis logicae pars tertia quae localis atque inventiva dicitur topicorum ac elenchorum universos complectens libros cum Averrois Cordubensis media expositione başlığı altında Cominum de Tridino külliyatı içinde yayımlanmış (Venedik 1575), ayrıca Jacob Mantino'nun gerçekleştirdiği kısmî tercüme de (I-IV. bölümler) aynı külliyat içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Calonyme ben Calonyme'in yaptığı İbrânîce çeviri ise kayıptır. Eserin büyük şerhinin Arapça orijinali de kaybolmuş, ancak İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça aslının bulunduğu Wolfson tarafından tesbit edilmiştir. 7. Kitâbü's-Safsaṭa. İbn Rüşd bu esere iki şerh yazmıştır. Arapça özetinin orijinali kaybolmuş, ancak İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metni günümüze ulaşmıştır. Abraham de Balmes tarafından İbrânîce'den yapılan Latince tercümesi Epithome in libros Elenchorum adıyla Cominum de Tridino külliyatı içinde basılmıştır (Venedik 1575). Calonyme ben Calonyme ve Todros Todrosi'nin yaptığı İbrânîce çevirileri ise zamanımıza intikal etmemiştir. Telḫîṣu Kitâbi Sofistiḳa (Telḫîṣu Kitâbi'l-Muġālaṭa) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış olup önce Muhammed Selîm Sâlim (Telḫîṣü's-Safsaṭa, Kahire 1976), daha sonra Gérard Jéhami tarafından yukarıda zikredilen koleksiyon içinde (s. 669-732) yayımlanmıştır. Balmesli Abraham'ın İbrânîce'den yaptığı Latince çeviri, Aristotelis elenchorum libri duo commentum Averrois Cordobensis media expositione adıyla Cominum de Tridino tarafından külliyat içinde neşredilmiş (Venedik 1575), ancak İbrânîce tercümesi günümüze ulaşmamıştır. 8. Kitâbü'l-Ḫaṭâbe. İbn Rüşd bu esere de iki şerh yazmıştır. Arapça metnin özeti Ṣınâʿatü'l-ḫaṭâbe min kelâmi Ebi'l-Velîd İbn Rüşd adıyla basılmıştır (Kahire 1911). Abraham de Balmes'in Latince çevirisi Epithome in libros rhetorices Averrois Cordobensis adıyla Cominum de Tridino külliyatı içerisinde yayımlanmıştır (Venedik 1575). Telḫîṣu Kitâbi'l-Ḫaṭâbe adını taşıyan orta şerhin bir bölümü ilk defa Fausto Lasinio tarafından Il Commento medio di Averroe alla retorice di Aristotele adı altında neşredilmiş (Firenze 1878), eseri daha

sonra Abdurrahman Bedevî (Kahire 1960) ve Muhammed Selîm Sâlim (Kahire 1967) Telḫîṣü'l-Ḫaṭâbe adıyla yayımlamıştır. Eserin, Hermanus Allemanus tarafından Rhetorica Aristotelis ... excerptis commentarii medii Averrois adıyla Arapça'dan yapılan Latince çevirisini Philippus Venetius 1481'de neşretmiştir.

Balmesli Abraham'ın İbrânîce'den gerçekleştirdiği bir diğer Latince tercüme Cominum de Tridino külliyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575), Todros Todrosi'nin yaptığı İbrânîce çeviri Goldenthal tarafından Averrois, commentarius in Aristotelis de arte rhetorica libros başlığı ile yayımlanmıştır (Leipzig 1842). 9. Kitâbü'ş-Şiʿr. İbn Rüşd'ün iki şerh yazdığı bu eserin Arapça özetini Fausto Lasinio neşretmiş (Pisa 1873), eserin İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. İbrânîce tercümesi hakkında bilgi bulunmayan eserin, Abraham de Balmes'in Epithome in librum poeticae Averrois Cordobensis adıyla İbrânîce'den yaptığı Latince çevirisi Cominum de Tridino külliyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Telḫîṣu Kitâbi'ş-Şiʿr adını taşıyan orta şerhi ilkin Fausto Lasinio Il commento medio di Averroe alla poetica di Aristotele başlığıyla (Annali delle Üniversita Toschane, c. XIV, Pisa 1872), daha sonra Abdurrahman Bedevî Aristo'nun Poetika'sının Arapça metni (Kitâbü'ş-Şiʿr) içerisinde (Kahire 1953, s. 201-250), Muhammed Selîm Sâlim de Telḫîṣu Kitâbi Arisṭoṭâlîs fi'ş-şiʿr adıyla (Kahire 1971) yayımlamıştır. Balmesli Abraham'ın İbrânîce'den Latince'ye Paraphrases Averrois in librum poeticae Aristoteles adıyla çevirdiği eser basılmıştır (Venedik 1560). Paris Bibliothèque Nationale'de mevcut nüsha ile (Latin, nr. 16673, f. 151) bu nüshadan yapılmış bir seçme olduğu anlaşılan Paris Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (nr. 1032, f. 167), orta şerhin Arapça aslından Hermanus Allemanus'un yaptığı Latince çeviridir. Bu çeviri 1481'de Philippus Venetus tarafından Averroes commentarium medium in poeticaem Aristotelis adıyla neşredilmiştir. Bu neşir 1968'de Brüksel'de De arte poetica ... expositio media Averrois başlığıyla "Corpus philosophorum medii Aevi" serisi içerisinde yeniden yayımlanmıştır. Eserin Jacob Mantino tarafından İbrânîce'den yapılan üçüncü bir Latince çevirisi de basılmış (Venedik 1575), Todros Todrosi'nin gerçekleştirdiği İbrânîce çeviri ise Goldenthal tarafından Averrois, commentarius in Aristotelis de arte poetica libros başlığı ile neşredilmiştir (Pisa 1873). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün bunlardan başka Aristo ve Fârâbî mantığı üzerine bazı şerhlerinin adı

verilmekteyse de bunların büyük bir bölümü günümüze ulaşmamıştır.

C) Tabiat Bilimleri. a) Telif. Maḳāle fi'l-büẕûr ve'z-zerʿ. Escurial Library'de nüshası bulunan eser Cretense tarafından Latince'ye çevrilmiştir (Venedik 1560). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün çoğunluğu nefis konusuyla ilgili olmak üzere gökyüzü ve yeryüzü, biyoloji konularında kaleme almış olduğu bazı eserlerinin adı zikredilmektedir (geniş bilgi için bk. Cemâleddin el-Alevî, s. 14-45).

b) Şerh. İbn Rüşd, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen tabiat bilimleri alanındaki üç eserine (es-Semâʿu'ṭ-ṭabîʿî, es-Semâʾ ve'l-ʿâlem, en-Nefs) kısa, orta ve uzun şerh; iki eserine (el-Kevn ve'l-fesâd, el-Âs̱ârü'l-ʿulviyye) kısa, orta şerh; iki eserine de (Kitâbü'l-Ḥayevân, el-Ḥissü ve'l-maḥsûs) kısa şerh yazmıştır. 1. Kitâbü's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî. İbn Rüşd'ün üç şerh yazdığı bu eserin Kitâbü's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî adıyla bilinen Arapça metni Resâʾilü İbn Rüşd serisi içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-126). Eserin Latince ve İbrânîce tercümesine rastlanmamıştır. Telḫîṣu Kitâbi's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî adını taşıyan orta şerhin Arapça orijinaliyle İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça aslı günümüze ulaşmıştır (British Museum, nr. 17051). British Museum'da bulunan (nr. 9061) ve orta şerhe ait olduğu kabul edilen bir bölümün Arapça metnini Cemâleddin el-Alevî, "Min Telḫîṣi's-Semâʿi't-ṭabîʿî li'bn Rüşd" başlığı altında Mecelletü Külliyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye dergisinde yayımlamıştır (VII [Fas 1984], s. 205-255). Jacob Mantino tarafından De physica auscultatione super tres libros primos expositio media adıyla İbrânîce'den Latince'ye çevrilen kısım (Venedik 1575) eserin sadece 1-4. bölümlerini ihtiva etmektedir. Vitalis Dactylomelos'un yaptığı belirtilen, Renan ve Stainschneider tarafından tesbit edilmiş olan Latince çeviri ise henüz basılmamıştır. Şerḥu Kitâbi's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî adını taşıyan büyük şerhin Arapça aslından üç nüsha günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 4196; Madrid Biblioteca Nacional, nr. 73; Londra British Museum, nr. 9061). Eser iki defa Arapça aslından, bir defa İbrânîce çevirisinden Latince'ye, altı defa da İbrânîce'ye tercüme edilmiştir. Theodoro Antiocheno tarafından Arapça aslından yapılmış olan Latince çeviriden üç nüsha zamanımıza intikal etmiştir (İspanya, Salamanca Biblioteca Universitatis, nr. 2671, f. 75; İngiltere, Wigorniensis, Bibl. Capituli, nr. Q. 81, f. 112; Paris Bibliothèque Mazarine, nr. 3473, f. 15). Michel Scot'un Arapça aslından ve Jacob

Mantino’nun İbrânîce’den yaptığı Latince tercüme birinci çeviriyle birlikte Juntas koleksiyonu içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Eserin Moise İbn Tibbon, Samuel ben Maimon, Barselonalı Zarachia ben Isaac, Calonyme ben Calonyme, Scham-Tob ben Isaac ve Juda ben Tachin Maimon tarafından yapıldığı bilinen İbrânîce çevirileri hakkında bilgi elde edilememiştir. 2. Taʿlîḳ ʿale’l-maḳāleti’s-sâbiʿa ve’s̱-s̱âmine mine’s-Semâʿi’ṭ-ṭabîʿî. Kaynaklarda bu isimle kaydedilen ve Aristo’nun Fizika’sının 7-8. bölümleri üzerine yazılmış açıklamalardan ibaret olduğu belirtilen eser günümüze ulaşmamıştır. 3. Kitâbü’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem. İbn Rüşd’ün, Aristo’nun Arapça’ya Kitâbü’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem adıyla çevrilen De Caelo et Mundo adlı eseriyle ilgili olarak dört ayrı kitap kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, el-Cevâmiʿu’ṭ-ṭabîʿiyye mecmuası içerisinde yer alan 1158’de yazdığı özet, ikincisi bundan sonra kaleme aldığı Telḫîṣü’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem başlığını taşıyan orta şerh, üçüncüsü 1188 yılında yazdığı Şerḥu’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem adlı büyük şerh, dördüncüsü de hayatının son yıllarına doğru yazdığı sanılan Mesʾele fi’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem adlı kısa bir yazıdır. Bu eser Resâʾilü İbn Rüşd içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-79). Telḫîṣü’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem başlığını taşıyan orta şerhin İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metninden iki nüsha halen mevcut olup Cemâleddin el-Alevî bunları Telḫîṣü’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem li-Ebi’l-Velîd İbn Rüşd başlığı altında neşretmiştir (Fas 1984). Şerḥu’s-Semâʾ ve’l-ʿâlem adını taşıyan büyük şerhin Arap ve İbrânî harfleriyle olan asıl metni kaybolmuş, sadece birinci ve ikinci makalelerinden birer bölümü günümüze ulaşmıştır (Tunus Dârü’l-kütübü’l-vataniyye, nr. 18118). Michel Scot tarafından yapılan Latince çevirisi Incipit liber primus de Caelo et mundo commento Averroys adıyla Cominum de Tridino külliyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Bu çevirinin Aristo külliyatı içinde ayrı bir baskısı daha vardır (Venedik 1550). Eserin, Paulus Israelita tarafından İbrânîce’den yapılan Latince çevirisi de adı geçen mecmua içerisinde yayımlanmıştır (Venedik 1575). Vatikan’da bulunan (Vatikan Ktp., Latin, nr. 2089, f. 6) ve mütercimi bilinmeyen diğer bir Latince tercüme 1550, 1574 ve 1619’da değişik yerlerde basılmıştır. Salamon ben Josef, Barselonalı Zarachia ben Isaac, Calonyme ben Calonyme,

Juda ben Tachin Maimon, Moise ben-Tabora ben Samuel ben Schudai’nin eseri İbrânîce’ye tercüme ettiği kaydedilmekteyse de bu çevirilerin hangi

şerhlere ait olduğu henüz açıklık kazanmamıştır. 4. Kitâbü'l-Kevn ve'l-fesâd. İbn Rüşd esere iki şerh yazmış, bu başlığı taşıyan Arapça özeti Resâʾilü İbn Rüşd içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-34). Eser, ilk defa Balmesli Abraham tarafından İbrânîce'den Latince'ye çevrilerek Averroys compendium necesarium ex libris Aristotelis de Generatione et Corruptione adıyla 1560'ta Venedik'te Cominum de Tridino mecmuası içerisinde, daha sonra Vitalis Nisus tarafından yine İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilip 1575'te Venedik'te Juntas külliyatı içinde basılmıştır. İbrânîce tercümesi günümüze ulaşmayan eserin biri Levi ben Gerson'a (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 963; Münih Staatsbibliothek, nr. 246), diğeri muhtemelen Solomon ben Moses Melgueri'ye ait olan (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 964) İbrânîce iki şerhi zamanımıza intikal etmiştir. Telḫîṣu Kitâbi'l-Kevn ve'l-fesâd başlığını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış ve Cemâleddin el-Alevî tarafından ilmî neşri gerçekleştirilmiştir (Fas 1995). Eserin, 1243 yılında Michel Scot tarafından Arapça orijinalinden yapılan Latince tercümesinden birçok nüsha günümüze kadar gelmiş ve 1956 yılında Cambridge-Massachusettes'de Howard Fobes tarafından Averrois Cordubensis, Commentarium medium in Aristoteles De generatione et corruptione libros başlığı altında tenkitli metni neşredilmiştir. Ayrıca Samuel Kurland, Latince ve İbrânîce tercümelerine dayanarak eseri Arapça orijinalinden İngilizce'ye çevirmiş ve Averroes, On Aristotele's De Generatione et Corruptione middle commentary and epitome adıyla yayımlamıştır (Cambridge-Massachusettes 1958). Calonyme ben Calonyme tarafından gerçekleştirilen İbrânîce çevirinin nüshaları da günümüze ulaşmıştır (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 945, 947, 951). 5. Kitâbü'l-Âs̱âri'l-ʿulviyye. İbn Rüşd esere iki şerh yazmıştır. Bu başlığı taşıyan Arapça özetinden pek çok nüsha ile (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179, 1199; Esad Efendi, nr. 3620, 3637) İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metninin iki nüshası (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 1009; Oxford Bodleian Library, nr. 131) zamanımıza intikal etmiş ve Arapça metin Resâʾilü İbn Rüşd içerisinde basılmıştır (Haydarâbâd 1947, s. 1-102). Elias Cretensis (Elijah del-Medigo) tarafından İbrânîce'den yapılan Latince çeviriyi ise Juntas yayımlamıştır (Venedik 1575). Telḫîṣü'l-Âs̱âri'l-ʿulviyye adlı orta şerhin Arapça aslı kaybolmuş. İbrânî harfleriyle olan Arapça metnin ilmî neşrini Cemâleddin el-Alevî gerçekleştirmiştir (Fas 1994). Üç defa Latince'ye çevrildiği anlaşılan bu eserin, Elias Cretensis'in İbrânîce'den yaptığı

Latince tercümesinin yalnızca 1-3. kitapları Aristotelis meteorologicorum libri commentum Averrois Cordubensis başlığı altında, Michel Scot'un Arapça aslından gerçekleştirdiği Latince çevirisinin de sadece dördüncü bölümü basılmıştır (Venedik 1575). Eserin adı bilinmeyen bir mütercim tarafından yapılan Commentum Averrois super librum Metheurorum başlıklı tercümesinin bir nüshası Venedik'tedir (Sancti Marci, nr. 3264, f. 44). Kitabın Calonyme ben Calonyme tarafından İbrânîce'ye yapılan çevirisinin hangi bölüme ait olduğu tesbit edilememiştir. 6. eṭ-Ṭabîʿiyyâtü'ṣ-ṣuġrâ. Aristo'ya ait olup bu isimle anılan Parva naturalia adlı dokuz kitapçıktan oluşan külliyattan dördü Arapça'ya çevrilmiştir. Bunlar el-Ḥis ve'l-maḥsûs, Fi'ẕ-Ẕikr (Fi'ẕ-Ẕâkire) ve't-teẕekkür, Fi'n-Nevm ve'l-yaḳaẓa, Fî Ṭûli'l-ʿömr ve ḳaṣrih adını taşımaktadır (Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 166). İbn Rüşd, bu külliyatın Arapça'ya tercüme edilen dört bölümünü sadece telhis etmiştir. Her ne kadar Wolfson'un listesinde el-Ḥis ve'l-maḥsûs'un Arapça metninin günümüze ulaşmadığı bildirilmekteyse de biri Arap (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179), ikisi İbrânî (Modena Bibliotheca Estense, Arap, nr. I.D.10; Pa-ris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1009) harfleriyle olmak üzere üç nüshasının halen mevcut olduğu bilinmektedir. Arapça aslı, Otto Harrasowitz tarafından Die Epitome der Parva naturalia des Averroes başlığı altında yayımlanmıştır (Wiesbaden 1961). Harry Blumberg, Paris ve Modena'daki İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça iki nüshaya dayanarak 1972 yılında eseri Averroes Cordubensis, Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia başlığı altında Cambridge-Massachusettes'de yeniden neşretmiştir. Eser, XIII. yüzyılda adı bilinmeyen bir mütercim tarafından (muhtemelen Michel Scott) Averroys Compendium necessarium ex libro Aristotelis de Shensu et sensato adıyla Latince'ye çevrilmiştir (Venedik 1575). Bunun nüshaları günümüze ulaşmış ve eseri Emily L. Shields ile Harry Blumberg, Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur başlığı altında Cambridge-Massachusettes'de yayımlamışlardır (1949). Ayrıca Harry Blumberg aynı eseri, Latince ve İbrânîce çevirilerinden ve şerhlerinden de faydalanarak Averroes, Epitome of Parva Naturalia adıyla Arapça aslından İngilizce'ye çevirip Cambridge-Massachusettes'de neşretmiş (1961), Moses İbn Tibbon tarafından 1254 yılında Montpellier'de gerçekleştirilen ve sekiz nüshası günümüze ulaşan bu İbrânîce tercümenin ilmî neşrini de Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia, Averrois in Aristotelem versionum Hebraicorum başlığı altında Cambridge-Massachusettes'de yayımlamıştır

(1954). Eser, Moses de Narbone ve Levi ben Gerson başta olmak üzere birçok yahudi âlimi tarafından İbrânîce olarak şerhedilmiştir. Bu serinin diğer eserleri de (Fi'ẕ-Ẕâkire ve't-teẕekkür, Fi'n-Nevm ve'l-yaḳaẓa, Fî Ṭûli'l-ʿömr ve ḳaṣrih) yukarıda adı geçen el-Ḥis ve'l-maḥsûs'un yer aldığı mecmua içerisinde günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179). 7. Kitâbü'n-Nefs. İbn Rüşd bu esere üç şerh yazmıştır. Arapça özetinin üç nüshası zamanımıza intikal etmiş olup ilkin Resâʾilü İbn Rüşd içerisinde yayımlanmış (Haydarâbâd 1947, s. 1-93), ardından Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Kahire 1950). Her ne kadar nâşir bu metnin orta şerh olduğunu ispatlamaya çalışırsa da özet olması ihtimali daha güçlüdür; nitekim Madrid nüshasında adı el-Cevâmiʿ olarak geçmektedir (Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs, neşredenin girişi, s. 15). Eserin orta şerhinin Arapça aslı kaybolmuş, İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metninden iki nüsha günümüze ulaşmış ve Alfred L. Ivry tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1994). Balmesli Abraham'ın Averroys, Compendium necessarium ex libro Aristotelis De Anima başlığı ile İbrânîce'den yapmış olduğu Latince çeviri Venedik'te (1552), Luneli Wilhelmus'un gerçekleştirdiği diğer bir Latince çeviri de Napoli'de (1310) basılmıştır. Büyük şerhin Arapça orijinali kaybolmuştur. Michel Scot tarafından gerçekleştirilen ve dört nüshası günümüze ulaşan Arapça'dan yapılmış Latince tercümeyi F. Stuart Crawford Averrois Cordubensis, commentarium magnum in Aristoteles De Anima libros başlığı altında neşretmiştir (Cambridge 1953). Bu çevirinin üçüncü kitabı Alain de Libera tarafından

L'Intelligence et la pensée adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Jacob Mantino'nun İbrânîce'den Latince'ye yaptığı kısmî tercüme ise Aristotelis ... De Anima libri commentario Averrois Cordubensis commentariis magnis adıyla basılmıştır (Venedik 1560). Arapça aslından gerçekleştirilen İbrânîce çeviri ise kaybolmuş, ancak Latince çeviriden yapılan İbrânîce tercüme günümüze ulaşmıştır. 8. Kitâbü'l-Ḥayevân. Aristo'nun Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium adlı eserlerinin yer aldığı bir çalışma olup Arapça orijinali günümüze ulaşmamışsa da İbn Rüşd'ün anılan eserlere yazdığı şerhlerin Latince ve İbrânîce çevirileri zamanımıza kadar gelebilmiştir.

D) Metafizik. a) Telif. 1. Kitâb fi'l-faḥṣ hel yümkinü'l-ʿaḳlü'lleẕî fînâ -ve

hüve’l-müsemmâ bi’l-heyûlânî- en yaʿḳıle’ṣ-ṣuvere’l-müfâriḳa. Arapça aslı günümüze ulaşan bu eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından De possiblita-te conjunctionis seu de intellectu materiali başlığı ile Latince’ye çevrilmiştir (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 6510; Venedik Biblioteca Sancti Marci, nr. VI, 52). 2. Maḳāle fi’ttiṣâli’l-ʿaḳli’l-müfâriḳ bi’l-insân (Risâletü’l-ittiṣâl, Risâle fi’l-ʿaḳl ve’l-maʿḳūl). Bazı bölümleri Paris (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 16602, f. 117) ve Venedik (Biblioteca Sancti Marci, nr. 3264, f. 58) kütüphanelerinde bulunan eserin adı bilinmeyen bir kişi tarafından gerçekleştirilen Latince çevirisi Cominum de Tridino külliyatı içerisinde Libellus seu epistola Averrois de connexione intellectus abstracti cum homine adıyla basılmıştır (Venedik 1575). Moses de Narbone’nin İbrânîce şerhinden birçok nüsha günümüze ulaşmış, Kalman P. Bland bunları karşılaştırarak The Epistle on the Possiblity of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (New York 1982). Bu şerhte yer alan metnin, Moses de Narbone tarafından mı yoksa bir başkası tarafından mı İbrânîce’ye tercüme edildiği hususunda kesin bilgi yoktur. Öte yandan klasik kaynaklarda İbn Rüşd’ün metafizikle ilgili sekiz eserinin daha adı verilmekteyse de bunların Arapça orijinali günümüze ulaşmamıştır. Ancak Arapça aslı kaybolan Maḳāle fi’r-red ʿalâ İbn Sînâ’nın İbrânîce tercümesinin tek nüshası bugüne kadar gelmiştir (Bibliothèque Nationale, Latin, Hebrew, nr. 356, f. 28).

b) Şerh. 1. Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa şerhleri. İbn Rüşd’ün Aristo’nun Metafizika’sına üç şerh yazdığı sanılmaktadır. Eserin Telḫîṣu Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa başlıklı Arapça özeti günümüze ulaşmış ve ilk defa Mustafa el-Kabbânî tarafından neşredilmiş (Kahire 1303), bu ticarî neşrin basımı birçok defa tekrarlanmıştır. Max Horten, bu metni Almanca’ya çevirerek Die Metaphysik des Averroes başlığı altında yayımlamış (Halle 1912), Carlos Quiros Rodriguez de Madrid nüshasını (Biblioteca National, nr. 37) bununla karşılaştırıp Compendio de metaphysica adıyla Arapça aslını ve İspanyolca tercümesini neşretmiştir (Madrid 1919). Ardından Simon von den Bergh, eseri bu yeni metinden ikinci defa Almanca’ya çevirerek Die Epitome der Metaphysik des Avveroes başlığı ile yayımlamış (Leiden 1924), eserin Arapça orijinali ise Resâʾilü İbn Rüşd içinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-172). Osman Emîn, bütün nüshaları ve yayımları gözden geçirerek Telḫîṣu Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa adıyla eserin yeni bir neşrini

gerçekleştirmiştir (Kahire 1958). Bu metin bazan “cevâmi‘”, bazan da “telhîs” şeklinde kaydedilmekteyse de özet olduğu hususunda şüphe yoktur. Jacob Mantino tarafından İbrânîce’den Latince’ye çevrilen Telḫîṣu Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa, Cominum de Tridino külliyatı içerisinde Averrois Cordubensis epithome in li-brum metaphysicae Aristotelis adıyla basılmıştır (Venedik 1575). Orta şerhin Arapça orijinali günümüze ulaşmamış, ancak Elias Cretensis tarafından İbrânîce’den yapıldığı sanılan bir Latince çeviriden bazı bölümler Aristotelis Metaphysicorum liber primus, cum Averrois Cordubensis expositione media başlığı altında Cominum de Tridino külliyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Tefsîru Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa adını taşıyan büyük şerhin Arapça orijinalinin tek nüshası zamanımıza ulaşmış, Maurice Bouyges bu nüshayı, müellifin vefatından yakla-şık elli yıl sonra Latince’ye çevrilen ve 1473’te Padoa’da basılan tercüme ile sayısı on beş civarındaki İbrânîce nüshaları karşılaştırarak neşretmiştir (Tefsîru Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa, I-III, Beyrut 1938-1948). Eser, Ortaçağ’da Michel Minus tarafından Latince’ye çevrilip Aristotelis Metaphysicorum, cum Averroes Cordubensis commentario magno adıyla yayımlanmıştır (Padoa 1473). Daha sonra Paulus Israelita ve Jacob Mantino’nun yaptığı tercüme Cominum de Tridino külliyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Tefsîru Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa’yı Barselonalı Zacharie ben Isaac ve Calonyme ben Calonyme İbrânîce’ye çevirmiştir. Ayrıca eserin “Kitâbü’l-Lâm” bölümünü Aubert Martin Arapça’dan Fransızca’ya tercüme edip Averroès, grand commentaire de la métaphysique başlığıyla neşretmiştir (Paris 1984). 2. Şerḥu Risâleti ittiṣâli’l-ʿaḳl bi’l-insân li’bni’ṣ-Ṣâʾiġ. Cemâleddin el-Alevî’nin belirttiği gibi İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs’te heyûlânî akılla ilgili olarak İbn Bâcce’nin İttiṣâlü’l-ʿaḳl bi’l-insân adlı eserinden özet halinde görüşler naklettikten sonra, “Ebû Bekir İbnü’s-Sâiğ’in daha başka görüşleri de vardır ki biz onları başka bir yerde özetledik” demektedir (s. 90-91). Bu ifade filozofun aynı konuda bir eserinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca Bernâmecü’l-faḳīh ile İbn Abdülmelik’in eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile’sinde (VI, 21-31) İbn Rüşd’e ait bu isimde bir eserin mevcut olduğu belirtilmektedir. 3. Şerḥu Maḳāleti’l-İskender fi’l-ʿaḳl. Arapça aslı kaybolan bu eserin mütercimi bilinmeyen İbrânîce bir tercümesi, Moses Narboni ve Joseph ben Schem-Tob tarafından yapılan İbrânîce şerhler içerisinde günümüze ulaşmış, Herbert A. Davidson bunu Commentary on the Intellect Attributed to Alexander adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (Scholmo Pines Jubilee

Volume, Jerusalem 1988, I, 205-217). 4. Telḫîṣü'l-İlâhiyyât li-Niḳolâvus. Klasik kaynaklarda, Helenistik dönem düşünürlerinden Nicolaus'un metafizikle ilgili eserine İbn Rüşd'ün bir özet yazdığı belirtilmekteyse de eser günümüze ulaşmamıştır.

E) Astronomi. a) Telif. 1. Maḳāle fî cevheri'l-felek. Eserin Latince tercümesinin pek çok nüshası mevcuttur. Muhtemelen Michel Scot tarafından beş bölüm halinde Arapça'dan yapılan bu çeviriden başka Balmesli Abraham'ın gerçekleştirdiği iki bölümlük bir tercümesi daha bulunmaktadır (Arthur Hyman, Averroes De Substentia Orbis, Cambridge-Massachusettes 1986, s. 7-8). Bu çeviri ilk defa 1560 yılında Venedik'te Cominum de Tridino tarafından basılmış, 1573'te baskısı tekrarlanmıştır. Latince tercümedeki kayıttan eserin 574 (1178-79) yılında Merakeş'te yazıldığı anlaşılmaktadır (Cemâleddin el-Alevî, s. 35). Eser ayrıca Augustinus Nifus tarafından 1508'de şerhedilmiştir. Moses Narboni'nin Ma'mer be-Eşem ha-Galgal adıyla İbrânîce'ye çevirdiği Fî Cevheri'l-felek'in Salomon İbn Eyyûb'un yaptığı bir başka tercümesi daha bulunmaktadır. Judah Romano

da eseri XV. yüzyılda Michel Scot tercümesinden yeniden İbrânîce'ye çevirmiş, bu tercümelerden yararlanarak Arthur Hyman tarafından Averroes De Substentia Orbis adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Cambridge-Massachusettes 1986). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün astronomiyle ilgili Mâ yuḥtâcü ileyhi min Kitâbi Öklîdis fi'l-Mecisṭî, Maḳāle fi'l-cirmi's-semâvî ve Maḳāle fî ḥareketi'l-cirmi's-semâvî adlı eserleri de zikredilmektedir.

b) Şerh. Muḫtaṣarü'l-Mecisṭî. Batlamyus'un ünlü eserine yazılmış bir özet olan ve bir nüshası günümüze ulaşan eser hakkında (Bibliothèque Nationale, nr. 2458) ilk defa S. Munk bilgi vermiştir (Mélange de philosophie juive et arabe, s. 423).

F) Tıp. a) Telif. 1. el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb*. Batı dünyasında “külliyyât” kelimesinden muharref olarak Colliget adıyla tanınan eser, General Franco Enstitüsü Granada nüshasından faksimile şeklinde basılmış, ardından Tebârek Kerîm et-Tekmîlî eseri Hindistan'da yeniden yayımlamıştır (Leknev 1984). Telifinden yaklaşık altmış yıl sonra Padoalı Bonacusa

tarafından Latince'ye çevrilmiş, bu çeviri 1482'de Venedik'te, 1552'de Strasbourg'da neşredilmiştir. Jacob Mantino, bunun bir bölümünü İbrânîce çevirisinden Latince'ye tercüme etmiş, Juan Reigno tarafından tercüme edilen bazı bölümler de 1552'de Venedik'te basılmıştır. el-Külliyyât üç defa İbrânîce'ye çevrilmişse de henüz neşredilmediğinden Arapça'dan mı yoksa Latince'den mi çevrildiği bilinmemektedir. 2. Maḳāle fî eṣnâfi'l-mizâcât. Eserin aslı günümüze ulaşmış (Escurial Library, nr. 884), bu nüshanın 59-63. varakları arasında yer alan kısmı Concepcion Vazquez de Benito tarafından Commentaria Averrois in Galenum içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 237-245). 3. Kitâb fî Ḥıfẓi'ṣ-ṣıḥḥa. Escurial Library'deki mecmuada (nr. 884) bir varak (77-78) tutan kısım Benito Commentaria Averrois in Galenum içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 271-275). Eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından De santiate conservandia adıyla Latince'ye çevrilmiştir. 4. Maḳāle fî zamâni'n-nevbe. Arapça aslı Escurial Library'de bulunan (nr. 884, vr. 64-65) ve bir varak tutan eser Commentaria Averrois in Galenum içinde basılmıştır (Madrid 1984, s. 247-248). Muhtemelen bu varak, İbn Ebû Usaybia'nın Maḳāle fî nevâʾibi'l-ḥummâ adıyla zikrettiği (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 533) risâledir. 5. Maḳāle fi't-tiryâḳ. Bir nüshası Escurial Library'de kayıtlı olan eser (nr. 884, vr. 65-76) Commentaria Averrois in Galenum içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 249-270). XVI. yüzyılda Andreas Alpagus tarafından Tractatus de Theriaca adıyla Latince'ye çevrilen eserin ayrıca kimin tarafından gerçekleştirildiği bilinmeyen İbrânîce tercümesinden bazı nüshalar günümüze ulaşmıştır. 6. el-Ḳavl fî âlâti't-teneffüs. Cristoph Bürgel tarafından yanlışlıkla el-Külliyyât'ın bir bölümü sanılarak Averroes contra Galenum başlığı altında 1968'de Göttingen'de neşredilmiştir. 7. Maḳāle fî ḥummeyâti'l-ʿufûn (Escurial Library, nr. 884). Kaynaklarda İbn Rüşd'ün tıpla ilgili olarak beş eserinin daha adı zikredilmektedir.

b) Şerh. 1. Şerḥu Urcûzeti İbn Sînâ. Filozofun 1326 beyitten meydana gelen el-Urcûze fi'ṭ-ṭıbb'ının şerhi olan eserin pek çok nüshası mevcuttur. Câmiatü'l-Karaviyyîn'de bulunan (nr. 340) nüshanın sonunda yer alan kayıtta, Muvahhidler Devleti'nin veliahtlarından Ebü'r-Rebî'in isteği üzerine kaleme alındığı ve 575 (1180) yılında tamamlandığı belirtilmektedir (Cemâleddin el-Alevî, s. 98). İlk defa Gerard de Cremone tarafından Arapça'dan Latince'ye çevrildiği sanılan eser, Canticum principis Abi Alis Ibn Sinae, vulgati dieti Avicennae, de medicina seu breve perspicuum et

conciennem digestum Instutionum medicarum compendim başlığı altında basılmıştır (Basel 1556). 1484'te Venedik'te yayımlanan Commentarius in Canticum Ibn Sinae başlıklı tercümenin mütercimi ise belirlenememiştir. Armengaud de Blaise tarafından İbrânîce'den yapılan Latince çeviri, Avicenna Canticum cum Commentario Averrois adıyla 1520-1522 yılları arasında Venedik'te Octave Scot'un vârisleri tarafından İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı ile birlikte basılmış, eser ayrıca Andreas Alpagus'un yaptığı açıklamalarla birlikte Cominum de Tridino tarafından 1562'de Venedik'te yayımlanmıştır. Eserin İbrânîce çevirisi günümüze ulaşmamıştır. 2. Kelâm fi'ẖ-tiṣâri'l-ʿilel ve'l aʿrâż li-Câlînûs. Escurial nüshasının (nr. 884) 42-58. varakları arasında yer alan altıncı bölümü Commentaria Averrois in Galenum içinde neşredilmiş (Madrid 1984, s. 201-235), ayrıca adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Latince'ye çevrilerek De Causis libellus başlığı altında yayımlanmıştır (Venedik 1560). 3. Telẖîṣu üsṭuḳussâti Câlînûs. Escurial Library'de bulunan metin (nr. 881, vr. 2-21) Commentaria Averrois in Galenum içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 9-34). De Elementis adıyla bilinen Latince çevirisi hakkında bilgi yoktur. 4. Telẖîṣu Kitâbi'l-Mizâc li-Câlînûs. Yukarıda sözü edilen Escurial'deki mecmuada (nr. 881, vr. 22-69) günümüze ulaşmış ve Commentaria Averrois in Galenum içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 35-94). De Temperamentis adıyla bilinen Latince tercümesi Augustinus Nifus tarafından 1505'te şerhedilerek basılmıştır. 5. Telẖîṣu Kitâbi'l-Ḳuva'ṭ-ṭabîʿiyye li-Câlînûs. Aynı mecmuanın 70-131. varakları arasında günümüze ulaşan ve Commentaria Averrois in Galenum içinde yayımlanan eser (Madrid 1984, s. 95-122) adı bilinmeyen bir mütercim tarafından De facultatibus naturalibus adıyla Latince'ye çevrilmiştir. 6. Telẖîṣu Kitâbi'l-Ḥumeyyât (Telẖîṣ fi'l-ḥummâ li-Câlînûs). Arapça aslı Escurial Library'deki (nr. 884) mecmuanın arasında günümüze ulaşmış olup Commentaria Averrois in Galenum içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 187-199). Eser, adı bilinmeyen bir kişi tarafından De differantiis febrium adıyla Latince'ye çevrilmiştir. 7. Cümle mine'l-Edviyeti'l-müfrede. Câlînûs'un el-Edviyetü'l-müfrede adıyla Arapça'ya tercüme edilen kitabının özeti olup (Bodleian Library, nr. 2117) İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde mevcuttur (Hebrew, nr. 357). İbn Ebû Usaybia başta olmak üzere kaynaklar İbn Rüşd'ün tıpla ilgili dört eserini daha zikretmektedir.

G) Siyaset. Cevâmiʿu siyâseti Eflâṭûn. İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un Devlet (Cumhûriyet) diyaloguna yazdığı özetin orijinali kaybolmuş, Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânîce çevirisi günümüze ulaşmıştır. Jacob Mantino'nun bu İbrânîce çeviriden Latince'ye yaptığı tercüme 1539'da Papa III. Paul'e takdim edilmiş, daha sonra Averrois Cordubensis paraphrasis in libros de Republica Platonis adıyla Cominum de Tridino külliyatı içerisinde neşredilmiştir (Venedik 1560). Aynı tercümeyi Juntas 1562'de tekrar yayımlamış ve eser, Giritli Elias tarafından İbrânîce çevirisinden ikinci defa Latince'ye tercüme edilmiştir. Joseph Caspi'nin yaptığı bazı seçmelerin İbrânîce tercümesi de Oxford'da bulunmaktadır (Bodleian Library, Poc., nr. 17). Erwin Jakub Rosenthal bu nüshaları

karşılaştırarak eseri İngilizce'ye çevirmiş ve Averroe's Commentary on Plato's Republic başlığı altında neşretmiştir (Cambridge 1956). Bu tercümeyi Hasan Mecîd el-Abîdî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî Arapça'ya çevirerek Telḫîṣü's-siyâse adıyla yayımlamışlardır (Beyrut 1998).

H) Ahlâk. İbn Rüşd'ün ahlâka dair bir eser yazıp yazmadığı bilinmemektedir. Ancak Telḫîsü'l-ḫaṭâbe başta olmak üzere bazı eserlerinde ahlâkî konulara yer verdiği gibi Aristo'nun Nikomakhos Ahlâkı adlı kitabını da telhis etmiştir. Telḫîṣu Kitâbi'l-Aḫlâḳ li-Aristoṭâlîs başlığını taşıyan bu şerh, Hermanus Allemanus tarafından Aristotelis moralium Nichomachiorum libri commentarium Averrois Cordubensis expositione media adıyla Latince'ye çevrilmiş (Venedik 1560), eserden kalan bazı pasajları Lawrence V. Berman "Excepts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics" başlığı altında yayımlamıştır (Oriens, XX [1969], s. 31-59).

Tarihte birçok ünlü kişiye yapıldığı gibi İbn Rüşd'e de bazı eserler isnat edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde mevcut olan ve sayıları dokuzu bulan bu kitapların filozofa ait olmadığı tesbit edilmiştir. P. Manuel Alonso, İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisine dair bir araştırma yapmıştır (Teologia de Averroes, s. 51-98). Bu araştırmaya göre eż-Żarûrî fi'l-manṭıḳ başta olmak üzere el-Cevâmiʿ adını taşıyan özetler 1159, el-Külliyyât 1163, Telḫîṣü'l-manṭıḳ 1168-1175, Telḫîṣü'l-Ḥayevân 1169; Telḫîṣü'l-Ḥis ve'l-maḥsûs 1170, Telḫîṣü's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî 1170, Telḫîṣü's-Semâʾ ve'l-ʿâlem 1171, Telḫîṣü'l-Kevn ve'l-fesâd 1172, Telḫîṣü'l-Âs̱âri'l-ʿulviyye 1172, Telḫîṣu

Kitâbi'n-Nefs 1173, Telḫîṣu Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa 1174, Telḫîṣu Kitâbi'l-Aḫlâḳ 1177, Faṣlü'l-maḳāl 1179, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille 1180, Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife 1180, Tefsîru Kitâbi'l-Burhân 1180, Tefsîrü's-Semâʿi'ṭ-ṭabîʿî 1186, Tefsîrü's-Semâʾ ve'l-ʿâlem 1188, Tefsîru Kitâbi'n-Nefs 1190, Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa 1190, Cevâmiʿu Siyâseti Eflâṭûn 1194 yıllarında kaleme alınmıştır. Cemâleddin el-Alevî'nin kronoloji denemesi ise tarihlerde bazı değişiklikler göstermektedir.

Literatür. Hayatı ve Eserleri. Klasik İslâm kaynaklarında İbn Rüşd hakkında pek fazla mâlumat yoktur. Ona yer veren kaynakların ilki olan İbnü'l-Ebbâr'ın et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla adlı eserinde kısa bilgiler mevcuttur. Kitabın İbn Rüşd ile ilgili kısmı Ernest Renan tarafından yayımlanmış (Averroès, s. 435-437), Anawati de bu metni aynen neşretmiştir (Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 4-5). Ensârî'nin yazdığı eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla'da ise nisbeten geniş bilgi vardır. Bu eserde yer alan İbn Rüşd ile ilgili kısım, Bibliothèque Nationale'deki nüshadan (nr. 2165) alınarak Renan tarafından yayımlanmış (Averroès, s. 437-447) ve Anawati tarafından da aynen iktibas edilmiştir (Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 6-13). İbn Rüşd'den kısa bir müddet sonra yaşamış olan İbn Ebû Usaybia, genellikle kendi dönemine yakın düşünürler hakkında ayrıntılı bilgi verdiği halde filozoftan çok az bahsetmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 531-533). Zehebî'nin aktardığı mâlumat ise İbn Ebû Usaybia'nın tekrarından ibarettir. Ernest Renan, Târîḫu'l-İslâm'ın Bibliothèque Nationale'deki nüshasında (nr. 1582) yer alan bu kısmı yayımlamış (Averroès, s. 456-460), Anawati de bunu iktibas etmiştir (Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 18-21). İbn Ferhûn'un ed-Dîbâcü'l-müẕheb fî maʿrifeti aʿyâni'l-meẕheb adlı eserinde İbn Rüşd'e ayırdığı bölüm (Kahire 1351, s. 284-285) öncekilerin kısa bir tekrarıdır. Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib'indeki bilgiler (nşr. M. Saîd el-İryân - Muhammed el-Arabî el-Alemî, Kahire 1949, s. 209-216) kısa olmakla beraber düşünürün hayatına ışık tutması bakımından önemlidir. Ayrıca bunlara, İbn Kuzmân'ın İbn Rüşd hakkındaki kısa bir şiiriyle (Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, s. 24) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin iki küçük notunu da (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Bulak 1292, I, 199-200) eklemek gerekir. İbn Rüşd kendi hayatı hakkında bilgi vermez, ancak yeri geldikçe gözlemlerini ve tecrübelerini belirtmek üzere bazı anekdotlar nakleder, bazan da eserlerinin yazılış tarihiyle ilgili kayıtlar düşer. Daha sonraki müslüman âlimlerin İbn Rüşd'ün felsefesini

değerlendirmeye yönelik çalışmaları ise çok azdır. Bu hususta İbn Seb'în, İbn Teymiyye ve İbn Acîbe gibi bazı düşünürlerin küçük tesbitlerinin dışında fazla mâlumat yoktur. Ortaçağ Latin ve yahudi kaynakları ise daha çok İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri ve hıristiyan akaidiyle ters düştüğü kabul edilen fikirleriyle ilgilenmişlerdir.

Modern dönemde İbn Rüşd ile ilgili olarak Batı dillerinde yayımlanan ilk araştırma, Tennemann'ın Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste'de (Berlin 1821) yazdığı makaledir. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ernest Renan ve Salomon Munk'un çabalarıyla artarak gelişen İbn Rüşd ilgisi günümüzde de devam etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün Batı'da en çok araştırmaya konu olan İslâm düşünürü olduğu söylenebilir. Batı dillerinde bu konuda ilk ciddi çalışma, Salomon Munk'un Dictionnaire des sciences philosophiques adlı eserinde (Paris 1847, III, 157-172) Arapça, İbrânîce ve Latince kaynaklara dayanarak yer verdiği yazıdır. Daha sonra yayımladığı Mélange de philosophie juive et arabe isimli eserinde (Paris 1859, s. 418-458), klasik İslâm kaynaklarında mevcut İbn Rüşd ile ilgili bilgiler ve müellifin Aristo'nun kitaplarına yazdığı şerhler, Tehâfütü't-Tehâfüt ve Menâhicü'l-edille gibi eserleri ve özellikle İbrânîce kaynaklar ışığında düşünürün felsefî sistemini tanıtmıştır. Bu araştırma, çoğu günümüzde bile neşredilmemiş olan zengin bir literatüre dayandığı için hâlâ kullanılmaktadır. Munk'un ilk yazısından kısa bir süre sonra Ernest Renan Averroès et l'Averroïsme adlı doktora çalışmasını yayımlamıştır (Paris1852). İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde (s. 1-172) İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve felsefesi incelenmekte, ikinci bölümde (s. 173-433) yahudi İbn Rüşdcülüğü, Latin İbn Rüşdcülüğü ve İtalyan (özellikle Pa-dova) İbn Rüşdcülüğü konularında bilgi verilmektedir. Kitabın sonunda (s. 435-480), filozofun hayatı ve eserleriyle ilgili o günlerde henüz neşredilmemiş bulunan ve yukarıda adları anılan klasik kaynaklardaki metinlerin Arapça orijinalleriyle bazı Latince fragmantlara yer verilmiştir. Renan'ın bu çalışması, XIII. yüzyıldan itibaren Batı'da pek çok tartışmaya konu olan, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerini kendilerine göre yorumlayarak farklı bir grup oluşturan ve bu sebeple kendilerine İbn Rüşdcüler denilen çok güçlü entelektüel bir hareketin bulunduğunu gösteriyordu. Ayrıca bu akımın Rönesans'ın hazırlanmasında önemli katkıları olduğunu ve XVIII. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürdüğünü ortaya koyuyordu. Ancak bu eser müellifin Arapça'yı bilmemesinden, kendi düşünce yapısından ve

Ortaçağ'la ilgili değerlendirmelerden kaynaklanan birçok tartışmayı da beraberinde getiriyordu.

Marcus Joseph Müller ilk defa İbn Rüşd'ün Menâhicü'l-edille, Faṣlü'l-maḳāl ve eḍ-Ḍamîme adlı eserlerinin Arapça orijinalini Philosophie und Theologie von Averroes

başlığı altında yayımlamış (Münich 1859) ve 1875 yılında Almanca'ya tercüme ederek düşünürün Aristo şerhleri kadar doğrudan dinfelsefe ilişkisini ele alan eserlerinin de önemini vurgulamıştır. Moritz Steinschneider, 1893'te yayımladığı Die Hebraeischen übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmätscher adlı eserinde, Ortaçağ'da İbrânîce'ye tercüme edilen kitaplarla ilgili olarak yaptığı araştırmada İbn Rüşd'ün eserlerinin İbrânîce çevirileri ve mütercimleri hakkında geniş bilgiler vermişti. Léon Gauthier, 1905'te düzenlenen XIV. Müsteşrikler Kongresi münasebetiyle İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl'ini ve eki mahiyetinde olan eḍ-Ḍamîme'yi "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie purs" başlığı altında Fransızca'ya çevirerek bu toplantı metinlerinin yer aldığı Recueil de mémoire et de textes publiés en l'honneur du XIVème congrès des orientalistes à Alger içerisinde neşretmiştir (Algier 1905, s. 269-318). 1909 yılında hazırladığı La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie adlı doktora tezinde, Faṣlü'l-maḳāl ve öteki eserleri ışığında İbn Rüşd'de dinfelsefe ilişkisini incelemiştir. Bu alanda çalışmalarını devam ettiren Gauthier, daha sonra kaleme aldığı Ibn Rochd (Averroès) adlı eserinde (Paris 1948) onun felsefî ve ilmî sistemiyle din ve felsefe ilişkisine dair fikirlerini, tabiat felsefesi, kozmoloji, psikoloji, akıllar teorisi ve Tanrı anlayışını doğrudan asıl metinlere başvurarak araştırmış, Maurice Bouyges da Beyrut Saint Joseph Üniversitesi dergisinde 1922-1923 yıllarında iki ayrı makale yayımlayarak düşünürün eserlerinin yazmalarını ilim âlemine tanıtmıştır ("Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge", Mélange de l'Université Saint-Joseph, VIII/1 [Beyrouth 1922], s. 3-54; IX/2 [1923], s. 43-48). Bouyges'un hazırladığı listede İbn Rüşd'e ait olduğu bildirilen seksen dört eserin ismi yer almaktaydı. Daha sonra Carl Brockelmann (GAL, II, 604-606; Suppl., I, 833-836), Sarton (Introduction, II/1, s. 355-361), D. Cempbell (Arabian Medecine and its Influence on the Middle Ages, London 1926, I, 92-96) filozofun eserlerinin yazmaları ve

tercümeleri hakkında bilgi vermişlerdir.

Encyclopaedia of Islam'ın ilk baskısında (II, 410-413) İbn Rüşd maddesini yazan Carra de Vaux filozofun fikir sistemi üzerinde kısaca durmuştu. Bu eser Türkçe'ye çevrildiğinde maddeyi yetersiz bulan Hilmi Ziya Ülken, İbn Rüşd ile ilgili yeni bir madde yazmıştır. Encyclopedia Italiana'da (Roma 1930, V, 624-627) İbn Rüşd maddesini İtalyan şarkiyatçısı C. Alfonso Nallino, Encyclopedia Filosofica'da ise (Florence 1967, I, 646-660 [2. bs.]) Jacob Leib Teicher kaleme almıştır. Miguel Cruz Hernandez, 1957 yılında yazdığı Historia de la filosofia Espanola adlı eserde (Madrid 1957, II, 5-245) İbn Rüşd'e geniş yer ayırmış, daha sonra "La filosofia Arabe" adıyla kaleme aldığı uzun makalesinde İbn Rüşd'e geniş bir bölüm tahsis etmişti (Revisa de Occidente, Madrid 1963, s. 251-355). Aynı yazar, Abu'l-Walid Ibn Rusd (Averroes) vida, obra, pensimento, influencia adlı eserinde (Cordoba 1986) İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini, düşüncesini ve etkilerini ayrıntılı biçimde değerlendirmiştir. Godfredo Quadri'nin İtalyanca kaleme aldığı, Lorand Huret tarafından La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès (Paris 1947) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiş olan eserinin ikinci bölümü (s. 198-340) İbn Rüşd'e ayrılmıştır. P. Manuel Alonso tarafından yazılan "La Cronologia en las obras de Averroes" başlıklı makale (Miscelénea de l'Universitade Pontificia de Comillas, Santander 1943, I, 441-460), İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisi üzerine yapılmış ilk ayrıntılı çalışma niteliğindedir. Daha sonra aynı yazar, İbn Rüşd'ün üç eserini (Faṣlü'l-maḳāl, eḍ-Ḍamîme ve el-Keşf ʿan menâhici'l-edille) İspanyolca'ya tercüme ederek Teologia de Averroes, estudios et documentos adıyla neşretmiştir (Madrid-Granada 1947). Bu çalışmasının baş tarafında (s. 1-145) İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisi ve felsefesiyle ilgili bir araştırma yer alır. Son kısmında ise Raimond Martin tarafından Latince'ye çevrilen eḍ-Ḍamîme'nin Latince metni bulunmaktadır. Nemesius Morata, İspanya'da Escurial Library'deki İbn Rüşd'ün eserlerinin nüshalarını tesbit ederek bir makalesinde tanıtmıştır (La Ciudad de Dios 135 [1923], s. 81-85). Bir süre sonra Jochaim Vennebusch, İbn Rüşd'ün De Anima şerhleri üzerine yapılan bibliyografi çalışmalarındaki eksiklikleri ve tutarsızlıkları tesbit ederek bu konuda yeni bir araştırma yayımlamıştır (Bulletin de la philosophie médiévale, VII [Louvain 1964], s. 92-100). Harvard Üniversitesi profesörlerinden Harry Austry Wolfson, 1931 yılında üyesi bulunduğu Mediaeval Academy of

America’ya sunduğu bir proje ile, İbn Rüşd’ün Aristo şerhlerinin Latince ve İbrânîce tercümeleriyle bunların modern dillere çevirilerini yayımlamayı amaçlayan “Corpus commentarium Averrois in Aristotelem” serisini başlatmış, projeyle ilgili olarak yazdığı makalede (Speculum, Cambridge-Massachusettes 1931, s. 412-427) İbn Rüşd’ün Aristo şerhlerinin İbrânîce ve Latince tercümelerinin listesini çıkarmıştır. Bundan yaklaşık otuz yıl sonra planını gözden geçirerek hazırladığı yeni projesini ilim âlemine tanıtmıştır (a.g.e., XXXVIII [Cambridge-Massachusettes 1963], s. 88-104). Oliver Leaman, “Ibn Rushd on Happiness and Philosophy” başlıklı makaleden sonra (St.I, LII [1980], s. 167-181) İbn Rüşd felsefesinin genel konularını ele alan Averroes and his Philosophy adlı eserini yayımlamıştır (Oxford 1988). Roger Arnaldez, 1957-1959 yıllarında Studia Islamica’da neşrettiği dört makalede düşünürün doğrudan kendi eserlerine başvurarak felsefesini incelemiş, Encyclopedie de l’Islam’ın ikinci baskısı için yazdığı İbn Rüşd maddesinde bu araştırmasını özetlemiştir. Daha sonra da bu araştırmaları genişleterek Ibn Rushd adlı monografisini neşretmiştir (Paris 1998). Ruben Maurice Hayoun ile Alain de Libera’nın birlikte kaleme aldıkları Averroès et l’Averroïsme adlı kitap (Paris 1991), hemen hemen tamamıyla İbrânîce ve Latince kaynaklara dayanılarak hazırlanmıştır. Eserde İbn Rüşd ile ilgili bölüm oldukça kısa ve yetersiz olup yahudi İbn Rüşdcülüğü’ne ve Latin İbn Rüşdcülüğü’ne ayrılan bölümler daha geniştir.

Dominique Urvoy, Ibn Rushd adlı (Paris 1986) oldukça tartışmalı çalışmasından sonra yazdığı Averroès, les ambitions d’un intellectuel musulman adlı eserinde (Paris 1998) düşünürün hayatını anlatmış ve eserlerinin kronolojisini çıkarmıştır. Onun fikir sisteminin oluşmasında payı bulunan Mehdî b. Tûmert ve düşüncesi hakkındaki değerlendirmeleri ise oldukça sübjektif yorumları içermektedir. Seyyid Hüseyin Nasr’ın başkanlığında hazırlanan History of Islamic Philosophy başlıklı eserde İbn Rüşd maddesini de Dominique Urvoy kaleme almıştır (London-New York 1996, I, 330-345).

Arap ve İslâm dünyasında İbn Rüşd’ün düşünce sistemini konu alan ilk yayın Farah Antûn tarafından gerçekleştirilmiş, müellif, daha çok Renan’ın eserinden özetlediği bölümleri makale haline getirerek el-Câmiʿa adlı dergide yayımlamıştır.

Oldukça sübjektif yaklaşımlar içeren bu makaleler, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ tarafından el-Menâr dergisinde eleştirilmiştir. Farah Antûn, bu makaleleri ve eleştirileri derleyerek İbn Rüşd ve felsefetüh adıyla kitap haline getirmiştir (İskenderiye1904; Beyrut 1988). Muhammed Yûsuf Mûsâ'nın İbn Rüşd el-feylesûf (Kahire 1945) isimli çalışmasıyla Paris'te hazırladığı doktora tezinin Arapça çevirisinden ibaret olan Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî reʾyi İbn Rüşd ve felâsifetü'l-ʿaṣri'l-vaṣîṭ adlı eseri (Kahire 1959), Ortaçağ'da ve özellikle skolastik düşünürlerde dinfelsefe ilişkisini ele almaktadır.

Mâcid Fahrî, filozofun Eşʿarîliğe karşı tavrını konu edinen Islamic Occasionnalism and its Critique by Averroes and Aquinas (London 1958) adlı doktora tezinde onun fikir sistemini ve Saint Thomas'nın karşı görüşlerini incelemektedir. Aynı yazar, daha sonra yayımladığı İbn Rüşd feylesûfü Ḳurṭuba'da (Beyrut 1960) İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve fikir sistemini derli toplu olarak vermeye çalışmıştır. Abdurrahman Bedevî, Histoire de la philosophie en Islam (Paris 1972) adlı eserinin II. cildinde (s. 737-870) İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve felsefesi konusuna oldukça geniş bir bölüm ayırmıştır. Filozofun Faṣlü'l-maḳāl'inin Arapça metnini neşre hazırlayan Muhammed Amâre, el-Mâddiyye ve'l-mis̱âliyye fî felsefeti İbn Rüşd isimli kitabında (Kahire 1971) özellikle Roger Garaudy'nin Marksist yorumlarından hareketle İbn Rüşd felsefesinin sorunlarını incelemiştir.

Doğrudan İbn Rüşd'ün eserlerinin tanıtımıyla ilgili çalışmalara gelince 1976 yılında Arap Birliği, İbn Rüşd'ün ölümünün hicrî tarihle 800. yılı münasebetiyle milletler arası bir anma toplantısı düzenlemeyi kararlaştırdığında, 1949'da İbn Sînâ bibliyografyasını hazırlamakla görevlendirdiği George Şehâte Kanavatî'ye (Georges C. Anawati) bu defa İbn Rüşd'ün bibliyografyasını düzenleme görevini vermiş, Kanavatî çalışmasını tamamlayarak Müʾellefâtü İbn Rüşd (Bibliographie d'Averroès, Cezayir 1978) adıyla yayımlamıştır. Her ne kadar bu araştırma yeterli değilse de düşünürün hayatı ve eserleriyle ilgili Arapça hazırlanmış ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Yine İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Paris'te yapılan milletlerarası toplantı için düşünürün eserlerinin bibliyografyasını hazırlayan Salvador Gomez Nogales Salvador'un "Bibliografia sobre las obras de Averros" adlı çalışması (Multiple Averroès, Paris 1978) daha derli toplu bir araştırma niteliğindedir.

Yazar bu çalışmasında İbn Rüşd'ün Arapça, Latince ve İbrânîce tercümeleriyle birlikte altmış altı eserini tanıtmıştır. Cemâleddin el-Alevî ise doğrudan doğruya filozofun Arapça eserlerine başvurarak yeni bir bibliyografya ve kronoloji denemesi yaptığı el-Metnü'r-Rüşdî adlı araştırmasında (Mağrib 1986) İbn Rüşd'ün 108 eserinin ismini kaydetmişse de bunlardan elli altısı hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu çalışma, son derece sistematik olması ve ilk kaynaklara dayanması bakımından önemlidir.

İbn Rüşd'ün eserlerinin modern edisyonlarını ve düşünür hakkında yazılan kitap ve makaleleri ihtiva eden kapsamlı bir araştırma Philipp W. Rosemann tarafından gerçekleştirilmiştir (Bulletin de philosophie médiévale, XXX [Louvain-La-Neuve 1988], s. 153-221). Bu çalışmada yazar, 1820'den 1988'e kadar İbn Rüşd hakkında yazılmış bütün eserlerin listesini verdiği gibi filozofun metinlerinin baskılarını ve tercümelerini de vermektedir. Ancak araştırmacı özellikle Arapça, Türkçe, Farsça ve Urduca gibi dillerde yapılmış çalışmalara ulaşamamıştır. İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleriyle ilgili olarak ayrıca şu çalışmalar yapılmıştır: Abdülvâhid Han, Ibn Rushd (Lahore 1956); George Fadlo Hourani, "Ibn Rushd's Defence of Philosophy" (The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti, London-New York 1959, s. 145-158); Michel Allard, "Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création" (Bulletin d'études orientale de l'Institut français, XVI [Damas 1963], s. 7-59); Alfred L. Ivry, "Towards a Unified View of Averroes' Philosophy" (The Philosophical Forum, IV [1972], s. 87-113); Miguel Cruz Hernandez, Los limites del Aristotelismo d'Ibn Rusd Multiple Averroès (Paris 1978, s. 129-155); Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd ve Felsefesi (doktora tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Felsefesi. İbn Rüşd felsefesinin temel konuları üzerinde yapılan inceleme ve araştırmalarla ilgili literatür büyük bir yekün tutmaktadır. a) Bilgi Teorisi. Arap dünyasında ilk İbn Rüşd uzmanı olarak bilinen Mahmûd Kāsım, Sorbonne Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu Théorie de la connaisance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin adlı çalışmasının birinci bölümünde kozmoloji ve bilgi teorisi, ikinci bölümünde ilâhî bilgi, üçüncü bölümünde beşerî bilgi konusunda filozofun düşüncelerinin onu eleştiren Saint Thomas üzerindeki etkilerini ve Thomas'ın bunlara dayanarak kendi düşünce sistemini nasıl kurduğunu

incelemektedir. Müellif, önce eserin ilk iki bölümünü Arapça'ya tercüme ederek Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde İbn Rüşd ve teʾvîlühâ ledey Tomâs el-Aḳuʾînî adıyla neşretmiş (Kahire 1964), daha sonra Fransızca aslını, İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 1978 yılında Cezayir'de düzenlenen toplantıdan önce yayımlamıştır. Mahmûd Kāsım'ın, özellikle Latin İbn Rüşdcüleri'nin filozofu yanlış tanıttıklarını vurguladığı el-Feylesûfe'l-müfterâ ʿaleyh İbn Rüşd adlı eseriyle (Kahire, ts.) İbn Rüşd ve felsefetühü'd-dîniyye adlı çalışmasının da (Kahire 1969) kaydedilmesi gerekir. Muhammed Âtıf el-Irâkī, daha önce hazırladığı yüksek lisans çalışmasını genişleterek en-Nezʿatü'l-ʿaḳliyye fî felsefeti İbn Rüşd adıyla kitap haline getirmiş (Kahire 1967), bu eserinde akıl ve bilgi, akıl ve varlık, akıl ve insan, akıl ve Tanrı, akıl ve din gibi konularda filozofun görüşlerini incelemiştir. İşkâliyyetü'l-ʿaḳl ʿinde İbn Rüşd adıyla bir eser yayımlayan Muhammed el-Misbâhî de (Beyrut 1988) filozofun akıllar teorisinin çeşitli yönlerini ele almaktadır. Bu konuda ayrıca şu araştırmalar zikredilebilir: O. Hamelin, La théorie de l'intellect d'après d'Aristote et ses commentateurs (Paris 1953, s. 58-72); Beatrice H. Zedler, "Averroes on the Possible Intellect" (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, XXV [1951], s. 164-178) ve "Averroes and Immortality" (The New Scholasticism, XXVIII [1954], s. 436-453); Salvador Gomez Nogales, "La Categoria de la relacion en la Antropologia de Averroes" (Images of Man in Ancient and Medieval Thought [Leuven 1976], s. 287-311); Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect and his Interpretation by Averroes" (Studies in Aristotle [Washington 1981], s. 161-191); Sherman Kogan Barry, "Averroes and the Theory of Emanation" (Medieval Studies, XLIII [1981], s. 384-404). Gérard Jéhami, İbn Rüşd'ün bilgi teorisinde önemli bir unsur olan sebeplilik konusunda kaleme aldığı Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife adlı eserinde (Beyrut 1985) insan, Tanrı ve âlem ilişkisinde sebeplilik problemlerini araştırmakta ve bunun İbn Rüşd'ün bilgi

teorisindeki yerini belirlemeye çalışmaktadır. Daha sonra Sherman Kogan Barry, Averroes and the Ketaphysics of Causation (New York 1985), Herbert A. Davidson "Averroes on the Active Intellect" (Viator, XVIII [Berkeley 1987], s. 191-225) adlı makalelerinde konuyu farklı açılardan ele alıp değerlendirmişlerdir.

Metafizik. İbn Rüşd'ün metafiziği üzerine yapılmış müstakil çalışmalardan biri N. Muhammed Ovey'in Averroes' Doctrine of Immortality (London 1984), diğeri de Muhammed el-Misbâhî'nin varlık ve akıl konusundaki makalelerinden oluşan Târîḫu'l-vücûd ve'l-ʿaḳl (Beyrut 1995) adlı eseridir. Konuyla ilgili belli başlı makaleler ise şunlardır: George Fadlo Hourani, "Averroes on Good and Evil" (St.I, XVI [1962], s. 13-40); Salvador Gomez Nogales, "Problèmes métaphysiques au tour du Tehâfut al-tehâfut d'Averroès" (Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, III [Wien 1969], s. 311-324); Muhammed Âtıf el-Irâkī, "Tefsîru Mâ baʿde't-ṭabîʿa li'bn Rüşd" (Tİ, VIII [1971], s. 354-381); Carlos Bazan Bernardo, "La Noética d'Averoès" (Philosophia, XXXVIII [1972], s. 19-49); George E. Gayer, "Some Notes on Averroes and the Great Commentary on the Metaphysics of Aristotle" (Listening, IX [1974], s. 38-53); Alfred L. Ivry, "The Will of God and Practical Intellect of Man in Averroes" (Israel Oriental Studies, IX [Leiden 1979], s. 377-391).

İbn Rüşd'ün dinfelsefe ilişkisine dair görüşleri, onun felsefesinin bütünlüğü içinde araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından incelendiği gibi konuyla ilgili müstakil araştırmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında şu makaleler zikredilebilir: Adalbert Merks, "Die Reiligionsphilosophie des Averroes" (Philosophische Monatshefte, XI [1875], s. 145-165); Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie (Paris 1909); el-Jami Muhammed Eman, "el-ʿAḳl ve'n-naḳl ʿinde İbn Rüşd" (Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye'ṡ-ṡâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, II, 139-180); Muhsin Mahdî, "Averroes on Divine Law and Human Wisdom" (Ancients and Moderns. Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss, New York-London 1964, s. 114-131); "Alfarabi's Remarks on Averros' Decisive Traitise" (Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor George F. Hourani, New York 1984, s. 188-202); Charles E. Butterworth, "The Source that Nourishes Averroes's Decisive Determination" (Arabic Sciences and Philosophy, V [1995], s. 93-119).

Mantık ve Metodoloji. Aristo'nun mantık külliyatı üzerine İbn Rüşd'ün yazdığı şerhlerden bir kısmının tenkitli neşrini yapmış olan Charles E. Butterworth, Kategoriler ve Topikler ile ilgili olarak "Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Categories and its Importance" (Sprache und

Erkenntnis in Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalteriche Philosophie, Berlin 1981, I, 368-375) ve “The Art of Dialectic According to Averroes” (Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra’l-miʾeviyye’s̱-s̱âmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 341-360) başlıklı iki makale yayımlamıştır. Muhammed Âtıf el-Irâkī, el-Menhecü’n-naḳdî fî felsefeti İbn Rüşd adlı kitabında (Kahire 1984) İbn Rüşd’ü modern metodolojinin müjdecisi olarak görmekte ve onun Aristo’nun eserlerine yazdığı şerhlerle dinfelsefe ilişkisi, kozmoloji ve psikoloji konularında takip ettiği yöntemleri değerlendirmektedir. Bu konuda Henri Hugonnard-Roche da “L’épitome du Caelo d’Aristote par Averroès: Questions de méthode et de doctrine” (Archives d’histoire doctrinale et littérature du moyen âge, LI [Paris 1984], s. 7-39) ve “Méthode d’argumantation et philosophie naturelle chez Averroès” (Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter [Berlin-New York 1985], s. 240-253) başlığı ile iki makale yayımlamıştır. Öte yandan Abdurrahman Bedevî, “Averroès face au texte qu’il commente” adlı makalesinde (Multiple Averroès, Paris 1978) İbn Rüşd’ün Aristo’nun kavramlarını nasıl anladığını, daha önceki şârihleri ne şekilde eleştirdiğini ve kendisinin hangi şerhleri kullandığını araştırmaktadır. Charles E. Butterworth ise “La valeur philosophique des commentaires d’Averroès sur Aristote” (Multiple Averroès [Paris 1978], s. 117-126) ve “Translations and Philosophy: The Case of Averroes’ Commentaries” (Middle East Studies Association Bulletin, XXVI [Tucson 1994], s. 19-35) adıyla iki makale yazmıştır.

Psikoloji. İbn Rüşd’ün, Aristo’nun De Anima adlı eserine yazdığı şerhler ve psikoloji alanında kendi eserlerindeki özgün görüşleri önemlidir. Salvador Gomez Nogales “La Immortalidad del alma a la luz de la noeatica de Averroes” adlı makalesinde (Pensamiento, XV [Madrid 1959], s. 155-175), Ortaçağ hıristiyan düşünürleri tarafından İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüler’e yöneltilen eleştirilerin başında yer alan ruhun öldükten sonra dirilmesi konusunu incelemiş, “Problemas alrededor del ‘Compendio sobra el alma’ de Averroes” başlıklı makalesinde ise (Al-Andalus, XXXII, [1967], s. 1-32) filozofun Telḫîṣu Kitâbi’n-Nefs adlı eserini ele almıştır. Jacob Leib Teicher “I commenti di Averroes sul ‘De Anima’” (Giornale della societa Asiatica İtaliana, III [1935], s. 233-256); Alfred L. Ivry “Averroes’ Middle and Long Commentaries on the De Anima” (Arabic Sciences and Philosophy, V [Cambridge 1995], s. 75-92) ve Herbert A. Davidson “The Relation

Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima" (Arabic Sciences and Philosophy, VII [1997], s. 139-151) başlıklı makalelerinde bu konuyu incelemişlerdir.

Siyaset ve Ahlâk. Araştırmalarını İbn Rüşd'ün siyasetle ilgili görüşleri üzerinde yoğunlaştıran Charles E. Butterworth, "Averroes: Politics and Opinion" başlıklı makalesinde (The American Political Sciences Review, LXVI [Washington 1972], s. 894-901) filozofun politik görüşlerini özetlemiş, "New Light on the Political Philosophy of Averroes" (Essays on Islamic Philosophy and Science [New York 1975], s. 118-127) ve "The Political Teaching of Averroes" (Arabic Sciences and Philosophy, II [1992], s. 187-202) adlı yazılarında ise konuya ilişkin yeni tesbitlerini ortaya koymuştur. Bu konudaki diğer araştırmaların başlıcaları şunlardır: Franz Rosenthal, "Averroes' Paraphrase on Plato's Politeia" (JRAS [1934], s. 736-744); Sholmo Pines, "Recherches sur la doctrine politique d'Averroès" (Iyyun, VIII [Jerusalem 1957], s. 65-84); Irwing L. Horowitz, "Averroism and the Politics of Philosophy" (The Journal of Politics, XXII [Austin 1960], s. 698-722); Muhsin Mehdî, "Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon" (Multiple Averroès [Paris 1978], s. 91-103); Louis Lazar, "L'éducation politique selon İbn Rochd", (St.I, LII [1980], s. 135-166); Ammâr Tâlibî, "en-Naẓariyyetü's-siyâsiyye ʿinde İbn Rüşd" (Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye'ṯ-ṯâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 215-250).

İbn Rüşd'ün ahlâkla ilgili eserlerinin kaybolduğu, sadece Arapça bazı kaynaklarda küçük birkaç pasajla Nikomakhos Ahlâkı'nın bir bölümünün İbrânîce tercümesinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu konuda ilk geniş araştırmayı yapmış olan René-Antoine Gauthier,

"Trois commentaires averroïstes sur l'Ethique à Nicomaque" başlıklı makalesinde (Archives d'histoire doctrinale et littérature du moyen âge, XVI [Paris 1948], s. 187-236) İbn Rüşdcü görüşlerin ağır bastığı üç şerhle ilgili bilgiler vermektedir. Daha sonra Miguel Cruz Hernandez, "Ethica e politica na filosofia de Averrois" adlı makalesinde (Revista Portuguesa de filosofia, XVII [Braga 1961], s. 127-150) konuyu yeniden ele almıştır. Mâcid Fahrî, Cezayir'de yapılan milletlerarası İbn Rüşd sempozyumunda "Felsefetü İbn Rüşd el-aḫlâḳıyye" başlıklı bir tebliğ sunmuş (Müʾtemeru

İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye'ṯ-ṯâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 199-233), daha sonra da "Platon and Aristotelian Elements in the Ethics of Averroès" adlı makalesini yayımlamıştır (el-Ebḥâṯ, XXXVI [Beyrut 1988], s. 11-26). Charles E. Butterworth'un "Ethics and Classical Islamic Philosophy. A Study of Averroes' Commentary on Platos' Republic" başlıklı makalesiyle (Ethics in Islam [Malibu-Californie 1985], s. 17-45) Lawrence V. Berman'ın "Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics" (Oriens, XX [1969], s. 31-59) ve "Sophrosynè and Enkrateeia in Arabic, Latin and Hebrew: the Case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and its Middle Commentary by Averroes" (Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter [Berlin-New York 1985], s. 274-287) adlı makaleleri de konuyu aydınlatıcı niteliktedir.

Sanat. Aristo'nun hitabet ve şiir sanatıyla ilgili eserlerine İbn Rüşd'ün yazdığı şerhlerden başka Arap dili ve edebiyatına dair eserlerinde sanat, edebiyat ve estetik hakkındaki değerlendirmeleri, özellikle Yunanlılar'da çok yaygın olduğu halde İslâm dünyasında pek bilinmeyen trajedi sanatı üzerine açıklamaları oldukça ilginçtir. Francesco Gabrieli'nin "Estetica e poesia Araba nell' interpretazione della poetica Aristotelica presso Avicenna e Averroè" (RSO, XII [Rome 1929-30], s. 291-331), Francis C. Lehner'in "An Evaluation of Averroes' Paraphrese on Aristotle's Poetics" (The Thomist, XXX [Washington 1966], s. 38-65), O. B. Hardison'un "The Place of Averroes' Commentary on the Poetics in the History of Medieval Criticism" (Medieval and Renaissance Studies [1970], s. 57-81) ve H. A. Kelly'nin "Aristotle-Averroes-Alemannus on Tragedy: The Influence of the Poetics on the Latin Middle Ages" (Viator, X [Berkeley 1979], s. 161-209) başlıklı makaleleri bu konuya ışık tutmaktadır.

Batlamyus Astronomisine Eleştirileri. Batlamyus tarafından geliştirilen ve Aristo gök bilimiyle de bağıntısı bulunan yer merkezli kâinat telakkisine İbn Bâcce ve onun ardından İbn Rüşd karşı çıkmışlardır. "Une réforme du système astronomique de Ptolémée tenté par les philosophes arabes du XIIème siècle" başlıklı bir makale kaleme almış olan Léon Gauthier (JA, X. série, XIV [1909], s. 483-510), bu yaklaşımın astronomi alanında bir reform ve aynı zamanda Copernic sisteminin ha-zırlanmasında etkin bir unsur olduğunu göstermiştir. Fas'ta yapılan milletlerarası İbn Rüşd toplantısında "en-Niẓâmü'l-felekiyyü'r-Rüşdî ve'l-bîʾeti'l-fikriyye fî devleti'l-

Muvaḥḥidîn" adıyla bir bildiri sunan Nebîl eş-Şihâbî (Aʿmâlü nedveti İbn Rüşd, Beyrut 1981, s. 287-313), Batlamyus teorisinin gelişimini anlatarak İslâm dünyasına aktarılışını, İbn Rüşd'ün konuyu değerlendiriş biçimini açıklamakta ve buradan Muvahhidler döneminin entelektüel arka planını incelemektedir. Abdülhamîd Sabra ise aynı toplantıda sunduğu bir tebliğde (Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye'ṯ-ṯâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 327-340) İbn Rüşd'ün Batlamyus teorisine karşı tavrının sebeplerini araştırmakta, daha sonra yayımladığı bir makalesinde de (Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen, Cambridge 1984, s. 133-153), İbn Rüşd ve Bitrûcî'nin görüşleri doğrultusunda Endülüs'te Batlamyus astronomisine karşı oluşan tepkiyi anlatmaktadır. Ayrıca Francis J. Carmody "The Planetary Theorie of Ibn Rushd" (Osiris, X [Bruges 1952], s. 556-586), Henri Hugonnard-Roche "Remarques sur l'évolution doctrinale d'Averroès dans les commentaires au De Caelo: Le problème du mouvement de la terre" (Mélanges de la Casa de Velasquez [1977], s. 103-117) ve Andre Goddu, "Avicenne, Avempage and Averroès-Arabic Sources of Mutual Attraction and their Influence on Medieval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation" (Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter [Berlin-New York 1985], s. 218-239) başlıklı makalelerinde konuyu değişik açılardan ele almışlardır.

Tıp. Lucien Leclerc, klasik İslâm kaynaklarındaki bilgiler ışığında genel olarak İslâm tıp tarihini incelediği Histoire de la medecine arabe adlı eserinde (I-II, Paris 1876) İbn Rüşd'ün tıp çalışmaları hakkında da bilgi vermiş (I, 97-109), daha sonra Vincenz Fukala, "Historischer Beitrag zur Augenheilkunde" başlıklı makalesini yayımlamıştır (Archiv für Augenheilkunde, XLII [1901], s. 203-206) Ardından da Karl Sudhoff bu konuda bir tanıtma yazısı neşretmiştir (Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, XIII [1914], s. 451 vd.). Donald Campbell, Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages isimli eserinde (London 1926, I, 92-96) İbn Rüşd tıbbının Ortaçağ tıbbına etkileri konusunu incelemiştir. Francisco Rodriguez Molero ise konuyla ilgili bir makalesinde (Al-Andalus, XV [1950], s. 47-63) İbn Rüşd'ün anatomiyle ilgili olarak verdiği bilgileri değerlendirmiş, daha sonra yazdığı makalesinde ise (Miscelanea de estudio Arabes y Hebraicos, XI [Granada 1962], s. 55-73) İspanya'da yetişmiş bir bilgin olarak İbn Rüşd'ün tıbba

katkılarını araştırmıştır. Bruce S. Eastwood, “Averroes’ views of the retina-a reappraisal” adlı makalesinde (Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, XXIV [New Haven 1969], s. 77-82) görme olayının göz bebeği yerine ağ tabakasıyla ilgili olduğunu belirten İbn Rüşd’ün görüşünü ele almış, Huldrych M. Koelbing “Averroes’ Concepts of Ocular Function-Another View” (a.g.e., XXVII [1972], s. 207-213) ve David C. Lindberg “Did Averroes Discover Retinal Sensitivity” (Bulletin the History of Medecin, XLIX [Baltimore 1975], s. 273-278) başlıklı makalelerinde filzofun gözle ilgili verdiği bilgileri incelemiştir. Helmut Gätje ve Schoeler Gregor bir ortak makalede (ZDMG, MXXX [1980], s. 278-303) İbn Rüşd’ün el-Külliyyât’ını tedkik etmişler, daha sonra Helmut Gätje “Der Vorwort zum Colliget des Averroes” (a.g.e., MXXXVI [1986], s. 402-427) ve “Zur Lehre von den Temperamenten bei Averroes” (a.g.e., MXXXII [1982], s. 243-268) başlıklı makalelerinde İbn Rüşd tıbbının temel problemleri üzerinde durmuştur.

Etkileri. a) Genel Olarak İslâm ve Ortaçağ Felsefesine Etkileri. İbn Rüşd’ün İslâm dünyasındaki etkileri konusunda fazla bir çalışma göze çarpmaz. Abdülmecîd es-Sagīr, Fas’ta yapılan milletlerarası İbn Rüşd sempozyumuna sunduğu tebliğde (Aʿmâlü Nedveti İbn Rüşd, Beyrut 1981, s. 314-349) onun yönteminin Mağrib’deki yankılarını ele almakta ve bunun çok canlı olmadığını vurgulayarak sebeplerini araştırmaktadır.

Salvador Gomez Nogales ise Milletlerarası V. Felsefe Kongresi’nde sunduğu tebliğde (Actas V. congreso internacional de filosofia medieval, Madrid 1979, I, 165-206) İbn Rüşd’ün kültürler arası karşılaşmadaki önemini vurgulamıştır. Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, Es̱eru İbn Rüşd fî felsefeti’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ adlı doktora tezinde (1983, Kahire) İbn Rüşd, Albert le Grand, Saint Thomas, Siger de Brabant, İbn Meymûn ve Isaac Albalag gibi XIII. yüzyıl düşünürlerinin dinfelsefe ilişkisi, kozmoloji ve akıllar teorisi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Albert Nasrî Nâdir ise bir makalesinde (Müʾtemeru İbn Rüşd, zikra’l-miʾeviyye’s̱-s̱âmine li-vefâtih, Cezayir 1983, II, 1-9), Ortaçağ’da çokça tartışılan ve İbn Rüşdcüler’in İbn Rüşd’e mal ettikleri çifte gerçeklik konusunu ele almakta, Corc Zeynâtî de “İbn Rüşd beyne’l-ʿArab ve’l-Ġarb” adlı makalesinde (el-Bâḥis̱, I [Paris 1978], s. 37-54) İbn Rüşd’ün Arap dünyasında ve Batı’daki algılanışını araştırmaktadır.

b) İbn Rüşdcülük. İbn Rüşd'ün Ortaçağ'da bazı hıristiyan ve yahudi filozoflarına etkileri ve İbn Rüşdcülük diye bir akımın doğuşu konusundaki tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Nitekim Ernest Renan'ın çalışmasından sonra bu hususta pek çok eser ve makale yayımlanmıştır. P. Doncoeur'ün "La religion et les maîtres de l'Avérroïsme" başlıklı makalesiyle (Revue des sciences philosophiques et théologiques, V [Paris 1911], s. 267-299, 486-506) M. Grabmann'ın, Der Lateinische Averroismus des XIII Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschaung (München 1931) adlı çalışmasında ele aldıkları Latin İbn Rüşdcülüğü'yle ilgili olarak P. Roland Guerin de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les latins" isimli makalesinde (Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXII [Paris 1933], s. 193-243) İbn Rüşd'ün eserlerinin ilk defa Latin dünyasına girişi, kimler tarafından ne zaman tercüme edildiği, Paris'te ortaya çıkışı ve skolastik düşünürler tarafından kullanılışı gibi konuları araştırmaktadır. G. Bruni de iki makalesinde (Rivista di filosofia neo-scolastica, XXV [Milan 1933], s. 50-74; Sophia, I [1933], s. 208-219) İbn Rüşd karşıtı polemikleri ve özellikle Egidio Romano'nun reddiyesini incelemektedir. Müellif daha sonra Latin İbn Rüşdcüler'in merkezini konu alan makalesini neşretmiştir (Bollettino filosofico del pontificio ateneo Lateranense, III [1937], s. 221-250). Dominique Salman'ın yayımladığı iki makaleden birincisinde (Revue néo-scholastique de philosophie, LX [1937], s. 203-212) Paris Üniversitesi öğretim üyelerinden Jean de Rochelle'in İbn Rüşd'ün eserleriyle tanışmasını ve Latin İbn Rüşdcülüğü'nün başlangıcını araştırmakta, ikincisinde de (Revue de néo-scholastique, LX [1937], s. 203-212) İbn Rüşd'ün Roger Bacon, Albert le Grand ve Adam de Buckfield üzerindeki tesirlerini incelemektedir. Aynı konuyu Bruno Nardi "Note per una storia dell'Averroismo Latino" (Rivista di storia della filosofia, II [1947], s. 134-140; III [1948], s. 8-29, 120-122; IV [1949], s. 1-12); Charles B. Schmitt, "Renaissance Averroism studied throught the Venetien editions of Aristotle-Averroes" (Convegne internazionale: L'Averroismo in Italia [Roma 1979], s. 121-142); Mahmûd Kāsım, "La philosophie d'Averroès et ses rapports avec la scolastique latine" (Actas d V. congreso internacional de filosofia medieval, I [Madrid 1979], s. 207-217); Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye fî itârîḫima't-târîḫî" (Aʿmâlü nedveti İbn Rüşd, Beyrut 1981, s. 7-61) başlıklı makalelerinde ele alıp değerlendirmişlerdir. İbn Rüşdcülüğün Batı dünyasına girişini yeniden inceleyen René-Antoine

Gauthier, “Notes sur les débuts (1225-1240) du première Averroïsme” başlıklı araştırmasında (Revue des sciences philosophiques et théologiques, LXVI [Paris 1982], s. 321-374) P. Roland Guerin de Vaux’nun yukarıda zikredilen makalesini eleştirmektedir. Albert Zimmermann da İspanya’nın Bic şehrinde düzenlenen (1993) milletlerarası Ortaçağ Felsefesi Sempozyumu’na sunduğu “A propos sur l’Averroïsme latin” başlıklı tebliğinde İbn Rüşdcülük üzerinde Batı dünyasındaki çağdaş değerlendirmeleri tartışmaktadır.

c) Yahudi İbn Rüşdcülüğü. Ortaçağ’da Latin dünyasında olduğu kadar İbrânîler arasında da İbn Rüşdcülük akımının etkili olduğu bilinmektedir. Ernest Renan, Averroès et l’Averroïsme’in ikinci bölümünü ayırdığı İbn Rüşdcülük konusunda önce yahudi İbn Rüşdcülüğü akımını incelemiş ve başlıca temsilcileri hakkında bilgi vermiştir. Konunun uzmanı olan Georges Vajda “A propos de l’Averroïsme juif” başlıklı makalesinde (Safarad, XII [1950], s. 4-29) İbn Rüşd’ün İspanya, İtalya, Fransa ve Fas’ta mevcut yahudiler arasındaki etkisini incelemektedir. Ruben Maurice Hayoun ve Alain De Libera’nın ortaklaşa kaleme aldıkları Averroès et l’Averroïsme adlı kitapta (Paris 1991, s. 43-74) yahudi İbn Rüşdcülüğü konusuna oldukça geniş yer ayrılmıştır. Bu hususta ayrıca James Brodrick “Averroes and Maimonides” (Thought, XXIII [Bronx 1948], s. 621-640), Helen Tunik Goldestein “Dator Formarum: Ibn Rushd, Levi ben Gerson and Moses ben Joshua of Narbonne” (Islamic Thought and Culture [1982], s. 107-121) ve Herbert A. Davidson, “Averroes and Narboni on the Material Intellect” (Viator, XVII [Berkeley 1986], s. 91-137) başlıklı araştırmaları yayımlamışlardır.

d) İtalyan İbn Rüşdcülüğü. Rönesans’a kadar olan dönemde İtalya’da yaygın bir İbn Rüşdcülük akımı bulunmaktaydı. Renan, çalışmasında özellikle Padova şehrindeki İbn Rüşdcülük hareketine genişçe bir bölüm ayırmış, bu akımın temsilcilerini tanıtmıştı. Francesco Lucchetta, Roma’da yapılan milletlerarası İbn Rüşd Sempozyumu’na sunduğu bildiride (Convegne internazionale: L’Averroismo in Italia, Roma 1979, s. 91-120) Padova Üniversitesi’ndeki İbn Rüşdcü hareketle ilgili olarak tesbit ettiği yeni verileri açıklamış ve Cezayir’de yapılan milletlerarası İbn Rüşd Sempozyumu’na sunduğu bildiride de (Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra’l-miʾeviyye’ṣ-ṣâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 1-21) aynı konuyu

tartışmıştır. Öte yandan Dante’nin İbn Rüşd’ün düşüncesiyle yakından ilgilendiği ve hatta bazı yazarlar tarafından İbn Rüşdcü olarak takdim edildiği görülmektedir. Bruno Nardi, İlâhî Komedya’nın ışığında Siger de Brabant’ı inceleyen ve buradan Dante’nin felsefî görüşlerini tesbit etmeyi amaçlayan makalesinden sonra (Riviste di filosofia neo-scolastica, III [1911], s. 526-545) “L’Averroismo di Sigeri e Dante” başlıklı yazısını yayımlamıştır (Studi Danteschi, XXII [Florence 1938], s. 88-113). Rafaello Morghen, Roma’da yapılan İbn Rüşdcülük konulu toplantıda Dante’nin İbn Rüşd ile ilgili değerlendirmelerini inceleyerek İbn Rüşdcülük hakkındaki görüşlerini belirlemeye çalışmaktadır (“Dante e Averroe”, Convegne internazionale: L’Averroismo in Italia, Roma 1979, s. 49-62).

e) İbn Rüşd, Albert le Grand ve Saint Thomas d’Aquina. İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüler ile Albert le Grand ve onun öğrencisi Saint Thomas arasındaki fikrî bağlantı ve etki, adı geçen düşünürlerden bahseden bütün kitaplarda uzun uzadıya anlatılmaktadır. Ernest Renan, çalışmasında bu konuya kısaca temas ederken

A. Masnovo, 1924 ve 1932 yıllarında yazdığı üç makalede konuyu ilk defa etraflıca araştırmıştır (Rivista di filosofica neo-scolastica, XVI [1924], s. 367-375; XXIV [1932], s. 162-173, 317-326). M.-M. Gorce “La lutte contra gentiles à Paris au XIIIème siècle” başlıklı makalesinde (Mélanges Mandonnet I, XII [Paris 1930], s. 233-243), daha çok İbn Rüşd’ün Aristo şerhlerinin yayılmasıyla XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Latin dünyasında ortaya çıkan “kâfirler”in (gentiles) ve cahillerin görüşlerine karşı tepki hareketini ve bununla ilgili papalık yasaklamalarını incelemektedir. Etienne Gilson, daha önce kaleme aldığı Saint Thomas ile ilgili çalışmalarında düşünürün İbn Rüşd hakkındaki değerlendirmelerine kısaca temas ederken Ortaçağ felsefesine dair eserinde Albertus Magnus ve Saint Thomas’nın yanı sıra İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük konusuna özel bir bölüm ayırmıştır (La philosophie au moyen âge, Paris 1947, s. 503-570).

Çalışmalarını daha çok XIII. yüzyıl düşüncesi üzerine yoğunlaştırmış olan Ortaçağ felsefesi uzmanı Fernand van Stenberghen, La philosophie au XIIIème siècle adlı eserinde (Paris 1966) Batı düşüncesinde bir dönüm noktası mesabesindeki XIII. yüzyılı hazırlayan fikir hareketlerinden, İbn Rüşd’ün şerhleriyle birlikte Aristo felsefesinin Latin dünyasına intikalinden

sonra ortaya çıkan fikir akımlarından ve Albertus Magnus ile öğrencisi Saint Thomas'nın bunlara karşı mücadelesinden söz etmektedir. Bu konuda yapılan pek çok araştırmadan bazıları şunlardır: Augustin Mansion, "La théorie aristotelicienne du temps chez les péripatéticiens médiéveaux: Averroès-Albert le Grand-Thomas d'Aquin" (Revue néo-scolastique de philosophie, XXXIV [1934], s. 275-307); Dominique Salman, "Albert le Grand et l'Averroïsme latin" (Revue des sciences philosophiques et théologiques, XXIV [Paris 1935], s. 38-64); Bruno Nardi, S. Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unita dell'Intelletto contro gli Averroisti. Tradzione, commento e introducion storica (Florence 1938); U. S. Pucci, Tommaso d'Aquino, trattato dell'unita del'intellecto contro gli Averroisti, tradzione, introduzione e note (Turin 1939); Miguel Asin Palacios, "El Averroismo Téologico de Santo Tomas de Aquino" (Homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado) (Zaragoza 1940, s. 271-331); Mâcid Fahrî (Mājid Fakhry), "The Antinomy' of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas" (Le Museon, LXVI [Leuven 1953], s. 139-155); S. F. Ruggiero, "Intorno all'influsso di Averroe su S. Alberto Magno" (Laurentianum, IV [Rome 1963], s. 27-58); James C. Doig, "Towards Understanding Aquinas' Commentarie in De Anima. A Comparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition on the Soul" (Rivista di filosofia neo-scolastica, LXVI [Leiden 1974], s. 436-474); J. G. Flynn, "St. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God" (Abr-Nahrain, XV [Leiden 1974-1975], s. 39-49); "St. Thomas and Averroes on the Knowledge of God" (a.g.e., XVIII [1978-1979], s. 19-32); Edouard H. Weber, "Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin" (Multiple Averroès [Paris 1978], s. 211-248); "L'identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroès et son interprétation par Thomas d'Aquin" (Arabic Sciences and Philosophy, VIII [Cambridge 1998], s. 233-257).

Diğer taraftan Albert le Grand ve Saint Thomas'nın görüşlerini benimseyen Dominikenler, İbn Rüşd ile ilgili araştırmalar yaptıkları gibi Fransiskenler de bazı çalışmalarda bulunmuşlardır. Fransiskenler'in çalışmalarını inceleyen C. Kırzanic, "La Scuola Francescana e l'Averroismo" başlıklı makalesinde (Rivista di filosofica neo-scolastica, XXI [1929], s. 449-494) bu tarikat mensuplarının İbn Rüşdcüler'le olan ilişkisini araştırmıştır. Antonnino Poppi ise "L'Averroismo nella filosofia Francescana" adlı

makalesinde (Convegne internazionale: L’Averroismo in Italia [1979], s. 175-220) Saint Bonaventure, Duns Scott, William d’Occam başta olmak üzere belli başlı Fransisken düşünürlerinin İbn Rüşd ile ilgili görüşlerini değerlendirmiştir.

f) Siger de Brabant. İbn Rüşd’ün fikirlerinin Ortaçağ’daki en ünlü savunucusu Belçikalı filozof Siger de Brabant’tır. Ernest Renan’ın izinden giderek Latin İbn Rüşdcülüğü ile ilgili çalışmalarını yürüten Pierre Mandonnet Siger de Brabant et l’Averroïsme latin au XIIIème siècle adlı eserini yayımlamıştır (I-II, Louvain 1908-1911). Konunun uzmanı olan Fernand van Stenberghen, Siger Brabant d’après ses oeuvres inédite isimli önemli araştırmasında (I-II, Louvain 1931-1942) Renan ve Mandonnet’nun görüşlerine karşı çıkarak Siger’in bir İbn Rüşdcü olarak takdim edilmesinin doğru olmadığını ileri sürmüştür. Onun XIII. yüzyılda İbn Rüşdcülük adı verilen bir akımın bulunmadığını, bazı küçük grupların kendilerine bu adı verdiklerini iddia eden tezi birçok Ortaçağ uzmanı tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Dominique Salman, “Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant” başlıklı makalesinde (Bulletin Thomiste, V [Washington 1937-1939], s. 654-672) Stenberghen’in tezinin geçersiz ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Daha sonra da Ortaçağ felsefesi uzmanlarından Etienne Gilson Stenberghen’in görüşlerini eleştiren bir yazı (a.g.e., VI [1940-1942], s. 5-22) ve İbn Rüşdcüler’in ana temalarından biri olan çift gerçeklik konusuyla ilgili bir makale yayımlamış (Archives d’histoire doctrinale et littérature du moyen âge, XXX [1955], s. 82-89), ardından Quantin P. Michaud, Boece de Dacie’nin yeni bir metnine dayanarak “La doublevérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boece de Dacie” başlıklı makalesini neşretmiştir (Theoria, XXII [Lund 1956], s. 167-184). René-Antoine Gauthier de yazdığı iki makalede (Revue des sciences philosophiques et théologiques, LXVII [Paris 1983], s. 201-232; LXVIII [1984], s. 3-49), 1265 Paris Üniversitesi krizinde Siger de Brabant’ın rolünü inceleyerek onun İbn Rüşdcü görüşlerini araştırmış ve düşünürün 1272’den sonraki hayatı ve düşüncesi hakkında bilgi vermiştir.

İbn Rüşd’ün günümüz İslâm dünyasındaki algılanışını doktora tezi olarak ele alan Anke von Kügelgen, Averroes und die arabische moderne Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam (Leiden 1994) başlıklı çalışmasının birinci bölümünde İbn Rüşd ile ilgili bilgi vermekte, ikinci

bölümde günümüz Arap entelektüellerinden Muhammed Amâre, Hasan Hanefî, Tayyib Tizînî, Muhammed Âbid el-Câbirî, Zekî Necîb Mahmûd ve Muhammed Âtıf el-Irâkī'nin görüşlerini incelemekte, üçüncü bölümde de genel olarak İbn Rüşd felsefesini ele almaktadır. J. Vhaix-Ruy ise "L'Averroès d'Ernest Renan" başlıklı makalesinde (Annales d'études orientales, VIII [Alger], s. 5-60) Reinhart Dozy, Papaz Valantinelli, Emilio Tera ve A. Favaro'ya yazdığı yayımlanmamış mektuplarından hareketle Renan'ın Averroès et l'Averroïsme adlı eseri üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

İbn Rüşd ile İlgili Milletlerararası Bilimsel Toplantı Metinleri. 1. Fransa Kültür Bakanlığı tarafından 20-23 Eylül 1976'da Paris'te, İbn Rüşd'ün doğumunun

850. yılı münasebetiyle Daniel Gimaret ve Jean Jolivet'nin başkanlığında düzenlenen milletlerarası toplantının tutanakları: Multiple Averroès, actes de colloque international organisé à l'occasion du 850ème anniversaire de la naissance d'Averroès (Paris 1978). 2. Enrico Cerulli'nin başkanlığında Academia Nacionale dei Lincei tarafından 18-20 Nisan 1977'de Roma'da düzenlenen toplantının tutanakları: Convegne Internazionale: L'Averroismo in Italia (Roma 1979). 3. Hicrî tarihe göre İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 21-23 Nisan 1978'de Fas V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi tarafından düzenlenen milletlerarası toplantının tutanakları: İbn Rüşd ve medresetühû fi'l-ġarbi'l-İslâmî: Aʿmâlü nedve bi-münâsebeti mürûri s̱emâniyete ḳurûnin ʿalâ vefâti İbn Rüşd (Beyrut 1981). 4. Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim Dairesi'nin 4-9 Kasım 1978'de Cezayir'de İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle düzenlediği toplantının tutanakları: Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye's̱-s̱âmine li-vefâtih (I-II, Cezayir 1983). 5. Asya-Afrika Felsefe Birliği tarafından 5-9 Aralık 1994'te Kahire'de düzenlenen toplantının tutanakları: The First Special International Philosophy Conference on Ibn Rushd Averroes and Enlightenment (New York 1996). Bunun dışında Almanya'da Saint Thomas Enstitüsü tarafından 7-10 Eylül 1996 tarihinde "İbn Rüşd'ün Aristo şerhi ve Grek geleneği" konusunda Köln'de IV. İbn Rüşd Sempozyumu ve milâdî tarihe göre İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Aralık 1998'de dünyanın çeşitli ülkelerinde toplantılar düzenlenmiştir. Bunlardan ilki, 11-13 Aralık 1998 tarihinde İstanbul'da

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, Alman Kültür Merkezi, Alman Goethe Enstitüsü ve Fransız Kültür Merkezi'nin iştirakiyle düzenlenmiş, aynı tarihlerde Merakeş, Kahire, Tunus ve İspanya'da da benzer toplantılar tertip edilmiş, ancak bunların tutanakları henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, neşredenin girişi, s. 15; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1973; a.mlf., Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972; a.mlf., el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1964; a.mlf., el-Ḥâs ve'l-maḥsûs (nşr. Helmut Gätje), Wiesbaden 1961, s. 193-202, 208-209; a.mlf., Kitâbü'n-Nefs (nşr. Alfred L. Ivry), Kahire 1994, s. 124-125, 129-130, 135-136; a.mlf., el-Külliyyât (nşr. Ammâr Tâlibî), Kahire 1989, neşredenin girişi, s. 6; a.mlf., Faṣlü'l-maḳāl (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1961, s. 64-68, 72-73, 76-77, 85-88; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13-14; a.mlf., Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1960, I, 102; a.mlf., Telḫîṣu Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa (nşr. Osman Emîn), Kahire 1958, s. 2-3, 11-18, 35-40, 124; a.mlf., Telḫîṣü'l-Ḳıyâs (Telḫîṣu Manṭıḳı Arisṭo içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 137, 269; a.mlf., Telḫîṣü'l-Cedel (a.e. içinde), s. 509-510; a.mlf., The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect (trc. ve nşr. Kalman P. Bland), New York 1982, s. 23, 27-28, 40-41, 46, 52-53, 69, 85-86, 103-105, 109; İbn Bâcce, Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1991, s. 180; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 530-537; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, VI, 21-31; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, Riyad 1979, VI, 248; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 199; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, X, 251; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 513; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 209-216, 224; S. Munk, "Ibn Rushd", Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1847, III, 157-175; a.mlf., Mélange de philosophie juive et arabe, Paris 1859, s. 418-458; Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, s. 15, 29-36, 59, 205, 301-319, 436, 439, 444, 456-460, 462-465; a.mlf., İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye (trc. Âdil Zuaytır), Kahire 1957, tür.yer.; Pierre Duhem, Le système du monde, Paris 1915, IV, 97, 100; Miguel Asin Palacios, "el Averroismo téologico de Santo Tomas d'Aquino", Homenaje a D. Francisco Codera, Saragossa 1940, s. 271-331; Muhammed Yûsuf Mûsâ, İbn Rüşd el-feylesûf, Kahire 1945; a.mlf., Beyne'd-dîn ve'l-felsefe fî reʾyi İbn Rüşd ve

felâsifeti’l-ʿaṣri’l-vaṣîṭ, Beyrut 1988; P. Manuel Alonso, Teologia de Averroes, Madrid-Granada 1947, s. 51-98; Leon Gauthier, Ibn Rochd (Averroès), Paris 1948; a.mlf., La théorie d’Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris1983; Mahmûd Kāsım, Fi’n-Nefs ve’l-ʿaḳl, Kahire1949; a.mlf., La théorie de la connaissance d’après Averroès et son interprétation chez Thomas d’Aquin, Alger 1978, s. 85; a.mlf., “La philosophie d’Averroès et ses rapports avec la scolastique latine”, Actas del V. congreso internacional de filosofia medieval, Madrid 1979, I, 207-217; a.mlf., “İbn Rüşd”, Muʿcemü aʿlâmi’l-fikri’l-insânî, Kahire 1984, I, 139-147; a.mlf., el-Feylesûfü’l-müfterâ ʿaleyh İbn Rüşd, Kahire, ts.; O. Hamelin, La théorie de l’intellect d’après d’Aristote et ses commentateurs, Paris 1953, s. 58-72; E. J. Rosenthal, Averroes’ Commentary on Plato’s Republic, Cambridge 1956, s. 65, 127, 129, 146, 164, 168; Mâcid Fahrî, Islamic Occasionalisme and Its Critique by Averroes and Aquinas, London 1958; a.mlf., İbn Rüşd feylesûfü Ḳurṭuba, Beyrut 1982; a.mlf., “Felsefetü İbn Rüşd el-aḫlâḳıyye”, Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra’l-miʾeviyye’s̱-s̱âmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 199-233; a.mlf., “Platonic and Aristotelian Elements in the Ethics of Averroes”, el-Ebḥâs̱, XXXVI, Beyrut 1988, s. 11-26; George F. Hourani, “Ibn Rushd’s Defence of Philosophy”, The World of Islam Studies in Honour of Philip K. Hitti (ed. J. Kritzeck - R. B. Winder), New York 1959, s. 145-158; a.mlf., Averroes, London 1976; Georges Vajda, Isaac Albalag, Averroïste juif, traducteur et annotateur d’Al-Ghazali, Paris 1960, s. 7; Muhsin Mahdi, “Averroes on Divine Law and Human Wisdom”, Ancients and Modern Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss, London 1964, s. 114-131; a.mlf., “Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d’Averroès sur la République de Platon”, Multiple Averroès: Actes du colloque internationale (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 91-103; a.mlf., “Remarks on Averroes’ Decisive Treatise”, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. Michael E. Marmura), New York 1984, s. 188-202; a.mlf., “Approaches to the History of Arabic Science”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 1026-1044; Jacques Berque, “Averroès et les contraires”, l’Ambivelence dans la culture arabe, Paris 1967, s. 133-141; Abdurrahman Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, Paris 1972, II, 737-870; a.mlf., “Averroès face au texte qu’il commente”, Multiple Averroès: Actes du colloque internationale (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s.

59-89; De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 154-156; Muhammed Abdurrahman Bişâr, el-Vücûd ve'l-ḫulûd fî felsefeti İbn Rüşd, Beyrut 1974; C. Kırzanic, L'Averroismo in Italia (Convegno Internazionale), Roma 1977; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Rüşd, Cezayir 1978; a.mlf., "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1982-1987", Bulletin de philosophie médiévale, X-XII, Louvain-la-Neuve 1968-70, s. 316-369; a.mlf., "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969", a.e., XXIX (1987), s. 24-47; Hasan Hanefî, "İbn Rüşd şâriḥan Arisṭo", Mihricânü İbn Rüşd, Cezayir 1978, s. 1-61; Abdülmecîd el-Gannûşî, "La problematique de la haecceite et de l'altérité chez Avicenne et Averroès", Multiple Averroès: Actes du colloque internationale (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 175-188; Edouard H. Weber, "Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd a celle de Thomas d'Aquin", a.e., s. 211-248; Salvador Gomez Nogales, "Bibliografie sobre las obras de Averros", a.e., s. 352-387; Zdsislaw Kuksewicz, "Influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale", a.e., s. 275-279; Sholmo Pines, "La philosophie dans l'economie du genre humain selon Averroès", a.e., s. 189-207; a.mlf., "Recherches sur la doctrine politique d'Averroès", Iyyun, VIII, Jerusalem 1957, s. 65-84; Miguel Cruz Hernandez, "Los limites del Aristotelismo d'Ibn Rusd", Multiple Averroès: Actes du colloque internationale (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 129-155; a.mlf., Abu'l-Walīd Ibn Ruḳd (Averroes) vida, obra, pensaminto, influencia, Cordoba 1986; a.mlf., "Etica e politica na filosofia de Averrois", Revista Portuguesa de filosofia, XVII, Braga 1961, s. 127-150; Ahmed Şahlân, "Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs li-Arisṭo, li'bn Rüşd maḫṭûṭun bi-ḥurûf ʿİberiyye", Aʿmâlü nedveti İbn Rüşd, Beyrut 1981, s. 166-181; Muhammed Miftâhî, "İbn Rüşd ve medresetühû fi'l-ġarbi'l-İslâmî", a.e., s. 87-101; Ahmed Fuâd Kâmil,

"Mâ Baʿde't-ṭabîʿa ʿinde İbn Rüşd", a.e., s. 209-240; Nebîl eş-Şihâbî, "en-Niẓâmü'l-felekiyyü'r-Rüşdî ve'l-bîʾetü'l-fikriyye fî devleti'l-Muvaḥḥidîn", a.e., s. 287-313; Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye fî iṭârihime't-târîḫî", a.e., s. 7-61; Abdülmecîd es-Sagīr, "el-Menhecü'r-Rüşdî ve eşerühû fi'l-ḥükm ʿalâ İbn Rüşd ʿinde Meġāribeti'l-ḳarneyni's-sâdis ve'ş-şâlişe ʿaşer li'l-hicre", a.e., s. 336; Zeyneb Mahmûd el-Hudarî, Eṡeru İbn Rüşd fî felsefeti'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1983; Muhammed Amâre, el-

Mâddiyye ve'l-miṡâliyye fî felsefeti İbn Rüşd, Kahire 1983; Abdülkerîm Halîfe, "Edebü İbn Rüşd", Müʾtemeru İbn Rüşd, ẕikra'l-miʾeviyye'ṡ-ṡâmine li-vefâtih, Cezayir 1983, I, 121-164; Zekî Necîb Mahmûd, "İbn Rüşd fî teyyâri'l-fikri'l-ʿArabî", a.e., I, 177-197; Ammâr et-Tâlibî, "en-Naẓariyyetü's-siyâsiyye ʿinde İbn Rüşd", a.e., I, 215-250; Louis Gardet, "L'originalité d'Ibn Rushd", a.e., I, 361-370; Albert Nasrî Nâdir, "Meẕhebü'l-ḥaḳīḳateyn ʿinde İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyyetü'l-Lâtîniyye", a.e., II, 1-9; Muhammed Emân el-Câmî, "el-ʿAḳl ve'n-naḳl ʿinde İbn Rüşd", a.e., II, 139-180; Abdülhamîd Sabra, "İbn Rüşd ve mevḳıfüh min feleki Baṭlamyûs", a.e., I, 327-340; a.mlf., "The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy Averroes and al-Bitrūjī", Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honour of I. Bernard Cohen, Cambridge 1984, s. 133-153; Âtıf el-Irâkī, en-Nezʿatü'l-ʿaḳliyye fî felsefeti İbn Rüşd, Kahire1984; a.mlf., el-Menhecü'n-naḳdî fî felsefeti İbn Rüşd, Kahire 1984; N. Mohammed Ovey, Averroes' Doctrine of Immortality, London 1984; B. Sherman Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation, New York 1985; Juan Vernet, Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne (trc. Gabriel Martinez Gros), Paris 1985, s. 199, 200, 239, 266-267; Cîrâr Cihâmî, Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife beyne'l-Ġazzâlî ve İbn Rüşd, Beyrut 1985; Cemâleddin el-Alevî, el-Metnü'r-Rüşdî, Mağrib 1986, tür.yer.; D. Urvoy, Ibn Rushd, Paris 1986; a.mlf., "Ibn Rushd", History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, I/1, s. 330-345; a.mlf., Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman, Paris 1998; Muhammed Âbid el-Câbirî, Naḥnü ve't-türâṡ, Mağrib 1986, s. 211-260; Muhammed el-Misbâhî, İşkâliyyetü'l-ʿaḳl ʿinde İbn Rüşd, Beyrut 1988; Muhammed Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 346; Oliver Leaman, Averroes and his Philosophy, Oxford 1988; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "İbn Rüşd" (trc. İlhan Kutluer), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 163-186; Maurice Ruben Hayoun - Alalin de Libera, Averroès et Averroïsme, Paris 1991, s. 110-112; Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd ve Felsefesi (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightnement the Contributions of Averroes", Averroes and Enlightnement, New York 1996, s. 29, 31; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", History of Islamic Philosophy (nşr. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, I/2, s. 1013-1029; Hans Daiber, "Political Philosophy", a.e., II, 857-

858; R. Arnaldez, Ibn Rushd, Paris 1998; a.mlf., “La pensée religieuse d’Averroès”, St.I, VII (1957), s. 99-114; VIII (1957), s. 15-28; a.mlf., “Ibn Rushd”, EI² (İng.), III, 909-920; P. Doncoeur, “Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace”, Revue des sciences philosophiques et théologiques, IV, Paris 1910, s. 500-511; a.mlf., “La religion et les maîtres de l’Avérroisme”, a.e., V (1911), s. 267-299, 486-506; Franz Rosenthal, “Averroes paraphrase on Pla-to’s Politeia”, JRAS (1934), s. 736-744; a.mlf., “Spinoza et la pensée arabe”, Revue de synthèse, sy. 89-91, Paris 1978, s. 151-174; David C. Lindberg, “Did Averroes Discover Retinal Sensitivity”, Bulletin of the History of Medicine, XLIX, Baltimore 1975, s. 273-278; Corc Zeynâtî, “İbn Rüşd beyne’l-ʿArab ve’l-Ġarb”, el-Bâḥis̱, I, Paris 1978, s. 37-54; a.mlf., “er-Rüşdiyyetü’l-Lâtîniyye”, el-Mevsûʿatü’l-Felsefiyyetü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1988, II/1, s. 618; Muhammed Kâmil Ayâd, “Te˒şîru İbn Rüşd ʿalâ merri’l-ʿuṣûr”, MMLA, LIV (1979), s. 24-44; Daniel J. Lasker, “Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages”, Speculum, LV/2, Cambridge 1980, s. 294-304; İbrahim Madkour, “Les oeuvres d’Averroès et la comission arabe du Caire”, MIDEO, XVI (1983), s. 237-246; Camilo Alvarez De Morales, “El Kitab al-Kulliyyāt de Ibn Rušd problemática de su edicion”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 11-19; Philipp W. Rosemann, “Averroes: A Catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards”, Bulletin de philosophie médiévale, XXX, Louvain-la-Neuve 1988, s. 153-221; Charles E. Butterworth, “The Political Teaching of Averroes”, Arabic Sciences and Philosophy, II/2, Cambridge 1992, s. 187-202; Josep Puig Montada, “Ibn Rushd Versus al-Ghazālī, Reconsideration of a Polemic”, MW, LXXXII/1-2 (1992), s. 113-131; a.mlf., “Les stades de la philosophie naturelle d’Averroès”, Arabic Sciences and Philosophy, VII/1, Cambridge 1997, s. 115-137; Mustafa Çağrıcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, İTED, IX (1995), s. 77-126; Steel Carlos - Guy Guldentops, “An Unknown Treatise of Averroes Against the Avicennians on the First Cause, Edition and Translations”, Recherches de théologie et philosophie médiévales (1997), s. 86-135; Jacob Leib Teicher, “Averroè”, Encyclopedia filosofica, Florence 1967, I, 646-660; Hilmi Ziya Ülken, “İbn Rüşd”, İA, V/2, s. 781-798; Refîk el-Acem, “er-Rüşdiyye”, el-Mevsûʿatü’l-felsefiyyetü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1988, II/1, s. 594-613; Şerefeddin Horâsânî, “İbn Rüşd”, DMBİ, III, 556-583.

H. Bekir Karlığa

Fıkhî Görüşleri.

İbn Rüşd fıkıhla da ilgilenmiş, İşbîliye ve Kurtuba gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde kadılık yapmış, fıkıh alanında oldukça seviyeli iki eseri günümüze ulaşmıştır. Ancak çağdaşları ve sonrakiler tarafından bir fakih olarak hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bu durum onun felsefeci kimliğinin fıkıhçı yönünü gölgelediği, felsefeyle içlidışlı olmasının ve fıkhî konuları da felsefenin kazandırdığı bir rahatlıkla ele almasının, görüş ve fetvalarına güven konusunda açıkça telaffuz edilmeyen bir tereddüde yol açtığı şeklinde açıklanabilir. Nübâhî'nin, bilgilerinin çoğunun eski ilimlere da-yandığı yönünde bir şâyia çıkıncaya kadar İbn Rüşd'ün güvenilir ve bilgisine başvurulur bir kişi olduğunu nakletmesi (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, s. 144) bu kanaati teyit eder mahiyettedir.

İbn Rüşd'ün fıkıh alanındaki en meşhur eseri, üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalıştığını belirttiği, tamamlanması ölümünden yaklaşık on yıl önceye (584/1188) tesadüf eden Bidâyetü'l-müctehid'dir. Bu kitapta el-Kelâmü'l-fıḳhî diye nitelediği (I, 56, 80) fıkıh usulü alanındaki eseri ise Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sına yazdığı bir özettir. 552 (1157) yılında kaleme alınan bu özet eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh adıyla yayımlanmıştır (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut 1994). Bidâyetü'l-müctehid'de isim vermeksizin atıfta bulunduğu eser de (I, 80) muhtemelen bu kitaptır. İbn Rüşd, bu iki eserin girişinde gayet mütevazi bir üslûp kullanarak bunları kendisi için bir hatırlatma olması kabilinden yazdığını ifade eder. Her ne kadar kendi şahsî görüşlerini içerse de başka bir eserin özeti olan, genç sayılabilecek bir yaşta yazdığı eż-Żarûrî'deki fikirlerinde bazı değişmeler gözlenmektedir. Bu eserler dışında İbn Rüşd, özellikle Mâlikî fıkhına dair ve okuyucuyu bu mezhep hususunda müctehid mertebesine yükseltecek nitelikte birkaç eser daha yazmayı düşündüğünü haber vermekteyse de (Bidâyetü'l-müctehid, II, 324, 370) bunları yazıp yazmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Mezheplerin fıkıh mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla ortaya koyması bakımından dikkati çeken Bidâyetü'l-müctehid, fıkıh sistematiğine göre yazılmış olmakla birlikte İbn Rüşd bunun bir fürû kitabı değil usul kitabı

olduğunu, fıkhın ayrıntılarını değil fürûun usulle ilişkisini ve fıkhî ihtilâfların usulî temellerini göstermeyi amaçladığını vurgular (a.g.e., I, 147; II, 117, 162, 168, 323, 370). Ayrıca eserinde, fakihin zihninde fürû ile usulü irtibatlandırabilmesi için öncelikle hükmü doğrudan bildirilmiş konulara ve bunlara ilişkin görüşlere, ardından böyle olmadığı halde hakkında yaygın tartışma bulunan meselelere yer vermeye özen gösterdiğini hatırlatır (a.g.e., I, 69, 94, 114; II, 123, 129, 145). Hatta eserinin başında kısa da olsa temel usul kurallarını, tanım ve ayırımlarını vermesi (a.g.e., I, 2-5), bir bakıma eserin geri kalan kısmının bu usulün açılımı ve örneklendirmesi amacıyla kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Bundan dolayı eserin, fakihlerin

görüş ayrılığını konu edinen hilâfiyat literatürünün sıradan bir örneği olarak tanıtılması doğru değildir.

İbn Rüşd bu kitabın daha önceden nahiv, lugat ve fıkıh usulü gibi bilgileri edinmiş kimseleri ictihad mertebesine yükseltme potansiyeline sahip olduğunu ve esasen onu bu maksatla yazdığını belirtir (a.g.e., II, 162-163, 324-325). Bidâyetü'l-müctehid'in dikkatle incelenmesi de müellifin bu sözünde bir abartma bulunmadığını gösterir. İnsanların ittibâ ve taklide yatkınlıklarının bilincinde olan İbn Rüşd'ün kendi zamanındaki bir grup fakihin sadece mesele ezberlemekle meşgul olup bunu fakihlik sanmalarından ya-kınması, Bidâyetü'l-müctehid'i bu anlayışa bir cevap olması amacıyla yazdığını teyit etmektedir.

Konu başlıkları ve bunların tertibi ba-kımından geleneksel fıkıh yazım tarzına bağlı kalan İbn Rüşd, Irak ekolünde sıkça görüldüğü üzere farazî fıkhî meseleleri tartışmak yerine sosyal gerçekliği bulunan meseleleri ele aldığı bu eserinde (a.g.e., II, 33, 304) ağırlıklı olarak fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durmaktadır. Fakihlerin hareket noktalarını ve görüşlerini takdim ederken olabildiğince objektif bir tavır sergilemiş, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen bu mezhebin görüşlerini aktarırken kendini dışarıda tutarak "Mâlikîler'e göre" ifadesini kullanmıştır. Bu arada görüş ayrılıklarını verirken dört Sünnî mezheple sınırlı kalmamış, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Ebû Sevr gibi bağımsız müctehidlerin ve özellikle Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ile onun takipçisi İbn Hazm'ın kanaatlerine de yer vermiştir. İbn Rüşd'ün

Zâhirî mezhebinin görüşlerine yer vermesi, Endülüs'te İbn Hazm'ın öncülüğünü yaptığı bir Zâhirî fıkıh geleneğinin bulunmasıyla açıklanabileceği gibi müellifin bu mezhebe sıcak baktığı ve değer verdiği şeklinde de yorumlanabilir (Apaydın, s. 150). Görüşleri ve gerekçeleri aktardıktan sonra çok defa bunlar arasında tercih yapmakta, bazı yerlerde İmam Mâlik'in görüşlerini zayıf, diğer mezhep imamlarınınkini isabetli bulduğunu açıkça belirtmekte (Bidâyetü'l-müctehid, II, 68, 76-77, 100, 128-129) ve yer yer kendisi de farklı görüşler ileri sürmektedir (a.g.e., I, 63, 87, 131; II, 141, 369).

İbn Rüşd'ün eseri için seçtiği isimden hareketle kitabın muhtevasına ve yaza-rın düşüncesine ilişkin değerlendirme ya-pan bazı Batılı araştırmacılar (Brunschvig, I, 41; Langhade - Mallet, sy. 40 [1985], s. 113), matbu nüshanın üzerindeki Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteṣıd adını dikkate alarak bu ifadeyi, şahsî bir hükme ulaşmaya çabalayan için başlangıç noktası ve kabul edilmiş bilgiyle yetinen için bitiş noktası şeklinde anlama eğilimindedir. Ancak İbn Rüşd'ün kendi adlandırması olan Bidâyetü'l-müctehid ve kifâyetü'l-muḳteṣıd isminin (Bidâyetü'l-müctehid, II, 325) kitabın muhtevasını daha iyi yansıttığı söylenebilir. Burada kullanılan "muktesıd" kelimesiyle kastedilen şeyin Brunschvig'in de dikkat çektiği gibi "müctehid"in karşıtı olmadığı açıktır. Müctehidin karşıtının usul terminolojisinde "mukallid" olduğu göz önünde tutulursa İbn Rüşd'ün bu adlandırmayı yaparken müctehid tabiriyle mutlak ictihadda bulunacak kimseyi, muktesıd tabiriyle de süregelen mezheplerden birinin sistematiği içinde kalarak ictihad etmeyi tercih eden kişiyi kastettiği anlaşılmaktadır.

Müellifin ilişki içinde bulunduğu Muvahhidler iktidarı, Selef akîdesini yerleştirmeye çalışan Murâbıtlar'dan farklı olarak Eş'arî inanç doktrinini ön plana çıkarmış, genel tutumları itibariyle aklî ilimlere ve mantığa önem vermiş, bu tutumun bir devamı olarak fıkıh alanında taklide karşı çıkıp ictihad çabasını desteklemişti. Hatta taklid karşıtlığı onları Endülüs'te yerleşik mezhep olan Mâlikî mezhebinin fakihlerini eleştirmeye ve kitaplarını yakmaya kadar da götürmüştü. Bu tutumun onlarda Zâhirci bir eğilimin mevcudiyetini gösterdiği söylenebilir. İbn Hazm'ın düşüncelerinin de etkisiyle Emîr Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr'un ihtilâfları gereksiz bularak mezheplere karşı bir tutum takındığı hatırlanacak olursa mevcut mezheplerin görüşlerinin dayandığı ilke ve kuralların ve objektif bir

yaklaşımla ele alınmasının aralarındaki ihtilâfın büyük ölçüde haklı gerekçelere dayandığını ve görüş ayrılığının pek de kötü bir durum olmadığını gösterme, böylece büyük halk kitlelerinin uyacağı mezheplere yeniden saygınlık kazandırma yönünden ne kadar faydalı olduğu anlaşılır.

İbn Rüşd, yazdığı fıkıh kitaplarında niçin Mâlikî mezhebini esas aldığını açıklarken birçok mezhep müntesibinin yaptığı gibi kendi mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünden bahsetmek yerine Endülüs'te Mâlikî mezhebine göre amel edilmekte olduğunu söylemesi (a.g.e., II, 370), şeriatın zâhirî olarak gördüğü bu tür pratik düzenlemelerin onun düşüncesinde ikinci derecede bir yer işgal ettiğini ve bunda halkın tasvip ve tercihlerine itibar edilmesinde bir sakınca görmediğini ima etmektedir. Buna göre şeriatın zâhirî hükümlerine ilişkin olarak şu veya bu mezhebe göre davranmak pek de önemli değildir. Öte yandan İbn Rüşd, fıkıh ve fıkıh usulünün uzunca bir süreç içerisinde belli bir düzeye geldiğini, dolayısıyla hiç kimsenin geçmiş birikimden faydalanmaksızın kendiliğinden bir fıkıh ve fıkıh usulü ortaya koyamayacağını belirtir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 22-30). Endülüs'te Mâlikî mezhebine taassup derecesinde bağlılık bulunması ve aykırı fetva verenlerin sıkıntılara mâruz kalması da onun bu tercihinde rol oynamış olabilir. Fıkıhla ilgili görüşlerinden dolayı İbn Rüşd'ün gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra herhangi bir tenkit veya ithama maruz kalmaması gerekçesi ne olursa olsun onun fıkıhta geleneksel çizgiye büyük ölçüde bağlı kalması ile açıklanabilir. Kendi mezhep mensupları da dahil olmak üzere sonraki fakihler tarafından fıkhî ve usulî görüşlerine atıf yapılmaması ise önemsizliğine değil belki felsefe ile fazlaca meşgul olmasına, Gazzâlî'yi ve onun şahsında Eş'arî kelâmını eleştirmesine bağlanabilir.

İbn Hazm'ın daha önce yaptığı gibi felsefe ile şeriatı uzlaştırmaya, bu ikisi arasında bir çatışma ve aykırılık bulunmadığını göstermeye özel bir çaba sarfeden İbn Rüşd, şeriatın amacının gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmek olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre gerçek bilgi Allah'ı, mevcûdatı ve onların âhiret ahvâlini bilmek olup buna ulaşmak için felsefe ve mantıkla uğraşmak şer'an vâciptir (Şâtıbî'nin bu kanaati tenkidi için bk. el-Muvâfaḳāt, III, 376). Gerçek amel ise âhiret mutluluğuna vesile olan davranışta bulunmak, aksi davranışlardan kaçınmaktır. Bu türden fiillere ilişkin bilgi "amelî bilgi" olarak adlandırılır. Amelî bilginin zâhir bedenî

fiillere dair kısmına fıkıh; şükür, sabır gibi huylar cinsinden nefsânî fiillere dair kısmına ise zühd ve "ulûmü'l-âhire" denilir (Faṣlü'l-maḳāl, s. 54-55). Amelî bilgi kapsamında değerlendirilen fıkıh, İbn Rüşd'ün şeriatın bir zâhiri ve bir de bâtını bulunduğu şeklindeki bölümlemesinde (a.g.e., s. 33-46) muhtemelen şeriatın zâhir kısmında yer alır.

İbn Rüşd, fıkhı sadece maddî yaptırımı olan formel hukuk kuralları olarak görmediği için sık sık insaf ve adalet kavramlarına, şâriin amaçlarına atıfta bulunur,

Bidâyetü'l-müctehid'i, fıkhın ahlâkla ve insanlığın ortak tecrübesiyle yakın bağına dikkat çekip onun bu tecrübe birikiminin ürünü temel insanî değer ve hedeflerle olan uyumundan söz ederek tamamlar. Brunschvig, antik Yunan filozoflarının siyaset ahlâkı konusundaki görüşlerini yakından bilen İbn Rüşd'ün, Bidâyetü'l-müctehid'in sonunda uygulama alanına sokmak amacıyla şeriat kurallarını bir etiğe bağlamaya çalıştığını belirtir ve onun mezheplerin şer'î tavsiyelerine ilişkin olarak kullandığı kavramların ahlâkî, ferdî veya fertler arası terimlerle tahlil edilmesi mümkün olmakla birlikte yine de kolektif bir muhteva ile ele alındığını öne sürer (Etudes d'orientalisme, I, 65).

Usul Görüşleri. Delil anlayışı bakımından İbn Rüşd'ün geleneksel çizgiyi devam ettirdiği söylenebilir. Müctehid imamların ortaya koyduğu bazı delil ve yöntemler, konuya bir mezhep zâviyesinden bakmanın bir gereği olarak usul kitaplarında genellikle kesin çizgilerle birbirinden ayrı ve farklı olarak takdim edilmekte ve müellifin mezhebine göre savunma veya tenkitler ortaya konulmaktadır. Bir Şâfiî usul kitabında şiddetle reddedilen istihsan, Hanefî usulcülerinin kitaplarında bir yöntem olarak temellendirilip savunulur. Medine ehlinin ameli, istislâh gibi yöntem ve anlayışlara yaklaşımlar da benzer şekilde ele alınır. İbn Rüşd'ün bu delillere ilişkin yaklaşımı ise savunma veya red endişesinden uzak olarak onları hukuk mantığı açısından değerlendirme yönündedir. Meselâ Hanefîler'in istihsanı ile Mâlikîler'in istislâhının (Bidâyetü'l-müctehid, II, 154) veya Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüştüğünü belirtir (a.g.e., I, 136-137). Ona göre önemli olan isimler değil isimlerin altında yatan hukuk mantığıdır. İbn Rüşd'ün bu tutumunun gerisinde, mezhepleri birbirine yakınlaştırmak

endişesinden ziyade bu delilleri şâriin maksatları ışığında değerlendirme düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olarak değil bir hukuk filozofu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bir filozof da hukukta şu veya bu mezhebe bağlanmayı reddedebilir ve buna karşılık mutlak ictihadı önerebilir.

İbn Rüşd'ün hüküm teorisi aynı denecek ölçüde Gazzâlî'nin el-Müstaşfâ'daki çizgisine benzer. Hükmün şâriin hitabından ibaret olduğu, hitabın da ya peygamberden duymakla ya da onun fiil veya ikrarıyla bilineceği şeklindeki yerleşik anlayışı sürdüren İbn Rüşd ağırlıklı olarak lafız üzerinde durur. Buna göre lafızlar ilk üçü ittifak halinde, sonuncusu ihtilâflı olmak üzere dört kısımdır. a) Genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (âm) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (hâs) lafız; b) Kendisiyle özellik kastedilen genel anlamlı lafız; c) Kendisiyle genellik kastedilen özel anlamlı lafız; d) Delîlü'l-hitâb. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid'de lafızların bu delâlet biçimleriyle yakın ilgisi bulunan konulara ağırlık vermiştir. Hakkında hitap söz konusu olmayan meseleler ise şâriin sükût geçtiği konulardır. Bu tür konuların hükmü kıyas yoluyla bilinir. İbn Rüşd, Gazzâlî'yi takip ederek kıyası hukukun kaynakları arasında değil şâriin sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir.

İcmâın bağımsız bir delil kabul edilmesinin Hz. Peygamber'den sonra ilâve bir şeriat koymak anlamına geleceği yönündeki kanaati paylaşan İbn Rüşd'e göre icmâ kendi başına bir asıl olmayıp bir dayanak üzerinde gerçekleşir ve dayandığı şey eğer kesin değilse onu zan ifade ediyor olmaktan çıkarıp kesinlik derecesine yükseltir. Şeriatta hükmü doğrudan bildirilmiş olan bir şeyin zâhiriyle burhanın götürdüğü sonuç arasında bir çelişki bulunması halinde şeriatın zâhirinin te'vil edileceğini savunan İbn Rüşd aynı mantığı burhan-icmâ çatışmasında da devam ettirir. Ona göre şeriatta zâhiri üzerine hamledilmesi gerektiğinde icmâ edilen konularla te'vil edilmesi gerektiğinde icmâ edilen konular yanında bir de zâhirine mi hamledileceği yoksa te'vil mi edileceği ihtilâflı olan konular bulunmaktadır. Zâhirine hamledileceğinde icmâ edilmiş bir konunun burhanın götürdüğü sonuç esas alınarak te'vil edilmesini icmâın zannî olması durumunda mümkün görür; fakat ardından nazarî konularda ya-kīnî bir icmâın gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu da ekler.

İbn Rüşd'ün kıyas konusundaki görüş ve tesbitleri oldukça ilgi çekicidir. Fakihlerin fıkıh alanında kullandıkları, kendisinin de bazan şer'î kıyas, bazan fıkhî kıyas olarak ifade ettiği kıyasın aklî kıyasla bir ilişkisi olmadığını belirten İbn Rüşd bu ikisini kategorik olarak ayrı değerlendirir. Dikkat edilecek bir husus da fıkıh eserlerindeki kıyası mantık terminolojisine göre anlamaktan kaçınmanın gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre şer'î kıyas, ara-larındaki benzerliğe veya birleştirici illete dayanarak herhangi bir şey için şer'an sabit olmuş bir hükmü, hükmü belirtilmemiş olaya vermek demek olup "kıyâs-ı şebeh" ve "kıyâs-ı illet" olmak üzere iki çeşittir. Kıyas, ancak kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilmiş özel anlamlı (hâs) lafız üzerine yapılabileceğinden umum kastedilen hâs lafızdan farklıdır. İkisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusu olsa bile bu işlem birincide iki durum arasındaki benzerlik, ikincide ise lafzın delâleti sebebiyledir (a.g.e., I, 3). Usulcülerin, "birleştirici bir illet veya nitelik sebebiyle iki şeyden birini diğerine hamletmek" şeklindeki kıyas tanımlarını değerlendiren İbn Rüşd, bunun kıyas olmayıp cüz'î olanın küllînin kapsamına sokulması türünden bir işlem olduğu, fıkıh usulünde kıyas tabiriyle de çoğunlukla lafızların mefhumlarıyla gerektirdiği şeylerin kastedildiği görüşündedir. Lafızlar mânayı kendilerini kuşatan karîneler sayesinde gerektirir ve bu karînelerin çeşitli dereceleri vardır. Bunlar "fehva'l-hitâb", "el-kıyâs fî ma'ne'l-asl", "el-kıyâsü'l-muhîl ve'l-münâsib" ve "kıyâsü'ş-şebeh"tir. Birinci mertebede yer alan fehva'l-hitâb, hükmün sübutu açısından söylenmeyenin söylenenden daha öncelikli olması durumudur ki usulcülerin çoğu bunu kıyas olarak adlandırmaz. İkinci mertebedeki el-kıyâs fî ma'ne'l-asl, söylenmeyenin söylenen anlamında olması durumunu ifade eder. Üçüncü mertebe ise söylenmeyenin söylenene şer'in onayladığı türde bir maslahat sebebiyle ilhak edilmesidir. Maslahat çok yakın ise "münâsib-i mülâim", orta derecede ise "münâsib ve muhîl" adını alır. Eğer maslahat uzak ve genel olursa kıyası benimseyenlerin çoğu bunu kabul etmez. İbn Rüşd, maslahatların zamandan zamana ve durumdan duruma değişip farklılaşacağı gerekçesiyle bu sonuncu türden kıyasın reddedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu tür maslahatları benimseyen kimseler, gerçekte şeriattan istinbat yapmayıp kendileri şâri' konumuna geçmiş olmaktadır. İmam Mâlik de bu tür maslahatları dikkate aldığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Dördüncü mertebede yer alan kıyâsü'ş-şebeh, hükme daha

uygun olduğu veya aynı anlamı ifade ettiği yahut aralarında uygun illet bağı bulunduğu için değil, sırf aralarında ortak illet bağı bulunduğu izlenimi veren benzerlikten dolayı söylenmeyenin söylenmiş olana ilhak edilmesidir. İbn Rüşd kıyâsü'ş-şebehe örnek olarak fakihlerin

ribânın illeti konusundaki tartışmalarını verir (eż-Żarûrî, s. 124-129).

Birçok durumda istihsanın anlamının maslahatı ve adaleti dikkate almak olduğunu belirten İbn Rüşd (Bidâyetü'l-müctehid, II, 154) istihsan ile istislâhı birbirine yaklaştırma ve her ikisini de bir tür kıyas olarak görerek kıyas kapsamına dahil etme eğilimindedir. Ona göre şeriat maslahata riayeti teşvik etmiştir, fakat maslahatla amel sınırsız ve gelişigüzel bir şekilde değildir (eż-Żarûrî, s. 98). "İstinat edeceği muayyen bir asıl bulunmayan kıyas", "doğrudan belirtilmemiş (gayri mansûs) bir asıla istinat eden kıyas" (Bidâyetü'l-müctehid, I, 246) ve "maslahatın gerektirdiği kıyas" (a.g.e., II, 246) diye nitelediği "mürsel kıyas" (maslahat kıyası) konusunda İbn Rüşd'ün hangi kanaatte olduğu yeterince açık değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tür kıyası benimsemediğini, görünüşe göre sadece İmam Mâlik'in kabul ettiğini, yine bu tür kıyasa göre davranmanın yeni bir şeriat koymak anlamına geleceğini sık sık tekrarlaması, onun âdeta Zâhirci bir tutum sergileyerek bu tür kıyası tasvip etmediği izlenimini uyandırmaktadır. Buna karşılık bazı fıkhî konularda takındığı tavır ve açıkladığı görüşler dikkate alınınca şer'î hükümlerin hikmetlerini bilen erdemli kişiler için bu tür kıyası kullanma yolunu açık tuttuğu görülmektedir. Nasların sadece zâhiriyle yetinip maslahat kıyasına gitmemenin bazı durumlarda ada-let ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, şâriin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini kabul etmekte, fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tesbit işinin şeriatların hikmetini bilen ve maslahata göre verdikleri hüküm sebebiyle itham edilmeyen erdemli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir (a.g.e., I, 246; II, 2, 38-39, 84, 225, 246; eż-Żarûrî, s. 128). Her ne kadar bazı konularda bir ölçüde Zâhirîlik eğilimleri taşıdığı gözlenmekteyse de şâriin maksadına yaptığı atıflar dikkate alındığında, teorik çerçevesini Cüveynî'nin oluşturduğu ve Gazzâlî'nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği istislâh teorisi konusunda İbn Rüşd'ün önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd, ibadetlerin duyularla kavranabilen mâkul bir maslahata dayanmaksızın vârit olduğunu kabul etmekle birlikte hukukî hükümlerin mâkul bir anlama dayandığını söylemektedir. Gerek bu düşüncesi gerekse bir kısım görüşleri sebebiyle bazı araştırmacılar onun hukuku rasyonelleştirme çabası içinde olduğunu öne sürmüşlerdir (Langhade-Mallet, sy. 40 [1985], s. 114). İbn Rüşd'ün, yerleşik anlayış ve düzenlemelerin Kur'an'da gözetilen hikmete aykırı düştüğünü de ifade ederek hikmet ve maslahatı dikkate aldığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Ona göre fakihlerin çoğunluğunun, sedd-i zerîa düşüncesiyle ve katı bir tavır sergileyerek bir lafızla ifade edilen üç talâkı aynen vâki ve geçerli kabul etmesi, bu husustaki şer'î ruhsatı ve amaçlanan yumuşaklığı iptal etmektedir (Bidâyetü'l-müctehid, II, 52). Yine hangi mesafedeki yolculukta namazın kısaltılabileceği tartışmasında İbn Rüşd, kısaltma ruhsatının kullanılabilmesi için belli bir mesafe önerenlerin ve bir mesafe belirlemesi yapmaksızın her türlü yolculukta namazın kısaltılabileceğini savunanların kanaatine katılmayarak oldukça farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre mademki kısaltmanın amacı seferde meşakkat olduğu gerekçesiyle bir kolaylık sağlamaktır o halde önemli olan mesafenin miktarı değil meşakkatin bulunmasıdır; bu bakımdan meşakkatin olduğu durumlarda mesafe dikkate alınmaksızın namazlar kısaltılabilir (a.g.e., I, 132). Böylece İbn Rüşd, birbirinden farklı durumlar ve kişiler için aynı hükmü önermek yerine kişilerin kendi durumlarını dikkate alarak kendilerinin karar vermesinin daha isabetli olacağını düşünmekte ve mükellefe inisiyatif kullanma imkânı tanıyan daha esnek bir görüş önermektedir. Kinayeli lafızla gerçekleşen kazif durumunda had cezasının gerekip gerekmeyeceği konusundaki görüşü de aynı şekilde bir esneklik içermektedir (a.g.e., II, 369).

Medine ehlinin ameli hususunda Mâlikîler'in görüşlerinin Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla birçok noktada örtüştüğünü ifade eden İbn Rüşd (a.g.e., I, 136-137), Medine ehlinin ameli konusunda cedelci değil gerçekçi bir anlayış ortaya koymuştur. Medine ehlinin amelinin nasıl şer'î bir delil olabileceği hususunun tahlil edilmesi gerektiğini söyleyerek önceki Mâlikî âlimlerinin bunun bir tür icmâ olduğu yönündeki görüşünü savunulamaz bir tez olarak değerlendirir. Çünkü bir kısım âlimlerin görüş birliği icmâ mesabesinde tutulup hüccet yapılamaz. Sonraki Mâlikîler'in de sâ' ölçüsü ve Medine ehlinin nesilden nesile naklettiği şeyleri gerekçe göstererek

Medine ehlinin amelinin tevâtüren nakil hükmünde olduğunu ileri sürdüklerini belirtir ve bu yaklaşımı da eleştirir. Zira amel bir fiildir ve fiil bir söze bitişmedikçe tevâtür ifa-de etmez. Tevâtürün yolu amel değil haberdir. Ayrıca fiillerin tevâtür ifade eder hale gelmesi zor, hatta imkânsızdır. İbn Rüşd, Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerini bu şekilde tenkit ettikten sonra Medine ehlinin amelinin, Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmü'l-belvâ türünden bir şey sayılmasının daha uygun olacağını söyler. Fakat Medine ehlinin ameli umûmü'l-belvâdan daha kuvvetlidir ve bu amelin bir karîne sayılacağında şüphe yoktur. Nakledilen bir şeye bitişmesi ve ona uygun düşmesi halinde bu karîne söz konusu nakle birlikte zann-ı gālib ifade eder; nakle aykırı düşmesi durumunda ise zayıf bir zan olarak kalır. Bu karînenin sabit âhâd haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselip yükselemeyeceği meselesinin iyi araştırılması gerektiğine dikkat çeken İbn Rüşd, bunun haberlerin durumuna göre değerlendirilmeye tâbi tutulacağını belirtir ve bazı haberler açısından bu mertebeye yükseleceğini, bazıları açısından yükselemeyeceğini söyler (a.g.e., I, 136-137; eż-Żarûrî, s. 93-94).

İctihad Teorisi. İbn Rüşd'e göre müctehid istinbatın kaynakları olan kitap, sünnet ve icmâı bilen ve istinbata yarayacak kuralları kendinde toplayan kişidir. Fakat bunlardan önce kişinin Allah'ın kitabını ve resulünün sünnetini hatasız şekilde anlayacak ölçüde lugat ve lisan bilmesi gerekir. İbn Rüşd'ün ictihad şartlarına ilişkin görüşleri Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'da getirdiği ölçülere hemen tamamıyla uymaktadır.

İctihadın şartları, bölünebilirliği gibi konularda Gazzâlî'nin görüşlerini büyük ölçüde paylaşmakla birlikte İbn Rüşd, ictihadda hata-isabet meselesinde ondan farklı olarak her müctehidin değil içlerinden sadece birinin doğruyu bulmuş olacağını savunur. Ancak yasak illetiyle cevaz illetinin yakınlığı gibi sebeplerden dolayı objektif tercih imkânının mevcut olmayıp tercihin müctehidin görüşüne kaldığı konularda her müctehidin isabet ettiğini söylemenin mümkün olabileceğini belirtir (Bidâyetü'l-müctehid, II, 137). Hakkında kesin delil bulunmayan her şer'î hüküm ictihad konusudur. Hata-isabet meselesinin teorik temelini, ictihad yoluyla bulmaya çalışılacak bu şer'î hükmün önceden belirlenmiş olup olmadığı tartışması teşkil etmektedir. Buna

göre ortada muayyen ve isabet edilmesiyle yükümlü bulunulan bir hüküm varsa her müctehid değil sadece bu muayyen hükme ulaşan müctehid doğruya isabet etmiş olur. Eğer ortada talebin yöneleceği belli bir hüküm yoksa mükellefiyetin dayanağı ilgili konuda zann-ı gālib oluşturmaktan ibaret olur ve aynı konuda birbirinden farklı görüşte de bulunsalar bütün müctehidler doğruyu bulmuş olur. İbn Rüşd'e göre şer'î hükümlerin kaynağının şâriin hitabı olduğu ve bu hitabın, hükmü ya sigası ya da mefhumu ile gerektireceği hususu sabit görüldükten sonra her müctehidin isabet edeceğini söylemeye imkân kalmaz. Çünkü bir şeyin bilinme yolunun hitap olması o şey hakkında belli bir hükmün bulunması anlamına gelir. Mevcut hitabın içermediği ve kendisine bir karînenin delâlet etmediği konular ise berâet-i asliyye üzere kalır. Bu konuda Gazzâlî'nin, ictihadda kullanılan delillerin zannîliği sebebiyle iki karşıt sonuca ulaşılmasının mümkün olduğunu ve bunlar arasındaki tercihin kişilerin karakterine ve olayın durumuna göre olacağı şeklindeki görüşünü zikrederek böyle bir görüşün şeriatta keyfî hüküm vermek anlamına geleceğini belirtir. İbn Rüşd'e göre şeriata en büyük za-rarı verecek olan bu sofistik görüşten uzak durmak gerekir.

İctihad açısından insanlar, taklit etmek durumunda olan sıradan kimseler (avam) ve ictihad şartlarını kendinde toplamış kişiler (müctehid) olmak üzere iki gruptur. Zaruret gerekçesiyle avamın müctehidleri taklit etmesi gerektiği konusunda Gazzâlî'nin görüşünü benimseyen İbn Rüşd, müctehidin kendisinden daha âlim olan başka bir müctehidi taklit edebileceğini kabul etmekle Gazzâlî'den ayrılır. İbn Rüşd, kendi zamanında fukaha diye adlandırılan ve bir yönden müctehidlere, bir yönden avama benzeyen üçüncü bir grubun daha bulunduğundan bahseder ve bunların anılan iki gruptan hangisinden sayılması gerektiğini tartışır. Mertebeleri avamdan daha yüksek olmakla birlikte bunlar yine de mukallittir. Bu kişilerin avamdan farkı, ictihad şartlarını taşımaksızın müctehidlerin görüşlerini ezberleyip halka haber vermektir. Bunlar âdeta müctehidlerin görüşlerini aktaran nakilcilerdir. Ancak bu sınırda da kalmamış, daha ileri giderek taklit ettikleri kimselerden bir hüküm nakledilmemiş olan konuları onlardan nakledilmiş hükümlere kıyas etmişler ve böylece müctehidlerin görüşlerini kendi ictihadlarının temeli yapmak suretiyle hüküm kaynağı olmayan bir şeyi hüküm kaynağı haline getirmişlerdir ki bu bir sapıklık ve bid'attır. Fakihlerin öncekilerin çözümlerine kıyas yapmayarak sadece

nakilde bulunmaları da câiz değildir. Çünkü her dönemde farz-ı kifâyeleri yerine getirecek birilerinin bulunması gerektiği konusunda âlimlerin icmâı bulunmaktadır. Meydana gelen hadiseler sınırsız olduğuna göre ve önceki müctehidlerden bu hadiselerin her birine ayrı ayrı hüküm yetiştirmek mümkün olmadığına göre günümüzde sadece nakille yetinmek de imkânsızdır. Şu halde geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da her devirde müctehid bulunmasının gerektiğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 38; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, tür.yer.; a.mlf., eż-Żarûrî fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, tür.yer.; a.mlf., Faṣlü’l-maḳāl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1983, s. 22-55; a.mlf., Felsefetü İbn Rüşd, Beyrut 1982; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 376; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 144; R. Brunschvig, “Averroès juriste”, Etudes d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, 35-68; Abdel Magid Turki, Théologiens et juristes de l’Espagne musulmane, Paris 1982, s. 283-293; Hammâdî el-Ubeydî, İbn Rüşd ve ʿulûmü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1991; H. Yunus Apaydın, “İbn Rüşd’ün Hukuk Anlayışı”, İbni Rüşd, Kayseri 1993, s. 147-163; Abdullah Kennûn, “İbn Rüşd el-faḳīh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, IV/1, İslâmâbâd 1969, s. 97-109; J. Langhade - D. Mallet, “Droit et philosophie au XII. siècle dans al-Andalus: Averroès (İbn Ruşd)”, Revue de l’occident musulman et de la méditerranée, sy. 40, Aix-en-Provence 1985, s. 103-121.

H. Yunus Apaydın

İBN RÜŞEYD

(ابن رشيد)

Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Hatîb el-Fihrî es-Sebtî (ö. 721/1321)

Muhaddis, fakih, edip ve seyyah.

Cemâziyelevvel 657'de (Mayıs 1259; bazı kaynaklara göre bu yılın ramazan [eylül] ayında) Sebte'de (Ceuta) doğdu. Tahsilinin ilk döneminde dil ve edebiyatla meşgul oldu. Nahiv ve kıraat âlimi Ebü'l-Hüseyin İbn Ebü'r-Rebî'den Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ile kırâat-i seb'ayı, İbnü'l-Haddâr diye bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kütâmî'den yine kırâat-i seb'ayı, Abdüla-zîz el-Gāfikī'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okudu. Fas'a giderek Mâlikî fıkhını öğrendi. Tunus'ta İbn Zeytûn diye anılan Kadı Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekir el-Yemenî'den kelâm ve usûl-i fıkıh okudu. Daha sonra hadis ilmine ağırlık veren İbn Rüşeyd, bu alanda tahsilini ilerletmek ve âlî isnad elde etmek amacıyla Endülüslü edip ve şair Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Hakîm er-Rundî el-Lahmî ile birlikte seyahate çıktı. 683'te (1284) İskenderiye'ye, ertesi yıl Mısır ve Suriye'ye gitti; Medine ve Mekke'ye geçerek hac görevini ifa etti. Dört ay kaldığı Hicaz'da muhtelif âlimlerden faydalandı; hadis rivayet etti. Hicaz'da ve seyahat ettiği diğer ilim merkezlerinde Ebü'l-Yümn İbn Asâkir, Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İbn Dakīkul'îd, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimlerden rivayette bulundu. Üç yıl süren bu yolculukta onu yalnız bırakmayan Ebû Abdullah İbnü'l-Hakîm ile birlikte Mısır, İskenderiye, Trablusgarp ve Tunus yoluyla memleketine dönerken de bazı âlimlerden faydalandı. 686'da (1287) Sebte'ye geldiğinde oldukça sağlam rivayetleri ve âlî isnadları ile akranından, hatta bazı hocalarından daha üstün bir seviye kazanmıştı. Ayrıca fıkıh, kelâm, kıraat, Arap dili ve edebiyatı, lugat, aruz, tarih ve tefsir konularında kendini yetiştirdi. Memleketinde hadis okutmakla ve bu sahada eser yazmakla meşgulken Gırnata Nasrî Emîri Ebû Abdullah Muhammed el-Mahlû'un (III. Muhammed) sır kâtibi ve veziri olan seyahat arkadaşı Ebû Abdullah İbnü'l-Hakîm'in daveti üzerine 692'de (1293)

Gırnata'ya gitti. Gırnata Ulucamii'nin imam ve hatipliğine tayin edilen ve bundan dolayı "hatîb" unvanıyla da anılan İbn Rüşeyd burada hadis ve çeşitli ilimlere dair eserler okuttu. Onun Abdülvâhid b. Tîn es-Sefâkusî'nin el-Muḥabberü'l-faṣîḥ fî şerḥi'l-Buḫâriyyi'ṣ-ṣaḥîḥ'inden faydalandığı belirtilmektedir (Makkarî, II, 350). İbn Rüşeyd sonraları evlenme ve boşanma davalarına bakmak üzere kadı (kādı'l-menâkih) olarak görevlendirildi. Şevval 708'de (Mart 1309) Ebû Abdullah İbnü'l-Hakîm'in öldürülmesi üzerine hayatının tehlikede olduğunu anlayınca Gırnata'yı terkedip Merakeş'e (veya Sebte) geçti. Mağrib Sultanı Ebû Saîd el-Merînî'nin daveti üzerine Fas'a gitti ve Merakeş'e yerleşerek el-Câmiu'l-Atîk'te imam ve hatiplik yapmaya, aynı zamanda talebe okutmaya başladı. Daha sonraki yıllarda sultanın onu devamlı olarak yanında kalması için davet ettiği Fas'a gitti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı

Çeşitli âlimlerden hem kendisi hem oğlu Ebü'l-Kāsım Muhammed için icâzet aldığı görülen, mütevazi, doğru bildiğini her yerde söylemekten çekinmeyen ve son derece merhametli olduğu belirtilen İbn Rüşeyd 23 Muharrem 721'de (22 Şubat 1321, bazı kaynaklara göre 8 veya 24 Muharrem'de [7 veya 23 Şubat]) Fas'ta vefat etti ve Bâbülfütûh Kabristanı'ndaki Matrahulcenne'de defnedildi.

Allah'ın sıfatları konusunda ehl-i hadîs gibi düşünen İbn Rüşeyd'in te'vili uygun görmediği, gerek bu tutumu gerekse namazın edâsıyla ilgili bazı farklı uygulamaları sebebiyle muhaliflerinin onu Mâlikî mezhebine mensup olmamakla itham ettiği, hatta bu yüzden kendisini mahkemeye celbetmek isteyen kadının âni ölümü sebebiyle muhâkeme edilmediği onun hakkında verilen bilgiler arasındadır (İbn Hacer, IV, 112; Muhammed el-Fâsî, V/1 [1378], s. 36). Ayrıca İbn Rüşeyd'in Zâhiriyye mezhebine mensubiyetinden söz edilmişse de onun Mâlikî olduğu belirtilmiş (Makkarî, II, 350), zaman zaman şiir yazmasına rağmen aruz veznini iyi kullanamadığı için şiirlerinin başarılı sayılmadığı söylenmiştir (İbnü'l-Hatîb, Evṣâfü'n-nâs, s. 102; şiirlerinden örnekler için bk. Safedî, IV, 285-286; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 138-142).

Eserleri. 1. Milʾü'l-ʿaybe bimâ cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe fi'l-vicheti'l-vecîhe ile'l-Ḥaremeyn Mekke ve Ṭaybe (er-Riḥletü'l-meşriḳıyye, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye). İbn Rüşeyd'in en önemli çalışması olup seyahat sırasında

kaleme alınan kitapta, Mağrib’de ve Doğu İslâm dünyasında müellifin kendilerinden faydalandığı hocaların hayatı ve eserlerine dair kısa, onlardan okuduğu kitaplarla bu kitapları nerede, ne zaman ve nasıl okuduğu hakkında geniş bilgi verilmektedir. İbn Rüşeyd’in gittiği yerlerde, özellikle Mekke ve Medine’de yaygın olan âdetleri, hatta hurafe ve bid‘atları da tesbit ettiği görülmektedir. Bir tür fehrese (errahalâtü’l-fehresiyye) niteliği taşıyan eser aynı zamanda yazıldığı dönemin ilim, kültür ve edebiyat kaynaklarından biri kabul edilmektedir. Yedi ciltten meydana geldiği anlaşılan (Muhammed el-Fâsî, V/1 [1378], s. 41) ve İbn Rüşeyd’in seyahate çıkışından Tunus’a vardığı zamana kadar olan devreyi ihtiva eden I. cildi mevcut olmayan eserin diğer ciltleri hacca giderken uğradığı Tunus, İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine ve hac dönüşü uğradığı yerlerle ilgili bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eserden büyük ölçüde faydalandığını söylemektedir (ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 111). Kitabın Madrid’de Escurial Library’de bulunan (nr. 1680, 1735, 1736, 1737, 1739) ve bazı kısımları eksik olan beş ciltlik nüshası Muhammed Habîb b. Hoca tarafından yayımlanmıştır (II, 1402/1982; III, Tunus 1981; V, Beyrut 1408/1988). Ebü’l-Hasan İbn Arrâk, Milʾü’l-ʿaybe’yi Muḫtaṣaru Riḥleti İbn Rüşeyd adıyla ihtisar etmiştir. 2. es-Senenü’l-ebyen ve’l-mevridü’l-emʿan fi’l-muḥâkeme beyne’l-imâmeyn fi’s-senedi’l-muʿanʿan. 21 Cemâziyelevvel 695’te (27 Mart 1296) Sebte Medresesi’n-de tamamlanan eserin Madrid Escurial Library’de bulunan nüshasını (nr. 1806) Muhammed Habîb b. Hoca (Tunus 1397/1977) ve Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî (Medine 1417/1996) neşretmiştir. 3. İfâdetü’n-naṣîḥ bi’t-taʿrîf bi-isnâdi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (İfâdetü’n-naṣîḥ fî meşhûri ruvâti’ṣ-Ṣaḥîḥ, İfâdetü’n-naṣîḥ fî rivâyeti’ṣ-Ṣaḥîḥ, İfâdetü’t-taṣḥîḥ fî rivâyeti’ṣ-Ṣaḥîḥ). Madrid Escurial Library’de mevcut nüshası (nr. 1732, 1785) Muhammed Habîb b. Hoca tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1394/1974). 4. Cüzʾü’l-Muḫtaṣar fi’l-ʿarûż. Bir nüshası Madrid Escurial Library’de Milʾü’l-ʿaybe’nin bir cildinin (nr. 1737) baş tarafında bulunmaktadır. 5. Teẕkiretü’l-fevâʾid. Kaynaklarda zikredilmeyen ve herhangi bir yerinde İbn Rüşeyd’e aidiyetine dair bilgi bulunmayan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshası (Cârullah Efendi, nr. 992) ona nisbet edilmektedir. Mantık, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler tarihi gibi konulara dair meselelerin, bazı âyet ve hadislerdeki ifadelerin 205 “fâide” halinde açıklandığı kitabın sonuncu fâidesi (vr. 317b-404a) Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem’indeki bazı kısımların şerhiyle ilgilidir.

İbn Rüşeyd’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Tercümânü’t-terâcim ʿalâ ebvâbi’l-Buḫârî, eṣ-Ṣırâṭü’s-sevî fi’ṭṭiṣâli Câmiʿi’t-Tirmiẕî, Îżâḥu’l-meẕâhib (meẕheb) fî men yenṭaliḳu (yuṭlaḳu) ʿaleyhi ismü ṣâḥib (eṣ-ṣâḥib) (Îżâḥu’l-meẕâhib fî taʿyîni men yenṭa-liḳu ʿaleyhi ismü ṣâḥib, Safedî, IV, 285), el-Muḳaddimetü’l-muʿarrife (maʿrûfe) li-(fî) ʿulüvvi’l-mesâfe ve’ṣ-ṣıfa, el-Muḥâkeme beyne’l-Buḫârî ve’l-Müslim (el-Muḥâkeme beyne’l-imâmeyn), İḥkâmü’t-teʾsîs fî aḥkâmi’t-tecnîs, Şerḥu Cüzʾi’t-tecnîs li-Ḥâzim b. Ḥâzim el-İşbîlî, Îrâdü’l-mertaʿi’l-mürîʿ li-râʾidi’t-tescîʿ ve’t-tarṣîʿ (el-İżâʿât ve’l-inârât), Cüzʾ fîhi ḥükmü rüʾyeti hilâli şevvâl ve ramażân, Telḫîṣü’l-Ḳavânîn (Telḫîṣu Kitâbi’l-Ḳavânîn fi’n-naḥv), Vaṣlü’l-ḳavâdim bi’l-ḫavâfî fî ẕikri emẟileti’l-ḳavâfî (hocası Ebü’l-Hasan el-Kartâcennî’nin Kitâbü’l-Ḳavâfî adlı eserinin şerhidir), Ḥükmü’l-istiʿâre, et-Taḳyîdât ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi. Onun ayrıca hutbeleri,

Hz. Peygamber’e dair kasideleri ve küçük hacimli başka eserleri bulunduğu da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşeyd, Milʾü’l-ʿaybe fî mâ cümiʿa bi-ṭûli’l-ġaybe fi’l-vicheteyni’l-kerîmeteyn ilâ Mekke ve Ṭaybe (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1982, neşredenin girişi, II, 21-26; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü’l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347/1928, s. 97-99; Safedî, el-Vâfî, IV, 284-286; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 135-143; a.mlf., Evṣâfü’n-nâs fi’t-tevârîḫ ve’ṣ-ṣılât (nşr. Muhammed Kemâl Şebâne), Mağrib 1397/1977, s. 100-102; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 219; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 111-113; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 199-200; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ (Zeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde), Dımaşk 1347/1928, s. 355-356; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 96-100; a.mlf., Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 289-291; Makkarî, Ezhârü’r-riyâż fî aḫbâri ʿİyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1939, II, 340-353; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 209, 551; II, 1297, 1813; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, s. 234; Abdülhay el-Kettânî,

Fihrisü'l-fehâris, I, 443-444; ayrıca bk. İndeks; H. Derenburg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1928, III, 244-245, 247-249, 282-284, 299; Brockelmann, GAL, II, 317; Suppl., II, 344; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 93-94; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 314; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 547; Avâtıf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, er-Raḥalâtü'l-Maġribiyye ve'l-Endelüsiyye, Riyad 1417/1996, s.110-116; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî), s. 343-345; Abdullah Kennûn, İbn Rüşeyd (Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib içinde), Beyrut, ts. (Mektebetü'l-medresiyye); Muhammed el-Fâsî, "İbn Rüşeyd el-Fihrî", Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, V/1, Kahire 1378/1959, s. 31-42; Abdülkādir Zimâme, "er-Raḥḥâletân es-Sebtiyyân İbn Rüşeyd ve't-Tücîbî", el-Menâhil, XXII, Rabat 1982, s. 544-563; Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca, "Riḥletü İbn Rüşeyd târîḫun ḥâfilün li'ş-şeḳāfe ve'l-fikr fi'l-ḳarni's-sâbiʿ", el-Aḳademiyye, sy. 1, Rabat 1984, s. 153-171; R. Arie, "Ibn Rus̲h̲ayd", EI² (Fr.), III, 933-934; Ca'fer-i Şiâr - Mehdî Selmâsî, "İbn Rüşeyd", DMBİ, III, 585-586.

M. Yaşar Kandemir

İBN SA‘D

(ابن سعد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845)

Tabakat kitabıyla tanınan hadis, siyer, tarih ve ensâb âlimi.

160 (777) yılında Basra’da doğdu (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 664). Babası veya dedesi Hz. Abbas ailesinin âzatlısı olduğu için Mevlâ Benî Hâşim diye veya Kureşî nisbesiyle tanınıyordu. Bazı kaynaklarda Kureyş’in Benî Zühre koluna mensubiyetinden dolayı Zührî de denilmekte (İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt [nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî], neşredenin girişi, I, 23; İbn Hallikân, III, 473; Horovitz, s. 126-132), ancak böyle bir nisbetin özellikle ailesinin Benî Hâşim’in mevlâsı olduğunun belirtilmesinden sonra zikredilmesi doğruluğunu şüpheye düşürmektedir.

İbn Sa‘d, ilk yıllarını geçirdiği Basra’da çoğu tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînden olan Hüşeym b. Beşîr, Vekî‘ b. Cerrâh, Ebû Âsım en-Nebîl, Ârim b. Fazl, İsmâil b. Uleyye, Affân b. Müslim ve Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî gibi âlimlerden dinî ilimlerle birlikte Arap dili ve edebiyatı okudu ve onlardan hadis aldı. Daha sonra hadis ve ahbâr öğrenmek üzere Kûfe, Medine ve Mekke’ye gitti. Onun bu seyahatlerine çok erken yaşta başladığı, henüz yirmi yaşında iken Medine’de Hz. Osman ailesinin âzatlısı Ebû Alkame el-Ferevî ile buluştuğunu bizzat haber vermesinden anlaşılmaktadır (eṭ-Ṭabaḳāt, V, 424). Medine ve Mekke’deki ikameti sırasında Hz. Peygamber’in gazve ve seriyyelerinin geçtiği yerleri de inceleyen İbn Sa‘d Medine’den sonra Rakka’ya ve Dımaşk’a, ardından Bağdat’a giderek ölünceye kadar orada kaldı. Onun eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı incelendiğinde rivayette bulunduğu şahsiyetlerin hadis, ricâl, cerh ve ta‘dîl, fıkıh, kıraat ve diğer Kur’an ilimleri, siyer, megāzî, ahbâr, fütûh, şiir ve ensâb sahalarında değerli âlimler olduğu, kendisinin de geniş bir kültüre ve çeşitli ilim dallarında derin bir vukufa sahip bulunduğu göze çarpar. Öğrencilerinden ve eṭ-Ṭabaḳāt’ın râvilerinden Hüseyin b. Fehüm (Fehm) esere ilâve ettiği

hal tercümesinde onu ilmi zengin, çok hadis ve haber sahibi, hadisle garîbü'l-hadîs ve fıkıh alanlarında çok kitap yazan bir şahsiyet olarak tanımlamıştır (VII, 364).

İbn Sa'd'ın 200 (815) yılı civarında geldiği Bağdat, o sıralarda ilmî faaliyetlerin çok yoğun olduğu bir dönem yaşıyordu. İbn Sa'd burada hocası Vâkıdî'nin kâtipliğini yaptı ve onunla "kâtibü'l-Vâkıdî, sâhibü'l-Vâkıdî, gulâmü'l-Vâkıdî" gibi lakaplarla anılmasına yol açan yakın bir dostluk kurup ölümüne kadar (207/823) yanından hiç ayrılmadı. Bu arada hem kendisinden hem kütüphanesinden faydalandı ve bu hususu eṭ-Ṭabaḳāt'ın çeşitli yerlerinde zikretti (meselâ bk. II, 5; III, 5). Onun Vâkıdî dışında Ruveym b. Yezîd el-Mukrî, Muhammed b. Sa'dân ed-Darîr el-Kûfî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Medâinî, İbnü'l-Kelbî ve Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'den kıraat, dil, ensâb ve tarih gibi alanlarda faydalandığı bilinmektedir. İbn Sa'd'ın Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Hüşeym b. Beşîr, Velîd b. Müslim, Ma'n b. Îsâ ve Süleyman b. Harb gibi cerh ve ta'dîl üstatlarınca sika kabul edilen âlim ve muhaddislerden hadis alması, çağdaşları kadar kendisinden sonra gelenler tarafından da takdirle anılmasına sebep olmuştur. Belâzürî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi âlimler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Abbâsî Halifesi Me'mûn, 218 (833) yılında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e bir yazı göndererek Vâkıdî'nin ölümünden sonra şöhreti artan İbn Sa'd başta olmak üzere şehrin ileri gelen yedi fakih ve muhaddisini halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekmesini ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini istedi. Vali onları Rakka'da Halife Me'mûn'un huzuruna çıkardı ve kendilerine bu konuda ne düşündüklerini sordu. İbn Sa'd dahil âlimlerin hepsi Me'mûn'un istediği gibi cevap verdi ve serbest bırakıldı. Bu davranış İbn Sa'd'ın Mu'tezilî olduğuna delil sayılarak haksız yere tenkit edilmesine sebep olmuştur (İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt [nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî], neşredenin girişi, I, 27-28; Taberî, III, 1116-1117). Nitekim Me'mûn'un istediği cevabı vermeyen ve bundan dolayı işkenceye mâruz kalan Ahmed b. Hanbel de İbn Sa'd'ın bu şekildeki davranışını mâkul karşıladığı gibi yeğeni Hanbel b. İshak'ı her cuma günü kendisine gönderip Vâkıdî'nin hadis cüzlerinden iki tanesini aldırmak suretiyle onunla ilmî yardımlaşmaya devam

edilebileceğini göstermiştir. Ayrıca cerh ve ta‘dîl âlimleri, halku’l-Kur’ân konusundaki davranışından dolayı İbn Sa‘d’a herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.

İbn Sa‘d 4 Cemâziyelâhir 230’da (16 Şubat 845) Bağdat’ta vefat etti ve Bâbüşşâm Kabristanı’na gömüldü. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 222 (837) veya 236 (850) olarak kaydedilirse de doğru değildir. Öte yandan 230 yılından sonra ölen bazı kimselerin biyografilerinin eṭ-Ṭaba-ḳāt’ta yer alması (meselâ bk. VI, 413; VII, 346, 350, 351) kitabın İbn Sa‘d’a aidiyeti hususunda tartışmalara yol açmıştır. Ancak bunların esere İbn Sa‘d’ınkiyle birlikte öğrencisi Hüseyin b. Fehüm veya bir başkası tarafından eklenmiş olduğu şüphesizdir (İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, neşredenin girişi, s. 58-61).

Cerh ve ta‘dîl âlimleri İbn Sa‘d’ı şerefli, faziletli, doğru sözlü ve genellikle sika bir şahsiyet olarak kabul ederler. Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında babasının, “İbn Sa‘d doğruyu söyler; muhaddis Kavârîrî’ye gelip ondan hadis sormuştur” dediğini nakletmektedir (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 425). Hatîb el-Bağdâdî, Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî’nin sorduğu bir hadis üzerine Yahyâ b. Maîn’in İbn Sa‘d hakkında “yalancıdır” dediğine dair Hüseyin b. Fehüm’den gelen bir rivayet üzerine şunları söylemiştir: “İbn Sa‘d ilim, fazilet ve adalet ehlidir. Kitabına aldığı hadisleri çoğunlukla inceledikten sonra yazması kendisinin doğruluğunu gösterir. Belki de Mus‘ab ez-Zübeyrî, Vâkıdî’nin rivayet ettiği münker bir hadisi Yahyâ b. Maîn’e sormuş, o da yalancı sıfatını Vâkıdî için kullanmıştır” (Târîḫu Baġdâd, V, 321). Yine aynı haberi eserine alan Zehebî ise Yahyâ b. Maîn’in yalancı sıfatıyla İbn Sa‘d’ı kastetmiş olabileceğini, ancak İbn Sa‘d’ın kendisine göre sadûk olduğunu, dolayısıyla Yahyâ b. Maîn’in görüşüne katılmadığını ifade etmiştir (Mîzânü’l-i‘tidâl, III, 560). Bazıları onun hakkında, “Hocası zayıf ancak kendisi sikadır” derken (Sehâvî, s. 601) İbnü’n-Nedîm, “Hâli mestûr bir sika, sahâbî ve tâbiîn ahbârında âlimdir” diyerek onun zâhiren adaletine hükmedilmesine karşılık gerçekte ne olduğunun bilinemeyeceğini anlatmak istemiştir (el-Fihrist, s. 151). Bir kısım muhaddisler İbn Sa‘d’ın sika olduğunu kabul etmekle birlikte eserine Vâkıdî, İbnü’l-Kelbî ve el-Meġāzî sahibi Ebû Ma‘şer es-Sindî gibi kimselerden rivayet aldığı için onu ayıplamışlardır (İbnü’s-Salâh, s. 357). Ancak cerh ve ta‘dîl âlimleri hadis rivayeti konusunda eleştirdikleri bu

şahsiyetleri, özellikle de Vâkıdî ile Ebû Ma‘şer’i siyer ve megāzî sahasında güvenilir saymışlardır. Bizzat İbn Sa‘d da meselâ Ebû Ma‘şer’i, “Çok hadis rivayet eden zayıf bir kimse idi” şeklinde değerlendirmekten çekinmemiştir (eṭ-Ṭabaḳāt, V, 418). Zehebî ve İbn Hacer gibi mûtedil cerh ve ta‘dîl âlimleri ise onu doğrudan güvenilir bir şahsiyet olarak kabul etmişlerdir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 664-667; Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 118-119).

Eserleri. İbn Sa‘d’ın en meşhur eseri Kitâbü’ṭ-Ṭabaḳāti’l-kebîr’dir (eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ). Kaynaklarda eṭ-Ṭabaḳātü’l-kebîr adıyla da anılan (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 664; Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 425) eserin ilk neşri bu adla (Leiden 1904-1940), Arap ve İslâm dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan İhsan Abbas neşri ise eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ adıyla yapılmıştır (Beyrut 1957-1968). İbn Sa‘d’ın, tabakat kitaplarının ilki ve zamanımıza intikal edenlerin en eskisi olan bu eseri, esas itibariyle siyermegāzî ve tabakat ana bölümlerinden meydana gelmektedir. İki cilt halinde basılan siyermegāzî bölümü (Kahire 1989), İbn İshak’ın İbn Hişâm yoluyla günümüze ulaşan es-Sîretü’n-nebeviyye’siyle Vâkıdî’nin Kitâbü’l-Meġāzî’sinden sonra Hz. Peygamber’in hayatı ve şahsiyeti üzerine kaleme alınmış elde mevcut eserlerin üçüncüsüdür. İbn Sa‘d bu kısmı yazarken İbn İshak, Ebû Ma‘şer es-Sindî, Mûsâ b. Ukbe ve hocası Vâkıdî’nin eserleri gibi daha önceki siyer ve megāzîlerden faydalanmıştır. Kitap, Resûlullah’ı diğer peygamberlerle irtibatlandıran kısa bir risâlet tarihinden (I, 20-54) sonra onun anne ve babasının soyuna yer vererek bi‘set öncesi ve sonrası Mekke dönemi hayatını anlatır (I, 55-238). İbn Sa‘d, Hz. Peygamber’in hicretten sonraki faaliyetlerinin ele alındığı Medine döneminin yazılmasında İbn İshak’tan farklı bir metot uygulamış ve onun gelişmeleri kronolojik sırayla yazmasına karşılık aynı konuları bir arada inceleyerek ilk örneğini, Resûl-i Ekrem’in devlet başkanlarına ve kabile reislerine göndermiş olduğu, sayıları doksan beşi bulan İslâm’a davet mektuplarıyla verip (I, 258-291) bunu yetmiş iki kabile heyetinin Medine’ye gelmesiyle sürdürmüştür (I, 291-359). eṭ-Ṭabaḳāt’ın daha önceki eserlerden en önemli farkı, Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’deki sıfatlarıyla başlayıp arkasından onun ahlâkî ve şahsî özellikleri, konuşma, yürüme, giyinme, yeme içme gibi daha sonraki dönemlerde delâilü’n-nübüvve, alâmâtü’n-nübüvve ve şemâil kitaplarında işlenecek olan konulara yer vermesidir (I, 360-506; İbn Sa‘d’ın şemâile katkıları ve özellikle bu konudaki ilk kitabın yazarı olan Tirmizî’yi etkileyen yönleri için bk. Yardım, İndeks).

II. cilt Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleriyle başlar (s. 5-192). Eserde Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccından sonraki hayatı ile vefatına geniş yer ayrılmıştır. Bu konunun ele alındığı kısmı (s. 319-333) onun vefatı üzerine söylenen mersiyeler takip eder. Bu cildin sonunda, tabakat kısmına hazırlık olmak üzere yazıldığı düşünülebilecek bazı konulara yer verildiği görülmektedir. Bunlar Hz. Peygamber hayatta iken Medine'de fetva verenler, Kur'ân-ı Kerîm'i toplayanlar ve ashaptan sonra onların çocuklarıyla başkalarından Medine'de fetva verenlerdir (s. 334-389). Eserin ikinci bölümü ashap, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve müellifin vefat tarihi olan 230 (845) yılına kadarki râvilerin hal tercümelerini içeren tabakattır. III. cilt ashabın hayatıyla başlayıp tâbiîn ve diğerlerininkiyle devam eder. İbn Sa'd, Hz. Ömer'in fey gelirlerini dağıtmak üzere düzenlediği divan defterlerindeki anlayışa uygun olarak ashabı beş tabakada incelemiştir. Tamamının Medine'de yaşadığı anlaşılan ashabın ilk tabakasını Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerle ensar (III, 5-627), ikinci tabakasını Bedir Gazvesi'nde bulunamamış Habeşistan muhacirleri gibi ilk müslümanlardan olan kişilerle Uhud Gazvesi'ne katılanlar (IV, 5-251), üçüncü tabakasını Hendek ve sonrasındaki gazvelere katılanlarla Mekke'nin fethinden önce ihtidâ edenler (IV, 252-385), dördüncü tabakasını Mekke'nin fethi sırasında ve daha sonra müslüman olanlar (nşr. Abdülazîz Abdullah es-Selûmî, I-II, Tâif 1416/1995), beşinci tabakasını da Hz. Peygamber'i çocukluğunda görenler (nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, I-II, Tâif 1414/1993) teşkil eder. Bu bölümü planlarken İslâmiyet'e giriş tarihlerini ve katıldıkları gazveleri göz önüne alarak ashabı zaman unsuruna göre beş tabakaya ayıran İbn Sa'd, Medine'de yaşamış olanlara öncelik tanımak suretiyle mekân unsuruna da yer vermiş ve arkasından sahâbîleri gittikleri yerlere göre yeniden tabakalara ayırmıştır. Bu tabakalar Mekke'den başlamak üzere sırasıyla Tâif, Yemen, Yemâme ve Bahreyn (V, 443, 503, 523, 549, 557), Kûfe (VI, 5-65), Basra (VII, 5-90), Medâin (VII, 317-319), Horasan (VII, 365-367), Şam (VII, 384-439), el-Cezîre (VII, 476-477) ve Mısır'a (VII, 493-509) yerleşmiş olanlardır. İbn Sa'd'ın yaptığı bu tasnif bazı sahâbîlerin mükerreren zikredilmesi sonucunu doğurmuştur. Meselâ Hz. Ali önce Medine'de fetva verenler (II, 337-340), ardından Bedir Gazvesi'ne katılanlar (III, 19-40), daha sonra da Kûfe'ye gidenler (VI, 12) arasında yer alır; ancak onun hakkında yalnızca Bedir ehline ait olan kısımda geniş bilgi verilmiştir. Medine, Kûfe ve Medâin'de yaşayan sa-hâbî Selmân-ı

Fârisî'nin de durumu aynıdır (IV, 75; VI, 216; VII, 318). Diğer taraftan sahâbîler ele alınırken önce muhacirlerden ve onların mevlâlarından başlanmış, daha sonra ensar sıralanmıştır. Muhacirlerin sıralanmasında da Hz. Ömer'in divan defterlerini düzenlerken yaptığı gibi önce Resûl-i Ekrem'in mensup olduğu Kureyş'in Benî Hâşim koluna, arkasından ona olan yakınlıklarına göre Benî Ümeyye'ye ve diğer kollara yer verilmiştir. Ensarda ise Sa'd b. Muâz'ın kabilesi Evs'in

Benî Eşhel kolu başa alınmış ve bu düzen diğer tabakalarda da sürdürülmüştür. İbn Sa'd, tâbiîn neslini genellikle yirmi ile on yıllık yaş farklarına ve yaşadıkları şehirlere göre tabakalara ayırmış, ardından tebeu't-tâbiîn ile ondan sonra gelenleri sıralamıştır. Yedi tabaka halinde tasnif edilen ilk tâbiîn zümresi Medine'de yaşayanlardır (1. tabaka: V, 5-177; 2. tabaka: 178-311; 3. tabaka: 312-408 [4 ve 5. tabakalar atlanmıştır; aş. bk.], 6. tabaka: 409-423, 7. tabaka: 424-442). Diğer şehirlerde yaşayanlar ise önce -varsa-buralara yerleşen sahâbîler zikredildikten sonra tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelenler olmak üzere sınıflandırılmıştır.

Son cilt kadın sahâbîlere ayrılmıştır. Esere erkeklerden sahâbî, tâbiîn ve diğer nesillerin alınmasına karşılık kadınlardan yalnızca sahâbî ve bazı tâbiînin dahil edildiği görülür. Bu cilde Hz. Peygamber'in kadınlarla nasıl biatlaştığı konusu ile başlayan müellif önce Resûl-i Ekrem'in zevcelerini, ardından sırasıyla onun kızları, amca ve hala kızları, Benî Hâşim mensupları başta olmak üzere Kureyşli ve Medineli kadın sahâbîleri, sonunda da tâbiînden bazı hanımları bir tabaka halinde ele almış, haklarında bilgi verirken de ilimle ilgilenmelerini, sosyal hizmet sahasında rol almış olmalarını ve özellikle savaşlarda yaralılara sağlık hizmeti sunmalarını, silâh taşıyıp fiilen savaşa katılmalarını göz önünde tutmuştur.

İbn Sa'd'ın, başta hocası Vâkıdî'nin kitapları ve rivayetleri olmak üzere kendinden önceki eserlerden ve çağdaşlarından şifahen topladığı hadislerle ahbâr ve ensâba ait bilgilerden faydalanarak yazdığı eṭ-Ṭabaḳāt, öğrencilerinden Hâris b. Seleme, Hüseyin b. Fehüm, Ahmed b. Ubeyd, İbn Ebü'd-Dünyâ ve başka râviler yoluyla günümüze ulaşmıştır. İndeksleri hariç bugün on üç cilt halinde elde bulunan eser, öncelikle sünnete hizmet etmek için kaleme alınmıştır. İbn Sa'd, gerek siyer ve gerek tabakat bölümlerinde muhaddislerin usulüne uygun şekilde isnad kullanmıştır.

Şahısların nesebini verirken hemen hiç kaynak zikretmemiş, genellikle İbnü'l-Kelbî'nin ensâb bilgisine dayanmış, ensara ait nesep bilgilerini de İbn Umâre el-Ensârî'nin Kitâbü Nesebi'l-enṣâr'ından almıştır. Öte yandan ashabın hepsini sika kabul ettiği için cerh ve ta'dîl hususunda onlarla ilgili görüş belirtmemiş, buna karşılık tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne mensup şahsiyetlerin çoğunlukla hadis rivayetlerindeki durumlarını ve sika olup olmadıklarını kısa ifadelerle değerlendirme yoluna gitmiştir. Ele aldığı şahsın önce künye ve lakabını, adını, mensup olduğu kabileyi göstermek üzere babasından başlayarak nesebini, sonra da annesinin adını ve nesebini verir; arkasından erkek ve kız çocuklarını, eğer şahıs kadın ise kocasını tanıtır. Daha sonra mesleğini, ahlâkî ve şahsî özelliklerini, yaşadığı yerleri, seyahatlerini, hocalarını ve öğrencilerini, siyasî ve ilmî kişiliğini, fazileti hakkında söylenenleri anlatır ve vefat tarihini bildirir. Sahâbeden başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere aşere-i mübeşşere, Hz. Hasan ve Hüseyin, Ömer b. Abdülazîz gibi bazı şahsiyetlere ise çok geniş yer vermiştir. Özellikle halifelerin dönemlerindeki iktisadî ve içtimaî olayların, çeşitli devlet kurumlarının ve diğer faaliyetlerin üzerinde genişçe durduğu görülür. İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ının, İslâm'ın yayılış tarihini göstermesi yanında ilmî ve dinî gelişmeleri şehirlere göre aksettirmesi bakımından ayrı bir yeri bulunmakta, çağdaşı Halîfe b. Hayyât'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ı ile karşılaştırıldığında kültür seviyesi ve zamanımıza intikal ettirmiş olduğu belgelerin zenginliği hemen göze çarpmaktadır. eṭ-Ṭabaḳāt daha sonra gelen birçok müellifin eserine örnek ve kaynak olmuştur. Belâzürî Fütûḥu'l-büldân ve özellikle Ensâbü'l-eşrâf'ı yazarken ondan çok faydalanmış, Ebû Nuaym ve Beyhakī Delâʾilü'n-nübüvve adlı eserlerinde, Ebû Nuaym Ḥilyetü'l-evliyâʾda, İbn Mende eṭ-Ṭabaḳāt'ta, Taberî Târîḫ'te, Vekî' b. Hayyâm Aḫbârü'l-ḳuḍât'ta, Hatîb el-Bağdâdî Târîḫu Baġdâd'da, İbn Asâkir Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ta, Zehebî Siyerü Aʿlâmi'n-nübelâʾda, İbn Hacer el-İṣâbe'de ve İbnü'l-Cevzî el-Muntaẓam ile Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'de kaynak ve metot bakımından onun etkisi altında kalmıştır.

Erken bir dönemde şarkiyatçılar tarafından ilim âlemine tanıtılmış olmasına rağmen eṭ-Ṭabaḳāt'ın günümüze kadar hâlâ tam ve güzel bir neşri yapılmamıştır. Otto Loth'un, Das Classenbuch des Ibn Saʿd adlı doktora teziyle (Leipzig 1869) kitabın ve müellifinin İslâm tarihi için taşıdığı önemi göstermesinden sonra eser Edvard Sachau başkanlığında bir heyet tarafından notlar ilâvesi ve kısmen Almanca tercümesiyle birlikte

sonuncusu indeks olmak üzere dokuz cilt halinde Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kebîr adıyla yayımlanmış (Leiden 1904-1940), bu yayın, notları çıkarılmak suretiyle Arap dünyasında Hicâzî Muhammed Halîl tarafından dört cilt (Kahire 1358/1939) ve İhsan Abbas tarafından dokuz cilt (sonuncusu indeks) (Beyrut 1376-1377/1957-1958, 1388/1968) olarak eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ adıyla

tekrarlanmıştır. Daha sonra Muhammed Abdülkādir Atâ, Ziyâd Muhammed Mansûr'un neşrettiği Medineli tâbiîne ait dördüncü ve beşinci tabakaları da ekleyip kendisinin bulduğunu söylediği bazı yazmaları göstermek suretiyle eseri sekiz cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1410/1990). Ayrıca bu neşirlerin hiçbirinde yer almayan Medineli ashabın dördüncü tabakasını Abdülazîz Abdullah es-Selûmî (I-II, Tâif 1416/1995) ve beşinci tabakasını Muhammed b. Sâmil es-Sülemî (I-II, Tâif 1414/1993), Medineli tâbiînin dördüncü ve beşinci tabakalarını ise üçüncü ve altıncı tabakalardaki eksiklikleri de tamamlayan kısımlarla birlikte Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine 1403/1983) neşretmiştir. Muhammed Ali İdlikî ve Muhammed Avâme de eserin Leiden ve Beyrut baskıları ile Ziyâd Muhammed Mansûr'un Medineli tâbiîn tabakasına ait tamamlayıcı kısmı için olmak üzere bir indeks yapmışlardır (Fihrisü'l-aʿlâmi'l-mütercemîn fi'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kübrâ li'bn Saʿd, Beyrut 1406/1986). Kitabın başında yer alan iki ciltlik siyer bölümü es-Sîretü'n-nebeviyye mine'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kübrâ (I-II, Kahire 1409/1989), Hz. Hasan'a ait kısmı Tercemetü'l-İmâm el-Ḥasan (nşr. Seyyid Abdülazîz Tabâtabâî, Kum 1416/1995), Hz. Hüseyin'e ait kısmı Tercemetü'l-İmâm el-Ḥüseyin ve maḳtelühû (nşr. Seyyid Abdülazîz Tabâtabâî, Beyrut 1416/1995), ihtiva ettiği hadisler konularına göre sıralanarak Sünenü'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve eyyâmüh (nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Alûş, I-II, Beyrut 1416/1995) ve aşere-i mübeşşerenin hayatına ait bölümler birleştirilerek el-ʿAşeretü'l-mübeşşere bi'l-cenne (Kahire, ts.) adları altında ayrıca yayımlanmıştır. Eserin siyer bölümü Muhammed Abdülhamîd (Agra 1891) ve Mahmûd Mehdevî Dâmgānî (Tahran 1369 hş.) tarafından Farsça'ya, S. Moinul Haq - H. K. Ghaazanfar tarafından İngilizce'ye (I-II, New Delhi, ts.) çevrilmiştir.

İbn Saʻd'ın diğer eserleri de şunlardır: 1. Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāti'ṣ-ṣaġīr. eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'dan önce ve onun planı mahiyetinde kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde (nr.

435) bulunan nüshası 139 varaktır ve eṭ-Ṭabaḳāt'taki şahısların isimleriyle hayatları hakkında çok kısa bilgiler içermektedir. 2. et-Târîḫ. Zehebî, İbn Sa'd'ın bu adla bir kitap yazdığını söylüyorsa da (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 664; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 425) diğer kaynaklarda böyle bir esere rastlanmamaktadır. 3. Aḫbârü'n-nebî. Yalnız İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde geçer (s. 151). Bununla ve yukarıdaki et-Târîḫ'le, eṭ-Ṭabaḳāt'ın başında yer alan siyer bölümünün kastedildiği sanılmaktadır. 4. el-Ḳaṣîdetü'l-ḥulvâniyye fi'ftiḫâri'l-Ḳaḥṭâniyyîn ʿale'l-ʿAdnâniyyîn. Fuat Sezgin, İbn Sa'd'a nisbet edilen bu kasideye Gāzî b. Yûsuf adlı bir kişinin şerh yazdığını ve Kahire'de bir yazma nüshasının bulunduğunu söylemektedir (GAS, I/2, s. 113). İbn Sa'd'a, Hasan-ı Basrî'nin hayatına dair ez-Züḫrufü'l-ḳaṣrî fî tercemeti Ebî Saʿîd el-Baṣrî gibi başka eserler de nisbet edilmekte, ancak haklarında herhangi bir bilgi verilmemektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 11).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 5; III, 5; V, 418, 424; VI, 413; VII, 346, 350, 351, 364; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-17; a.mlf., a.e. (nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî), Tâif 1414/1993, neşredenin girişi, I, 7-108; a.mlf., a.e. (nşr. Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî), Tâif 1416/1995, neşredenin girişi, I, 7-62; a.mlf., a.e.: el-Mütemmim (nşr. Ziyâd M. Mansûr), Medine 1403/1983, neşredenin girişi, s. 17-81; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 1116-1117; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 262; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 151; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 321-322; İbn Hayr, Fehrese, s. 224-225; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 357; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXV, 255-258; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 473; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 664-667; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 560; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 425; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 272-273; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 142; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 118-119; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 601; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 11; J. Horovitz, el-Meġāzi'l-ûlâ ve müʾellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 126-132; Abdülazîz ed-Dûrî, ʿİlmü't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 32-33; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 111-114; İbrâhim Ali

Tarhan, “el-Cezîretü’l-ʿArabiyye fî kütübi’s-siyer evi’t-terâcim maʿa dirâse taḥlîliyye li-Kitâbi’t-Ṭabaḳā-ti’l-kübrâ li’bn Saʿd”, Dirâsâtü târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye-Meṣâdiru Târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Riyad 1379/1979, s. 143-181; Ömer Mûsâ, İbn Saʿd ve Ṭabaḳātüh, Beyrut 1407/1987; Süleyman Genç, İbn Saʿd’in Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1987), Dokuz Eylül Üniversitesi; Muhammed Câsim el-Meşhedânî, Mevâridü’l-Belâẕürî ʿani’l-üsreti’l-Ümeviyye fî Ensâbi’l-eşrâf, Mekke 1407/1986, I, 264-270; Ali Yardım, Peygamberimiz’in Şemâili, İstanbul 1997, s. 26, 29, 39, 45, 46, 459, 465, 483; ayrıca bk. İndeks; Sâlih Ahmed el-Alî, “Meṣâdiru dirâseti târîḫi’l-Kûfe fi’l-ḳarni’l-İslâmiyyeti’l-ûlâ”, MMİIr., sy. 24 (1974), s. 137-171; E. Mittwoch, “İbn Sa‘d”, İA, V/2, s. 798; J. W. Fück, “Ibn Saʿd”, EI² (Fr.), III, 946-947; Abdülkerîm Gülşenî, “İbn Saʿd”, DMBİ, III, 480-482.

Mustafa Fayda

İBN SA‘DÂN, Hüseyin b. Ahmed

(ابن سعدان، الحسين بن أحمد)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Sa‘dân (ö. 375/985)

Büveyhî veziri.

337’de (948-49) Şîraz’da doğdu. Büveyhî Emîri Adudüddevle zamanında (978-983) Dîvânü’l-ceyş’in iki “ârızu’l-ceyş”inden biriydi ve ordunun bir bölümünü teşkil eden Türk, Arap ve diğer gruplardan meydana gelmiş askerî birliklerden sorumlu bulunuyordu. Adudüddevle’nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Samsâmüddevle İbn Sa‘dân’ı vezirliğe tayin etti (373/983). İbn Sa‘dân, göreve başladıktan sonra Deylemli asker ve kumandanlarla devlet memurlarının maaşlarından onda bir oranında kesinti yaparak elde edilen meblağı atlı birliklerin maaşlarına ilâve etti. Bu yüzden Deylemli askerler isyan ederek İbn Sa‘dân’ın sarayını talan etmek istedilerse de Samsâmüddevle’nin müdahalesiyle mesele çözüldü. Ayrıca fiyatların yükselmesi sebebiyle halk İbn Sa‘dân’a karşı çıktı. Bu arada İbn Sa‘dân fakirlere hazineden yardımda bulundu.

İki yıl vezirlik yapmasının ardından düşmanları harekete geçen İbn Sa‘dân’ın Samsâmüddevle’nin annesi Seyyide’nin kâtipliğine babasını tayin ettirmek istemesi üzerine rakibi ve Adudüddevle döneminde Dîvân-ı İnşâ kâtibi olan Abdülazîz b. Yûsuf, Samsâmüddevle’ye İbn Sa‘dân’ın devlete ve hazineye hâkim olduğunu ve babasının tayininin yapılması durumunda herkesin onun emri altına gireceğini söyleyerek hükümdarı kışkırttı. Bunun üzerine İbn Sa‘dân ve adamları azledilip tutuklandı (374/984). Ardından vezirliğe getirilen Abdülazîz b. Yûsuf, İbn Sa‘dân’ın Samsâmüddevle’yi hal‘ederek kardeşi Şerefüddevle’yi tahta çıkarmak için Esfâr b. Kerdeveyh liderliğinde başlatılan isyan hareketiyle ilişkisi olduğu konusunda emîri ikna etti. Sonuçta İbn Sa‘dân ve iki arkadaşı idam edildi (Rebîülevvel 375/Ağustos 985).

İbn Sa‘dân filozof ve ilim adamlarını himaye etmesiyle tanınır.

Adudüddevle’nin âlimlere bağladığı, ancak ölümüyle kesilen tahsisatın ödenmesi işini yeniden başlatmış ve sarayında devrin önde gelen âlimlerinin katıldığı ilim meclisleri düzenlemiştir. Bu âlimler arasında Ebû Süleyman es-Sicistânî, matematikçi Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, hıristiyan felsefeci İbn Zür‘a, yahudi filozof Vehb b. Yaîş,

İbn Miskeveyh, İbn Sîbeveyh, şair İbnü’l-Haccâc ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile Kâtib İbn Cebele sayılabilir. İbn Sa‘dân’ın en yakın nedimi Ebû Hayyân et-Tevhîdî’dir. İbn Sa‘dân yapılan ilmî toplantılarda dil, edebiyat, felsefe, kelâm ve ahlâka dair sorular soruyor, Ebû Hayyân da bunları cevaplandırıyordu. Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin isteği üzerine Ebû Hayyân et-Tevhîdî, kırk gece devam eden tartışma meclisindeki konuşmaları el-İmtâʿ ve’l-muʾânese adlı eserinde toplamıştır. Bu eser, İbn Sa‘dân’ın ilmî tecessüse ve geniş bir kültüre sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ebû Hayyân, Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân’ını da İbn Sa‘dân için istinsah etmiştir. Ebû Hayyân’ın çalışmalarını yakından takip eden İbn Sa‘dân, daha vezir olmadan önce onun 371 (981) yılından beri üzerinde çalıştığı eṣ-Ṣadâḳatü ve’ṣ-ṣadîḳ adlı eserini bir an önce tamamlamasını istemişti. Ancak bu eser vezirin ölümünden sonra 400 (1009-1010) yılında tamamlanabilmiştir. Dil âlimi ve edebiyat tenkitçisi Hâtimî de İbn Sa‘dân için kötü sözler söyleyen bir kişiden kinaye olarak el-Hilbâce (fî ṣıfati’ş-şiʿr) adını verdiği eserini onun adına kaleme almıştır. Rûzrâverî İbn Sa‘dân’ı âlicenap, cömert fakat yanına varılamaz bir şahıs olarak tanıtırken (Ẕeylü Kitâbi Tecâribi’l-ümem, III, 85) Ebû Hayyân et-Tevhîdî onu çok dindar bir kişi olarak tavsif eder (el-İmtâʿ ve’l-muʾânese, II, 79-80).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 19, 29, 30-31, 32, 37; II, 2, 5, 26, 32, 70, 79-80, 92, 130; III, 85, 105, 159, 185; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Tahran 1366/1987, s. 85; Rûzrâverî, Ẕeylü Kitâbi Tecâribi’l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), London 1921, III, 40, 45, 85, 102-104, 106-107; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 37, 42; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef

der Târîḫ-i Ḫulefâ ve Vüzerâ-yı Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 246-247; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 156, 179; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 65, 239, 509-510; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 191-206; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, Niẓâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 171, 187; D. S. Margoliouth, "Some Extracts from the Kitāb al-Imtāʿ wal-Muʾānasah of Abū Ḥayyān Tauḥīdī", Islamica, II, Leipzig 1926, s. 381-390; Abbas Hamdani, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity", IJMES, IX/3 (1978), s. 345, 346, 347, 349, 351; C. E. Bosworth, "Ṣamṣām al-Dawla", EI² (İng.), VIII, 1050; a.mlf., "Ibn Saʿdān", EI² Suppl. (İng.), s. 398; Sâdık Seccâdî, "İbn Saʿdân", DMBİ, III, 684-685.

Ahmet Güner

İBN SA‘DÂN, Muhammed

(محمد بن سعدان)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Sa‘dân b. el-Mübârek ed-Darîr (ö. 231/846)

Nahiv ve kıraat âlimi.

161’de (778) Bağdat’ta doğdu. Âlim bir zat olan babası Ebû Osman Sa‘dân, Mehdî-Billâh’ın âzatlısı ve aynı zamanda Muallâ b. Eyyûb b. Tarîf’in hanımı olan Âtike’nin mevlâsıdır. Dedesi Mübârek’in Tohâristan (Tahâristan) esirlerinden olduğu zikredilmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 320). Gözleri görmeyen İbn Sa‘dân, İshak b. Muhammed el-Müseyyibî’den Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın, Süleym b. Îsâ’dan Hamza b. Habîb’in, Muhammed b. Münzir’den Yahyâ b. Âdem’in, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî’den Ebû Amr b. Alâ’nın, Ubeyd b. Akīl’den Şibl b. Abbâd’ın kıraatlerini okudu. Kaynaklarda Muallâ b. Mansûr’dan Ebû Bekir b. Âsım’ın kıraatini okuduğu zikredilmekteyse de Muallâ’nın Âsım b. Behdele kıraatinin râvisi Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş’ın talebesi olduğu ve Ebû Bekir b. Âsım adında tanınmış bir kıraat âliminin bulunmadığı dikkate alınırsa Muallâ b. Mansûr’dan da Âsım b. Behdele’nin Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş rivayetini aldığı anlaşılır. Ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Abdullah b. İdrîs, Müseyyeb b. Şüreyk, Ebû Temîle Yahyâ b. Vâzıh, Abdülazîz b. Ebân gibi âlimlerden kıraat, hadis ve nahiv dersleri aldı. Bazı kaynaklarda Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın talebeleri arasında zikredildiğine göre (Zübeydî, s. 139; İbnü’n-Nedîm, s. 316) ondan da istifade etmiş olmalıdır. “Âmme muallimi” olarak anılan (İbnü’n-Nedîm, s. 316) İbn Sa‘dân’dan Ahmed b. Muhammed b. Vâsıl, Ebû Osman Saîd b. İmrân b. Mûsâ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hâşim ez-Za‘ferânî, Muhammed b. Ca‘fer b. Heysem, Süleyman b. Yahyâ ed-Dabbî, Ebû Amr ed-Darîr gibi âlimler kıraat, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve İbn Sa‘d hadis dersleri almıştır. İbn Sa‘dân 9 veya 10 Zilhicce 231’de (6 veya 7 Ağustos 846) Bağdat’ta vefat etti.

Özellikle kıraat ve nahiv alanında derinleşen İbn Sa‘dân, önceleri Hamza b.

Habîb'in kıraatini esas alırken daha sonra kendine has bir kıraat tarzı benimsemiştir. Bu durumun hem Hamza kıraatini hem de kendisinin oluşturduğu kıraati bozduğu ileri sürülmüş, ancak iyi bir nahiv âlimi olduğuna dikkat çekilerek meydana getirdiği kıraatte dil hatası bulunmadığına işaret edilmiştir. İbnü'l-Cezerî de İbn Sa'dân'ın kıraatinde meşhur kıraatlere aykırı unsurların yer almadığını belirtir (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 143).

Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimlerin sika olarak nitelendirdiği İbn Sa'dân'ın, Kisâî'yi meşhur olmayan künye ve nisbesiyle Ebû Hârûn el-Kûfî şeklinde zikrederek tedlîs yaptığı söylenir. Nahivde Kûfe ekolünü benimsemiş olup Basralı ve Kûfeli nahiv âlimleri arasında cereyan eden tartışmalara katılmış, Basra mektebinin lideri Sîbeveyhi ile Kûfiyyûn'un lideri Kisâî arasında cereyan eden ve "Zenbûriyye meselesi" olarak bilinen meşhur dil tartışması başlamadan önce Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile beraber Sîbeveyhi'ye sorular yönelten kimseler arasında yer almıştır (meselâ bk. Zübeydî, s. 69, 70, 88). Daha sonraki dönemlerde yazılan bazı nahiv kitaplarında Kûfeli dil âlimleriyle ve özellikle Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile birlikte görüşlerine atıflarda bulunulmaktadır (meselâ bk. Süyûtî, Hemʿu'l-hevâmiʿ, IV, 174, 385; V, 181-182, 261).

Bazı Şiî kaynakları İbn Sa'dân'a Şiî âlimleri arasında yer vermekte, Hasan es-Sadr da İbnü'n-Nedîm'in onu Şîa kurrâsı içinde zikrettiğini söylemektedir (Teʾsîsü'ş-Şîʿa, s. 345). Ancak İbnü'n-Nedîm, İbn Sa'dân'ı Şîa kurrâsı arasında değil Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın talebeleri arasında zikretmiş olup (el-Fihrist, s. 316) Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi âlimleri Şiî sayan anlayış sebebiyle İbn Sa'dân'ın da aynı mezhebe nisbet edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Diğer taraftan Ahmed Mekkî el-Ensârî nesebi ve yetiştiği çevre dikkate alındığında Ferrâ'nın Şiî sayılabileceğini, fakat onun Şiîliğinin mutedil bir seviyede kaldığını belirtmektedir (Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâʾ, s. 96-108).

Kaynaklarda İbn Sa'dân'a nisbet edilen belli başlı eserler şunlardır: Kitâbü'l-Ḳırâʾât (hacimli bir eser olduğu belirtilmektedir), Kitâbü Muḫtaṣari'n-naḥv, Kitâbü'l-Ḥudûd (Ferrâ'nınki ile aynı tarzda yazıldığı, fakat fazla rağbet görmediği zikredilmektedir), Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ, el-Câmiʿ, el-Mücerred. Sadece İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiği son iki eserin

müellifin kıraate dair önceki eserlerinin değişik isimleri olabileceği ileri sürülmüştür (DMBİ, III, 684)

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1973, s. 69, 70, 88, 139; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 170, 173, 316, 320, 359; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 324; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ ͗ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1985, s. 123; İbnü'l-Cevzî, el-Munta-ẓam (Atâ), XI, 172; Yâkūt, Mu͑ cemü'l-üdebâ ͗, XVIII, 201-202; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 140; Zehebî, Ma͑ rifetü'l-ḳurrâ ͗ (Altıkulaç), I, 431-432; Safedî, el-Vâfî, III, 92; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 252; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi e ͗immeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 197; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 143; Süyûtî, Buġyetü'l-vu͑ ât, I, 111; a.mlf., Hem͑ u'l-hevâmi͑ fî şerḥi Cem͑ i'l-cevâmi͑ (nşr. Abdülâl Sâlim Mükerrem), Küveyt 1399/1979, IV, 174, 385; V, 181-182, 261; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-ta͑ yîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 314; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VII, 563-564; Ahmed Mekkî el-Ensârî, Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ ͗ ve meẕhebühû fi'n-naḥv ve'l-luġa, Kahire 1964, s. 96-108; Hasan es-Sadr, Te ͗sîsü'ş-Şî͑ a, Beyrut 1401/1981, s. 345; A͑ yânü'ş-Şî͑ a, IX, 341; Ahmed Bâdkûbe-i Hezâve, "İbn Sa͑ dân", DMBİ, III, 683-684.

Hüseyin Tural

İBN SA‘DÛN el-KURTUBÎ

(ابن سعدون القرطبي)

Ebû Bekr Sâinüddîn (Sâbikuddîn, Ziyâüddîn) Yahyâ b. Sa‘dûn b. Temmâm el-Ezdî el-Kurtubî (ö. 567/1172)

Kıraat, hadis ve Arap dili âlimi.

486’da (1093) Kurtuba’da (Cordoba) doğdu; çocukluğu ve gençliğinin ilk yılları burada geçti. Kurtuba, Mekke ve Mısır’ın ünlü âlimlerinin ders halkalarında yetişen Ebü’l-Kāsım Halef b. İbrâhim en-Nehhâs’tan kıraat dersleri aldı. Endülüs’ün hadis âlimlerinden Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb’dan ve Ebû Ca‘fer Ahmed b. Abdülhak’tan hadis dinledi. Daha sonra Doğu’daki ilim merkezlerine yöneldi. Önce Mehdiye’ye gitti ve Ebû Bekir Muhammed b. Saîd ed-Darîr’in kıraat derslerine katıldı (İbnü’l-Cezerî, II, 372). Oradan İskenderiye’ye geçerek İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr adlı eserinin kaynaklarından olan et-Tecrîd’in müellifi İbnü’l-Fahhâm’dan kırâat-i seb‘ayı okudu. es-Südâsiyyât sahibi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed er-Râzî ve Ebû Bekir et-Turtûşî’den hadis aldı (İbn Hallikân, VI, 171; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1024). 515 (1121) yılında Mısır’da Ebû Sâdık Mürşid b. Yahyâ el-Medînî’den Ṣaḥîḥu’l-Buḫârî’yi dinledi. Ayrıca Kahire’de Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî, Muhammed b. Berekât es-Saîdî, Ali b. Ömer el-Ferrâ, Ali b. Savle, Rezîn b. Muâviye el-Abderî gibi âlimlerin derslerine devam etti (a.g.e., III, 1024).

517 (1123) yılında Bağdat’a geçen İbn Sa‘dûn, burada Sıbtu’l-Hayyât diye meşhur Ebû Muhammed Abdullah b. Ali’den kıraat dersleri aldı ve aralarında Kitâbü Sîbeveyhi’nin de bulunduğu birçok kaynak eser okudu. Mâristan kadısı diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkī el-Bezzâz, Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Husayn ve Ebü’l-İz b. Kâdiş gibi hadisçilerin derslerini dinledi. Hârizm’de Zemahşerî’den Arap dili ve edebiyatı, Dımaşk’ta Cemâlülislâm es-Sülemî’den hadis konularında faydalandı. Sem‘ânî onunla Dımaşk’ta karşılaştığını, kendisinden Ebû Abdullah er-

Râzî'nin Meşyeẖa'sını dinlediğini ve bazı cüzler yazdığını, ayrıca Dımaşk'tan Azerbaycan'a gittiğini işittiğini ve orada bir müddet kaldığını kaydetmiştir. Bir ara Halep'te de bulunan ve burada kıraat okutan İbn Sa'dûn muhtemelen hayatının son döneminde Musul'a yerleşti (İbn Saîd el-Mağribî, I, 135). Musul'daki ikameti sırasında İsfahan'a seyahat etti.

İbn Sa'dûn'dan Muhammed b. Ebü'l-Ferec el-Mevsılî, Muhammed b. Muhammed el-Hillî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Kurtubî el-Fenekî, Muhammed b. Abdülkerîm el-Bevâzîcî ve İsfendiyâr b. Muvaffak b. Muhammed gibi isimler kıraat ilminde faydalanırken Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, el-Ensâb müellifi Ebû Sa'd es-Sem'ânî, Ebü'l-Hasan el-Katîî, Abdullah b. Husayn el-Mevsılî hadis talebeleri arasında yer almıştır. İbn Sa'dûn Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de hocası olmuş, kendisine İbnü'l-Fahhâm'ın kıraatlerle ilgili et-Tecrîd adlı eserini okutmuş ve icâzet vermiştir (İbnü'l-Cezerî, II, 208, 372). Muhakkik ve sika bir âlim olarak tanınan İbn Sa'dûn 1 Şevval 567'de (27 Mayıs 1172) Musul'da vefat etti.

Eserleri. 1. el-Ḳurṭubiyye fi'l-ḳırâʾat (Ziriklî, IX, 181). 2. Urcûzetü'l-vildân (el-Muḳaddimetü'l-Ḳurṭubiyye). Çocuklar için hazırlanmış on sekiz babdan meydana gelen manzum bir Mâlikî ilmihali olup R. Y. Ebied ve M. J. L. Young tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek metniyle birlikte The Islamic Quarterly'de (XVIII/3-4 [London 1974], s. 15-32) yayımlanmıştır. Esere Zerrûk Ahmed b. Ahmed el-Fâsî ve Muhammed b. İbrâhim b. Halîl et-Tetâî birer şerh yazmışlardır (Brockelmann, GAL, I, 551; EI² [İng.], V, 513). 3. ʿAḳīdetü'l-İmâm ʿAlî. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, II, 134). Bunların dışında kaynaklarda Erbaʿûne fi'l-ḥadîs̱, Urcûze fî esmâʾi'n-nebî, Delâʾilü'l-aḥkâm adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, XX, 99; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 348; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 14-15; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, IV, 324; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 26; a.mlf., el-Kâmil, II, 376; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât,

VI, 37-38; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1887, II, 724; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 171-172; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 135; İbnü'z-Zübeyr, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla, Rabat 1937, s. 177; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 546-548; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1024-1025; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), III, 380; Fîrûzâbâdî, el-Bulġa fî terâcümi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1987, s. 238; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 208, 372; İbn Kādî Şühbe, Ṭa-baḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 526; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 66; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, s. 412; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 368-370; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 116-118; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 521; Îżâḥu'l-meknûn, I, 476; Brockelmann, GAL, I, 551; Suppl., I, 763; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 181; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 216; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 134; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "el-Ḳurṭubī", EI² (İng.), V, 513-514.

Mustafa Çetin

İBN SÂHİBÜSSALÂT

(ابن صاحب الصلاة)

Ebû Mervân (Ebû Muhammed) Abdülmelik b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcî el-İşbîlî (ö. 594/1198'den sonra)

el-Men bi'l-imâme adlı eseriyle tanınan Endülüslü tarihçi.

Muhtemelen dedelerinden birinin cami imamı (sâhibü's-salât) olmasından dolayı İbn Sâhibüssalât diye meşhur olmuştur. Tahsil hayatı ve hocaları hakkında bilgi yoktur; Ebü's-Saffâr diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Mugīs el-Ensârî el-Kurtubî ve İbn Haccâc Ebü'l-Hakem Abdurrahman el-Lahmî ondan ders almışlardır. Adına ilk defa İbn İzârî'nin kendisinden naklettiği, 545 (1150) yılında Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merakeş'ten Selâ'ya gidişiyle ilgili hâtırasında rastlanmakta (el-Beyânü'l-muġrib, s. 43-44), hayatının bundan sonraki kısmıyla ilgili bazı bilgiler ise eserinden öğrenilmektedir. Buna

göre Muvahhidler'in ileri gelen vali ve kumandanlarından Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Hafs 10 Muharrem 557'de (30 Aralık 1161) Karmûne'yi (Carmona) aldığında zaferini tebrik edenler arasında İbn Sâhibüssalât da bulunuyordu. Aynı yıl Muvahhidler'in Endülüs'teki merkezinin Emevîler zamanındaki gibi Kurtuba (Cordoba) olması kararlaştırılınca kendisine kâtiplik önerildi; fakat bu görevi kabul etmeyip affını istedi. Bununla birlikte hayatını şehrin saygıdeğer şahsiyetlerden biri olarak sürdürdü; nitekim 12 Şevval 557'de (24 Eylül 1162) Kurtuba'ya gelen Abdülmü'min el-Kûmî'nin oğulları Seyyid Ebû Ya'kūb Yûsuf ile Seyyid Ebû Saîd Osman'ı karşılayan heyet içerisinde onun da yer aldığı görülmektedir.

İbn Sâhibüssalât 560 (1165) yılında, Abdülmü'min el-Kûmî'nin ölümü üzerine (558/1163) yerine geçen Ebû Ya'kūb Yûsuf ile kardeşleri Kurtuba Valisi Seyyid Ebû Saîd ve Seyyid Ebû Hafs arasında başlayan soğukluğu gidermek amacıyla Cebelitârık ve Merakeş'te yapılan toplantılara katıldı. Toplantılardan sonra Seyyid Ebû Hafs ve Seyyid Ebû Saîd Endülüs'e dönüş

yolculuğuna çıktıkları halde İbn Sâhibüssalât Merakeş'te kalmaya devam etti. Bu arada Muvahhidî sarayında bulunan fakih Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hatîb el-İşbîlî gibi âlimlerden yararlanma fırsatı buldu ve ilim çevrelerinin yanında sarayla da ilişkisini sürdürdü. 23 Zilhicce 560'ta (31 Ekim 1165) Muvahhidî kuvvetlerinin Benî Merdenîş'ten Muhammed b. Sa'd'a karşı zafer kazandığı müjdesi geldiğinde Merakeş'te bulunuyordu (el-Men bi'l-imâme, s. 200). Bu haberden altı ay sonra İşbîliye'ye (Sevilla) vali tayin edilen Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû İbrâhim Endülüs'e doğru yola çıkarken İbn Sâhibüssalât da kafileye katıldı ve yeni vali ile yakın dostluk kurdu; onun Gırnata (Granada) valiliğine getirilmesinden sonra da yanına gitti.

566 (1170) yılının başlarında Merakeş'te bulunduğu anlaşılan İbn Sâhibüssalât, o sırada geçirdiği önemli bir hastalıktan yeni kurtulan Halife Ebû Ya'kūb Yûsuf'un huzuruna çıkan bir heyete katıldı. Bu ziyaretten sonra çeşitli ihsanlara nâil oldu ve halifenin iyileşmesi münasebetiyle düzenlenen törenlere davet edildi. Onun, Endülüs'ten gelen yardım istekleri üzerine 4 Receb 566'da (13 Mart 1171) Mera-keş'ten hareket eden halifenin beraberinde olduğu şüphesizdir; çünkü bu yolculuğu en ince ayrıntılarına kadar anlatmaktadır. İbn Sâhibüssalât'ın Endülüs'te de Ebû Ya'kūb Yûsuf'tan ayrılmayıp çeşitli seyahat ve merasimlere, 567 (1172) yılında Vebze (Huete) seferine katıldıktan sonra ertesi yıl İşbîliye'ye gittiği anlaşılmaktadır. On yıl sonra da halifenin Sûs bölgesindeki isyancıların üzerine yaptığı harekâta iştirak etti. Tabip Ebû Bekir İbn Zühr ve filozof Ebü'l-Velîd İbn Rüşd ile beraber Tinmel'de bulunan Muvahhidî hareketinin lideri İbn Tûmert el-Mehdî'nin ve Muvahhidler'in ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin kabirlerini ziyaret etti. Daha sonra halifeyi karşılama töreni için İşbîliye'ye döndü; ardından da onun maiyetinde Şenterîn (Santarem)-Üşbûne (Lizbon) seferine çıktı (580/1184). İbn Sâhibüssalât'ın önemli bir yere sahip olduğu Muvahhidî sarayıyla ilgisi, Ebû Ya'kūb'un bu sefer sırasında vuku bulan ölümünden sonra da devam etti. 594 (1198) yılında İşbîliye Ulucamii'nin tamamlanmak üzere olan inşaatını Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr'la birlikte gezdi ve aynı yıl bu camiye hatip tayin edildi (İbn İzârî, s. 228); dolayısıyla ölüm tarihinin bu yıldan sonra olması gerekir.

Eserleri. 1. Kitâbü Târîḫi'l-men bi'l-imâme ʿale'l-müstażʿafîn bi-en

ceʿalehümu'llāhu eʾimmeten ve ceʿalehümü'l-vâriṡîn. Muvahhidler'in tarihi için temel kaynaklardan olan eser üç cilttir ve bunlardan birinci ile üçüncüsü kayıptır. 554-568 (1159-1173) yılları arasını kapsayan II. cildin yazma nüshası Oxford Bodleian Library'de bulunmaktadır (MS, Marsh, nr. 433). Bu kitaptan İbnü'l-Kattân el-Mağribî, İbn İzârî, İbnü'l-Ebbâr, İbn Abdülmelik, İbn Ebû Zer', Ali el-Ceznâî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Haldûn, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî gibi birçok tarihçi faydalanmıştır. Abdülhâdî et-Tâzî tarafından el-Men bi'l-imâme adıyla neşredilen (Beyrut 1964) ve birkaç baskısı yapılan eser Muvahhidler'in siyasî tarihi yanında İslâm ve hıristiyan dünyası arasındaki ilişkilerle ilgili bilgiler, resmî mektuplar ve çeşitli yazışmalar, kasideler ihtiva etmesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra Muvahhidler Devleti'nin teşkilât yapısıyla, ülkedeki ilmî ve fikrî faaliyetlerle, iktisadî ve dinî hayatla ve mimariyle ilgili bilgiler de içermektedir. 2. S̱evretü'l-Mürîdîn (Târîḫu'l-Mürîdîn). Murâbıtlar'ın son yıllarında ortaya çıkan Ebü'l-Kāsım İbn Kasî liderliğindeki Mürîdîn hareketine dair olan eserin varlığı, müellifin el-Men bi'l-imâme'de atıfta bulunmasından öğrenilmektedir (s. 68, 129, 284, 321; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 22-26).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 122-123, 139-140, 179-182, 185, 187, 200, 220-221, 340-341, 349 vd., 413, 425; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-57; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1889, II, 620; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), s. 8, 9, 16, 20, 23, 24, 27, 30, 35, 43-44, 81, 88, 90, 92, 98, 148, 159-160, 228; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 116, 143; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 184, 196, 202; Brockelmann, GAL Suppl., I, 554; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 135-136; Muhammed Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, I, 7-10; ayrıca bk. İndeks; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 164; İzzeddin Ömer Mûsâ, el-Muvaḥḥidûn fi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991, s. 16, 210; Abdülhâdî et-Tâzî,

“Târîẖu’l-Men bi’l-imâme: te˒lîfü İbn Ṣâḥibi’s-ṣalât”, MMİIr., XI (1964), s. 243-274; J. F. P. Hopkins, “Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt”, EI² (İng.), III, 924-925; Muhammed Hüdâyî, “İbn Ṣâḥibü’s-ṣalât”, DMBİ, IV, 99-100.

Abdülhâdî et-Tâzî

İBN SAHNÛN

(ابن سحنون)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî (ö. 256/870)

Mâlikî fıkıh âlimi, eğitim bilimci.

202'de (817) Kayrevan'da doğdu. Baba-sı, Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebinin ya-yılmasında önemli hizmetleri geçen el-Müdevvenetü'l-kübrâ adlı eserin müellifi Sahnûn'dur. Sahnûn oğlunun eğitimine özen gösterdi. Başta Kur'an olmak üzere temel bilgileri ve fıkhı babasından öğrenen İbn Sahnûn, daha sonra devrin önde gelen âlimlerinden Abdullah b. Ebû Hassân el-Yahsubî, Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdıhî, Abdülazîz b. Yahyâ elMedenî el-Hâşimî, Abdülmü'min b. Müstenîr el-Cezerî ve Bakī b. Mahled'den hadis dinledi. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Nasr b. Hadram'dan münazara dersleri aldı. 235'te (849-50) hem ilim tahsili hem de haccını ifa etmek amacıyla doğu seyahatine çıktı; önce Kahire'de Şâfiî'nin talebelerinden Müzenî ve Mısır'ın diğer ileri gelen âlimleriyle görüştü. Müzenî, ondan daha bilgili ve daha zeki birini görmediğini söylemiştir. Aynı yıl hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine'ye geçti; İmam Mâlik'in talebelerinden Ebû Mus'ab ez-Zührî ve Ya'kūb b. Humeyd b. Kâsib'le görüştü. Ebû Mus'ab ve Seleme b. Şebîb en-Nîsâbûrî'den hadis dinledi. Yolculuğu

sırasında birçok âlimle tanışarak onlardan istifade etti.

Kayrevan'a döndüğünde eser yazmaya ve öğrenci yetiştirmeye başlayan İbn Sahnûn'un daha babası hayatta iken müstakil bir ders halkasına sahip olduğu rivayet edilir. İbrâhim b. Attâb el-Havlânî, Muhammed b. Sâlim el-Kattân, Ebû Muhammed Saîd b. Hakemûn, İbn Ebü'l-Velîd el-Hatîb ve Kayrevan Mezâlim Mahkemesi başkanı Ebü'l-Kāsım et-Tûrî gibi şahsiyetler onun talebeleri arasında yer alır. Babası vefat edince (240/854) onun ilmî riyâsetini devraldı. Baba-oğulun burada kurdukları ilmî otorite

sebebiyle bir ara Kayrevan şehrinin Sahnûniye olarak anıldığı rivayet edilir.

İbn Sahnûn, babasının ölümünden bir süre sonra Kayrevan Kadısı Süleyman b. İmrân ile arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden Kayrevan'ı terketmek zorunda kaldı. Daha sonra şehre dönmek için Kayrevan Ağlebî Emîri Muhammed b. Ahmed'den mektupla eman diledi ve onun eman vermesi üzerine geri geldi. Şöhret ve nüfuzu gittikçe artan İbn Sahnûn'a doğrudan bir şey yapamayacağını anlayan Süleyman b. İmrân, Kayrevan'da yaşayan bir grup Iraklı'yı onun aleyhine tahrik etti. Bunun üzerine İbn Sahnûn emîre tesir ederek yakın dostlarından Abdullah b. Tâlib'i cuma imamı olarak tayin ettirmeyi başardı. Bir müddet sonra da Süleyman kadılık görevinden uzaklaştırıldı ve yerine Abdullah b. Tâlib tayin edildi.

İbn Sahnûn 256 (870) yılında Sâhil'de vefat etti, cenazesi Kayrevan'a getirildi ve namazını Emîr Muhammed kıldırdıktan sonra babasının yakınına defnedildi. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi muhtemelen babasınınkiyle karıştırıldığından 240 (854) olarak verilmiştir. Vefatında Kayrevan halkının yas tutarak bir süre okulları tatil ettiği ve dükkânlarını kapattığı, halktan bir grubun İbn Sahnûn için yaptırılan türbenin etrafına çadır kurarak bir yıla yakın burada kaldığı, bu durumdan endişelenen emîrin bunların dağılmasını istediği rivayet edilir. Kaynaklar, hem halk hem idareciler tarafından çok sevilen İbn Sahnûn'dan iyilik sever, hoşgörülü, mütevazi, ileri görüşlü bir kimse olarak söz eder. Onun bazı eserlerini nakleden Ebü'l-Hasan el-Kābisî, çağdaşı olan Kadı Îsâ b. Miskîn, Kuzey Afrika tarihçisi Ebü'l-Arab et-Temîmî, Kayrevanlı fakih ve tabakat müellifi Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Kuzey Afrikalı tabip Ahmed el-Cezzâr, Muhammed b. Abdülhakem gibi birçok âlim kendisinden övgüyle söz ederek ilmine, zekâsına ve ahlâkına olan hayranlığını dile getirmiştir.

Döneminde Mâlikî fıkhında otorite sayılan İbn Sahnûn mezhep görüşüyle ilgili tartışmalarda son sözü söylüyordu. Fıkhın yanı sıra hadis, kelâm, tarih ve edebiyat sahalarında da derin bilgi sahibi olmakla birlikte İslâm tarihinde eğitim ve öğretim alanında günümüze ulaşan ilk eserin müellifi sıfatı ile ayrı bir önem ta-şır. Eserlerinin çoğu kayıp olduğu için İbn Sahnûn bugün daha çok bir eğitimci olarak tanınmış, eğitimle ilgili görüşleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Ancak onun fıkıh yönü eğitimciliğinden önde gelir. Bu sebeple eğitim alanındaki görüşlerini, eğitimin fıkhî yönü veya

eğitim konularının fıkıh ilim dalının verileri ışığında ele alınması şeklinde nitelendirenler de vardır (İbrâhim M. eş-Şâfiî, I, 252). İbn Sahnûn, eğitim konusuna ve problemlerine eğitim biliminin günümüzde de geçerliliğini koruyan genel ilke ve metotlarına göre yaklaşmasını bilmiş, eğitimde fırsat eşitliği, cezalandırma yerine ikna etme, bilgiyi sevdirerek verme, haftalık ders programı, hafta sonu ve bayram tatili, öğretmenler için meslek aşkının önemi gibi hususlarda görüşler önermiştir. Eğitim konusunda İbn Sahnûn'dan en çok etkilenen kişi, onun eğitimle ilgili eserini bir nevi şerheden Ebü'l-Hasan el-Kābisî (ö. 403/1012) olmuştur. Bir hadis ve fıkıh âlimi olan Kābisî, eğitimle ilgili olarak yazdığı eserde pek çok konuda onunla aynı görüşü paylaşmıştır.

İbn Sahnûn'un cedel ve münazara alanında da çok güçlü olduğu, bir defasında Mısırlı bir yahudi bilginiyle münazara ettiği ve bu şahsın ileri sürülen deliller karşısında Müslümanlığı seçtiği rivayet edilir. Halku'l-Kur'ân meselesinde Ebû Süleyman en-Nahvî ile münazarası meşhurdur. Dönemin tanınmış Mâlikî âlimlerinden İbn Abdûs el-Kayrevânî ile de kendilerine Abdûsiyye ve Muhammediyye adlarıyla birer mektep izâfe edilecek kadar kelâmî konularda önemli görüş ayrılıkları bulunduğu bilinmektedir.

Eserleri. Kaynaklar, İbn Sahnûn'un değişik ilim dallarında eser veren nâdir müelliflerden biri olduğunu belirtir. Onun tarih, terâcim, fıkıh, hadis, kelâm ve eğitim gibi ilim dallarında 200 dolayında eserinin bulunduğu zikredilmekteyse de bundan cüzlerin toplamı kastedilmiş olmalıdır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Âdâbü'l-muʿallimîn (ve'l-müteʿallimîn). Temel dinî eğitimin usul ve gayesini, öğretmen-öğrenci ilişkisinin fıkhî ve örfî yönünü ele almakla birlikte genel eğitim usulleri, eğitim ve öğretimde uyulması gereken prensipler, öğrencilere verilmesi gereken bilgiler, öğretmenin hak ve sorumlulukları gibi konularda da genel bir çerçeve çizmektedir. Yazma nüshası Tunus'ta Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de kayıtlı bulunan (nr. 787/8) ve on küçük bölümden oluşan altı varaklık bu eseri ilk defa Hasan Hüsnî Abdülvehhâb neşretmiş (Tunus 1350/1931), daha sonra Gerard Lecomte Fransızca'ya çevirmiştir ("Le livre de règles de conduite des maitres d'école par Ibn Sahnûn", REI, XXI [1953], s. 77-105). Ahmed Fuâd el-Ehvânî risâleyi et-Terbiye fi'l-İslâm adlı kitabının içinde (Kahire 1955, 1968), Muhammed el-Arûsî el-Matvî, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb neşrini

Rabat el-Hizânetü'l-âmme'deki (nr. 85K) nüsha ile karşılaştırıp notlar ekleyerek (Tunus 1392/1972), ayrıca Mahmûd Abdülmevlâ (Cezayir 1969, 1973, 1981), Muhammed Nâsır el-Fikrü't-terbevî adlı eserinin (Küveyt 1977), Abdurrahman Osman el-Hicâzî el-Meẕhebü't-terbevî ʿinde İbn Saḥnûn adlı çalışmasının içinde (bk. bibl.) yayımlamış, M. Faruk Bayraktar da eserin aslını ve Türkçe tercümesini uzun bir tanıtma yazısıyla birlikte neşretmiştir (İstanbul 1996). Bazı araştırmalarda yanlışlıkla Âdâbü'l-muʿallimîn ile el-Müdevvene'nin müellifi aynı kişi olarak gösterilmiştir (Tavukçuoğlu, sy. 7 [1997], s. 267-287). 2. er-Risâletü's-Saḥnûniyye (el-Ecvibe). Müellifin öğrencisi Muhammed b. Sâlim el-Kattân el-Kayrevânî'nin fıkıh ağırlıklı çeşitli sorularına cevap olarak hazırlanmıştır. 3. Uṣûlü'd-dîn. 4. en-Nevâzil. İbn Hayr bu eseri Nevâzilü'ṣ-ṣalât min dîvâni Muḥammed b. Saḥnûn adıyla zikreder (son üç eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 473; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, II, 589-593). 5. Mesâʾilü'l-cihâd (Mohamed Talbi, s. 535; EI² [İng.], VII, 409).

İbn Sahnûn'un kaynaklarda adı geçen birçok eserinden bazıları şunlardır: el-Câmiʿ (100 cüzden müteşekkil ansiklopedik bir eser olup aşağıda adı geçen eserlerin çoğunun bu kitabının değişik cüzleri olması muhtemeldir), el-Müsned (esSened) (hadise dair hacimli bir eserdir), es-Siyer, et-Târîḫ, Ṭabaḳātü'l-ʿulemâʾ, Şerḥu erbaʿati kütüb min müdevveneti Saḥnûn, Taḥrîmü'l-müskir, el-İmâme, Tefsîrü'l-Muvaṭṭaʾ, er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ, Kitâbü'l-Eşribe ve ġarîbü'l-ḥadîs̱,

el-Îmân ve'r-red ʿalâ ehli'ş-şirk, el-Ḥücce ʿale'l-Ḳaderiyye, el-Ḥücce ʿale'n-Naṣârâ, er-Red ʿale'l-Bekriyye, er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî ve ehli'l-ʿIrâḳ, ez-Zühd ve'l-emâne, Risâle fî âdâbi'l-mütenâẓırîn (mâ yecibü ʿale'l-mütenâẓırîn min ḥüsni'l-edeb), el-Veraʿ, er-Risâle fî maʿna's-sünne, er-Risâle fî men sebbe'n-nebî, el-İbâḥa, Âdâbü'l-Ḳāḍî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sahnûn, Eğitim ve Öğretimin Esasları: Âdâbü'l-muallimîn (trc. ve nşr. M. Faruk Bayraktar), İstanbul 1996, neşredenin girişi, s. 9-36; Ebü'l-Arab,

Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut, ts., s.129-132; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 443-458; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 104-118; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân (nşr. İbrâhim Şebbûh), Tunus, ts., II, 122-136; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, Beyrut 1983, II, 115; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 60-63; Safedî, el-Vâfî, III, 86; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 180; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 169-173; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 169-170; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 150; M. Amari, el-Mektebetü'l-ʿArabiyyetü'ṣ-Ṣıkılliye, Lipsia 1857, s. 186-187; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 70; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, et-Terbiye fi'l-İslâm, Kahire 1955; Mohamed Talbi, L'émirat aghlabide, Paris 1966, s. 10, 234, 238, 240, 352, 395, 534-535; Sezgin, GAS, I, 472-473; Mehmet Dağ v.dğr., İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974, s. 14-15, 20, 28, 164, 204; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 99; Cavit Binbaşıoğlu, Eğitim Düşüncesi Tarihi, Ankara 1982, s. 44, 46, 57, 58, 61, 63; Ahmet Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, s. 18, 273; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 19-24; Şemseddin Abdülemîr, el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbn Saḥnûn ve'l-Ḳābisî, Beyrut 1985; Abdurrahman Osman el-Hicâzî, el-Meẕhebü't-terbevî ʿinde İbn Saḥnûn, Beyrut 1986; a.mlf., et-Terbiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Ḳayrevân, Beyrut 1417/1997, s. 271-281; ayrıca bk. tür.yer.; İbrâhim M. eş-Şâfiî, "Muḥammed b. Saḥnûn", et-Terbiyyetü'l-İslâmiyye, Riyad 1988, I, 247-261; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, II, 588-594; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 705-713, 967-977; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî, İskenderiye 1994, II, 107-112; Gerard Lecomte, "Le Livre des règles de conduite des maitres d'école par Ibn Sahnun", REI, XXI (1953), s. 77-105; a.mlf., "Muḥammed b. Saḥnūn", EI² (İng.), VII, 409; Sha'ban Muftah Ismail, "Muhammed Ibn Sahnûn: An Educationalist and a Faqih", Muslim Education Quarterly, XII/4, Cambridge 1995, s. 37-54; Mustafa Tavukçuoğlu, "İbn Sahnûn'un Âdâbü'l-muallimîn'i Üzerine Bir Çalışma", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 267-287; Ali Refîî, "İbn Saḥnûn", DMBİ, III, 666-667.

Ali Bakkal

İBN SÂİD el-HÂŞİMÎ

(ابن صاعد الهاشمي)

Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed b. Sâid el-Hâşimî (ö. 318/930)

Muhaddis.

Muharrem 228’de (Ekim 842) Bağdat’ta doğdu. Hâşimî nisbesiyle anılması Ha-life Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un mevlâsı olmasıyla ilgilidir. Ağabeyleri Yûsuf ve Ahmed ile amcası Abdullah b. Sâid de muhaddis oldukları için ilmî bir muhitte yetişti. On bir yaşında hadis öğrenimine başladı ve ilk olarak Müslim ile Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin de hocası olan Hasan b. Îsâ b. Mâsercis’ten hadis rivayet etti. Hadis öğrenmek ve âlî isnad elde etmek için Dımaşk, Beyrut, Trablus, Mısır ve Hicaz’a seyahat etti. Müsned’indeki rivayetler onun Kûfe, Rakka ve Askalân’a da gittiğini göstermektedir. Lüveyn diye anılan Muhammed b. Süleyman, Ahmed b. Menî‘, Ya‘kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Bündâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr, Buhârî, Zübeyr b. Bekkâr, Ebû İshak el-Harbî, Hanbel b. İshak, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe, Ömer b. Şebbe, Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisinden Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî, yaşça daha büyük olan Ebü’l-Kāsım el-Begavî, İbnü’l-Ciâbî, Taberânî, İbn Adî, İsmâilî, İbn Şâhin ve Dârekutnî hadis rivayet ettiler. Aynı zamanda kendisinden hadis aldığı Ebü’l-Kāsım el-Begavî onu sika, Dârekutnî de sika, sebt, hâfız olarak nitelendirmiştir. Hadiste anlayışın ezberlemeden daha üstün bir yeri bulunduğuna işaret eden Ebû Alî en-Nîsâbûrî ile İbnü’l-Ciâbî, akranı arasında İbn Sâid el-Hâşimî’nin üstün anlayışıyla bilindiğini belirtmiş, talebesi Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî de onun dirâyet hususunda herkesten ileri olduğunu söylemiştir. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, İbn Sâid’i devrin tanınmış muhaddisleri İbn Ebû Dâvûd, İbn Huzeyme ve İbn Ebû Hâtim ile birlikte anmış, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’l-Cevzî ise onun sika hadis hâfızlarından ve hadisleri iyi anlayan âlimlerden biri olduğunu söylemiştir. Zehebî’ye göre de hadis râvilerini tanıma ve hadislerdeki gizli kusurları bilme konularında yetkili bir âlimdir. İbn Sâid el-Hâşimî 20 veya 18 Zilkade 318’de (14 veya 12 Aralık 930) Kûfe’de vefat etti ve

Bâbülkûfe’de defnedildi.

Eserleri. 1. Müsnedü ʿAbdillâh b. Ebî Evfâ. Abdullah b. Ebû Evfâ’nın merfû, mevkuf ve maktû kırk altı rivayetinin kendisinden rivayette bulunan şahısların adlarına göre toplandığı bir çalışmadır. İbn Sâid’in belirttiğine göre bu hadisler Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân’ın Müsnedü İbn Ebî Evfâ, Vekî‘ b. Cerrâh’ın es-Siyer ve Saîd b. Yahyâ el-Ümevî’nin el-Meġāzî gibi eserlerinden alınmıştır. Müsned Sa‘d b. Abdullah Âl-i Humeyyid tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1408/1988). 2. Müsnedü Ebî Bekir eṣ-Ṣıddîḳ. Eserin ikinci kısmı Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 104, vr. 58-65). 3. el-Emâlî. İki meclisten ibaret iki nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de olan (Mecmua, nr. 87, vr. 82-88, nr. 90, vr. 48-57) eseri Sezgin Meclis adıyla kaydetmektedir (GAS, I, 176). 4. Ḥadîs̱. Bazı bölümleri Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de iki ayrı mecmua içinde yer almakta olup (Mecmua, nr. 33, vr. 115-122; dördüncü cüzü: Mecmua, nr. 40, vr. 283-295) Min ḥadîs̱ihî adıyla kayıtlı bazı rivayetleri de aynı kütüphanededir (Mecmua, nr. 118). 5. Ḥa-dîs̱ü ʿAbdillâh b. Mesʿûd (Müsnedü ʿAbdillâh b. Mesʿûd). İkinci kısmı Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Hadis, nr. 387, vr. 67-102). Kaynaklarda İbn Sâid’e es-Sünen fi’l-fıḳh, el-Müsned fi’l-ḥadîs̱, el-Ḳırâʾât, eş-Şehâdât ve Cüzʾ adıyla diğer bazı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 288; Hâkim en-Nîsâbûrî, Süʾâlâtü Ḥâkim en-Nîsâbûrî li’d-Dâreḳuṭnî (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1404/1984, s. 95; Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Süʾâlâtü Ḥamza b. es-Sehmî li’d-Dâreḳuṭnî ve ġayrih, Riyad 1404/1984, s. 258-260; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 231-234; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 235-236; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXVII, 290; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 501-507; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 776-778; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 166; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 225; Sezgin, GAS, I, 176; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 64; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 164.

Abdullah Aydınlı

İBN SAÎD el-MAĞRİBÎ

(ابن سعيد المغربي)

Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî (ö. 685/1286)

Edip, şair, tarihçi ve coğrafyacı.

610 (1214) yılında Kal'atü Yahsub'da (Alcala la Real) doğdu. Sahâbî Ammâr b. Yâsir'in neslindendir. Dedelerinden Abdullah b. Saîd b. Ammâr b. Yâsir, Emevîler'in

son zamanlarında Endülüs'e geldi. Onun torunları Endülüs Emevîleri'nin yıkılmasının ardından, sonraları kendilerine nisbetle Kal'atü Benî Saîd olarak da adlandırılan Kal'atü Yahsub'un idaresini ele geçirdiler. İbn Saîd'in dedelerinden Abdülmelik b. Saîd, mülûkü't-tavâif döneminde yönetimiyle bir süredir atalarının görevlendirildiği bu kale ve mülhakatında istiklâlini ilân etti. Onun ölümünden (562/1167) sonra kale reisliğini oğlu Muhammed ve ardından da torunu -İbn Saîd'in babası- Mûsâ yürüttü. İbn Saîd on yaşına geldiğinde, Muvahhidler'in hizmetinde bulunan babası kalenin idaresini bırakarak o dönemde Muvahhidler'in Endülüs'teki merkezi olan İşbîliye'ye (Sevilla) taşındı ve oğlunu orada okuttu. İbn Saîd'in aile çevresi tahsil bakımından ona büyük kolaylıklar sağlamıştır. Çünkü ailenin reisleri âlimlere ve ediplere büyük değer vermekle kalmamışlar, kendileri de ilim ve edebiyatla meşgul olmuşlardır.

İbn Saîd, öğrenimini Ebû Yahyâ Ebû Bekir b. Hişâm el-Kurtubî, A'lem el-Ba-talyevsî, Ebû Ali eş-Şelevbîn, Ali b. Câbir ed-Dîbâc el-İşbîlî ve İbn Usfûr gibi İşbîliye'nin meşhur âlimlerinin ders halkalarında tamamladı (Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 154-160). Yirmi sekiz yaşlarında iken babasıyla birlikte hac yolculuğuna çıktı. Baba-oğul bir yıl kadar Tunus'ta kaldılar. Oraya geldiğinde ilim çevrelerinde yeterince tanındığı anlaşılan İbn Saîd şehrin âlimleriyle görüşmeye, onların ilmî sohbetlerine katılmaya başladı ve özellikle İbnü'l-Ebbâr'dan çok istifade etti; bir taraftan da kısa

bir süre Hafsî sarayında mezâlim mektuplarını sultana okuma görevini yürüttü. Yeniden yola çıktıklarında hastalanan babasının İskenderiye'de ölmesi üzerine (640/1243) o sırada Eyyubîler'in başşehri olan Kahire'ye gitti ve burada dört yıla yakın bir süre kalarak el-Muġrib adıyla kendisine atfedilen esere yapacağı Mısır'la ilgili eklemeler için malzeme topladı.

644 (1246) yılında, Eyyûbîler'in Halep kolu hükümdarı II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un elçisi olarak Kahire'ye gelen Kadı Kemâleddin İbnü'l-Adîm ile tanışan İbn Saîd bu âlimin teşvikiyle beraberinde Halep'e gitti. Orada kaldığı üç yıl boyunca el-Melikü'n-Nâsır'ın teveccühünü kazanarak onun meclislerine katıldı. Bu arada ilmî çalışmalarını sürdürdü ve sık sık seyahate çıkıp Dımaşk, Hama, Humus ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaştı. Daha sonra melikten izin alıp Halep'ten ayrılarak önce Dımaşk'a, oradan Kahire'ye geçti ve kısa bir süre Mısır'ın son Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ın hizmetinde bulundu. 648'de (1250) hacca gittikten sonra Mağrib'e geri döndü ve Tunus'ta Hafsî Sultanı Muhammed el-Müstansır'ın hizmetine girdi (652/1254). On dört yıl sonra buradan ayrılarak Doğu İslâm dünyasına doğru ikinci seyahatine çıktı ve Halep'ten başka Anadolu ve İran'ın da önemli ilim merkezlerini dolaştı. İbn Saîd'in, o yıllarda Bağdat Abbâsî hilâfetini yıkan ve Doğu İslâm dünyasının büyük kısmını hâkimiyeti altına alan Hülâgû ile görüşmeyi çok istediği, ancak hükümdarın ölümü sebebiyle bunu gerçekleştiremediği bilinmektedir. 675'te (1276-77) Tunus'a dönüp yeniden Hafsî sultanının emrine girdi ve on yıl sonra da orada vefat etti.

İbn Saîd üzerinde çalışan araştırmacılar onun daha çok mensur eserlerini ve seyahatlerini ele almışlar, şiirlerini ve şairlik yönünü ihmal etmişlerdir. İbn Saîd henüz yirmi yaşlarında iken, başta babası olmak üzere zamanın şairlerinin okuduğu beyitlerin aynı vezin ve kafiye ile tamamlanması şeklinde yapılan (icâze usulü) şiir yarışmalarına katılmasıyla tanınıyordu. Bu sebeple bazı eleştirmenler, şairin manzumelerini irticâl yeteneğiyle nazmettiğini söylerlerse de şiir yazım tekniğindeki hâkim tavrı bunu doğrulamamakta ve onun Ebû Temmâm gibi muhdes (müvelled) şairlerin tasarlama ve fikir yorma usulünü uyguladığını göstermektedir. Muvahhidler devrinin son şairi olan İbn Saîd'in alfabetik sırayla düzenlediği, zamanımıza ulaşmayan divanından bazı parçalar Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb'inde ve İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ında yer

almaktadır. Bunların dışında el-Muġrib, el-Ḳıdḥu'l-muʿallâ, Râyâtü'l-Müberrizîn, el-Ġuṣûnü'l-yâniʿa ve el-Muḳteṭaf adlı eserlerinde de kendi şiirlerinden yaptığı seçmeler bulunmaktadır. İbn Saîd'in şiirlerinde genel olarak yirmi sekiz yaşından ölümüne kadar süren gurbet hayatının hissiyatı hâkimdir. Ancak özellikle Tunus ve Mısır'daki ilk beş yılında kaleme aldığı şiirlerde doruk noktasında işlediği gurbet temasının ve Endülüs'ün bağ, bahçe ve akarsularına, Gırnata'nın (Granada), İşbîliye'nin temiz caddelerine, zarif binalarına ve halklarının yaşadığı müreffeh hayata karşı dile getirdiği özlem duygularının, Halep ve Dımaşk'ta dostu İbnü'l-Adîm'in de yardımıyla Endülüs'ü aratmayan bir hayata kavuşması üzerine yerini işret ve eğlence meclisi tasvirlerine bıraktığı görülür. İbn Saîd'in şiirlerinde edebiyat, tarih, coğrafya ve astronomi gibi sahip olduğu ilimlerin ve genel kültürünün izleri bulunurken tabiat, gazel, eğlence ve işret meclisi tasvirlerinde Ebû Nüvâs ile İbn Sehl'den ve edebî sanatlarda Ebû Temmâm'dan etkilendiği ve yine yaptığı mâna intihallerinden Mütenebbî'nin tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Şiirlerinde işlediği edebî sanatlar içinde hüsn-i ta'lîlin sıkça yer aldığı dikkat çeker.

Eserleri. 1. el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib. Esası, İbn Saîd'in Endülüs'ün Câhiz'i dediği edip ve seyyah Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî'nin el-Müshib fî ġarâʾibi'l-Maġrib adlı çalışması olan eser, Hicârî ile Benî Saîd ailesinden beş kişinin ortak telifidir; ancak en büyük katkıyı İbn Saîd yaptığı için ona mal edilir. İbn Saîd'in son şeklini verdiği çalışmada belirtildiğine göre 530 (1135) yılında Kal'atü Benî Saîd'in hâkimi Abdülmelik b. Saîd, ziyaretine gelen Hicârî'den Endülüs ve Mağrib'de yetişmiş ediplerle şairler ve eserleri hakkında bir kitap yazmasını istemiş, kitap yazılınca da çok beğenerek elinden düşürmediği gibi ona kendisi de bazı ilâvelerde bulunmuştur. Abdülmelik'in vefatından sonra oğulları Ebû Ca'fer Ahmed ile Muhammed ve onlardan sonra da ikincisinin oğlu Mûsâ eserle meşgul olarak ekleme ve çıkarmalar yapmışlardır. Mûsâ'nın oğlu İbn Saîd ise bu çalışmayı tamamlayan kişi olmuştur (el-Muġrib, II, 162-170). İbn Saîd, yoğun bilgi birikimi ve tecrübesiyle aslı günümüze ulaşmayan el-Müshib'in, fetihten 530 (1135) yılına kadar gelen Endülüs ve Mağrib tarihine dair muhtevasını atalarını takiben 641'e (1243) kadar getirmiş, ayrıca buna Mısır'ı da eklemiştir. 647 (1249) yılında Halep'te tamamlanmış olan on beş ciltlik eser Endülüs'le ilgili altı önemli terâcim kitabından biri sayılmaktadır. Kitapta Endülüs, Mağrib ve Mısır'daki yerleşim merkezleri

coğrafî bakımdan tanıtılmış, kurucuları ve idarecileriyle âlim, kadı, edip ve diğer meşhurlarının hal tercümeleri verilmiştir. İlk altı cilt Endülüs'e, müteakip üç cilt Mağrib'e, geri kalan altı cilt ise Mısır'a aittir ve en zengin bölüm Endülüs'le ilgili olandır. Eser terâcim, coğrafya, tarih ve edebiyat tarihi yönünden önemli bir kaynaktır ve özellikle coğrafî bilgiler açısından önceki terâcim kitaplarından ayrılır. Yazarlarının ve

daha çok İbn Saîd'in müşahedelerine, şifahî rivayetlere ve bir kısmı zamanımıza ulaşmamış kitaplara dayanılarak kaleme alınan eserin sadece 647 hal tercümesi ihtiva eden Endülüs hakkındaki bölümünün kaynakları kırk beş olarak tesbit edilmiştir (Meouak, sy. 24 [1993], s. 213-223). Makrîzî, İbn Haldûn, Kalkaşendî ve Makkarî gibi âlimlerin en önemli kaynakları arasında yer alan el-Muġrib'in çeşitli bölümleri araştırmacılar tarafından yayımlanmış bulunmaktadır. Bu yayınları yapan araştırmacılar şöylece sıralanabilir: Emil Felber (kitaptan bazı bölümler ve Almanca tercümeleri; Berlin 1804), Karl Vollers (Ahmed b. Tolun'un hayatıyla ilgili kısım, Almanca tercümesiyle birlikte; Fragmente aus dem Mughrib des Ibn Saʿīd, Berlin 1894), Knut Leonard Tallqvist (İhşîdîler tarihiyle ilgili kısım, Almanca bir mukaddimeyle birlikte: Geschichte der Iḫšīden und fusṭāṭensische Biographien, Leiden 1899), Bernhard Moritz (Sicilya adasıyla ilgili kısım: "Ibn Saʻids Beschreibung von Sicilien", Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, I, 292-305; bu neşir Islamic Geography serisinde tekrar yayımlanmıştır [Frankfurt 1994, CLVIII, 350-365]), Zekî Muhammed Hasan ve arkadaşları (Ahmed b. Tolun'un hayatı ve İhşîdî tarihi bir arada: el-İġtibâd fî ḥulâ Medîneti'l-Fusṭâṭ, Kahire 1951, 1953), Şevkī Dayf (Endülüs'le ilgili bölüm, I-II, Kahire 1953-1955), Hüseyin Nassâr (Kahire şehrine ait kısım: en-Nücûmü'z-zâhire fî ḥulâ ḥaḍrati'l-Ḳāhire, Kahire 1970). 2. Kitâbü'l-Müşriḳ fî ḥule'l-Meşriḳ. el-Muġrib'in benzeri bir biyografi kitabıdır. Müellifin babasının teşvikiyle yazmaya başla-dığı eserin yalnız bir bölümü günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 2532). Mukaddimede Arabistan'ın coğrafî durumu ve faziletleri hakkında bilgi verildikten sonra siyer ve Hulefâ-yi Râşidîn kısımlarına geçilmektedir (Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 174). 3. el-Ḳıdḥu'l-muʿallâ fi't-târîḫi'l-muḥallâ. Bir kültür ve edebiyat tarihi özelliği taşıyan eserin zamanımıza intikal etmeyen birinci kısmı Araplar dışındaki geçmiş milletlere ayrılmış, ikinci kısmı ise birincisi Câhiliye, ikincisi İslâm dönemiyle ilgili olmak üzere iki bölüm halinde

düzenlenmiştir. Neşvetü'ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti'l-ʿArab adını taşıyan ikinci kısmın birinci bölümünde Câhiliye dönemi edip ve şairleri tanıtılmakta ve şiirlerinden örnekler verilmektedir. Bu bölümün Kahtânîler'le ilgili kısmı Manfred Kropp tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış (Vom Stamme Quahtan aus dem Kitāb Naswat aṭ-ṭarab, Heidelberg 1975), tamamını Nusret Abdurrahman yayımlamıştır (I-II, Amman 1982). Meṣâbîḥu'ẓ-ẓalâm fî târîḫi milleti'l-İslâm adındaki geniş kısmın Endülüslü edip ve şairlere ait bölümü, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Halîl'in ihtisarıyla günümüze ulaşmış ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1378/1959; Kahire-Beyrut 1400/1980). Muvahhidler döneminin sonları itibariyle Endülüs kültür tarihinin en önemli kaynağı durumunda olan bu bölümde İbn Saîd, çoğuyla bizzat görüştüğü yetmiş iki âlim, şair, edip ve devlet adamını tanıtmış, şiirlerinden örnekler vermiştir. 4. Râyâtü'l-müberrizîn ve ġāyâtü'l-mümeyyizîn. İbn Saîd'in 639-643 (1241-1246) yılları arasında Mısır'da bulunduğu sırada, Endülüslü ilim adamlarına yakın alâka gösteren Eyyûbî devlet ricâlinden Nâibüssaltana Ebü'l-Feth Mûsâ b. Yağmur'un isteği üzerine hazırlayıp ona ithaf ettiği kitap, bütün eserlerinin kaynağı durumundaki el-Muġrib'den seçtiği bölümlerden oluşmuştur; müellifin yaşadığı asırla önceki iki asırda Mağrib, Endülüs ve Sicilya'da yetişen şairleri ta-nıtmakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir. 641'de (1243) tamamlanan kitapta 314 şiir mevcuttur. Eser 1286'da (1869) Bulak'ta neşredildikten sonra E. García Gómez (El-libro de las banderas de los campeones, Madrid 1942 [İspanyolca tercümesi ve geniş bir mukaddime ile birlikte]), Arthur J. Arberry (An Anthology of Moorish Poetry, Cambridge 1953 [İngilizce tercümesiyle birlikte]), Nuʿmân Abdülmüteâl el-Kādî (Kahire 1973) ve Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dımaşk 1987) tarafından yayımlanmıştır. E. García Gómez, bu esere dayanarak Endülüs şiirine dair Poemas arábigoandaluces adıyla bir antoloji kaleme almıştır (Madrid 1930). 5. el-Muḳteṭaf min ezâhiri'ṭ-ṭuraf. Eyyûbî Emîri el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un isteği üzerine el-Muġrib ve Kitâbü'l-Müşriḳ'ten derlenen eser konularına göre tasnif edilmiş hadisler, hikmetli sözler, mektuplar, hikâyeler ve çeşitli şiirlerden meydana gelmektedir; en önemli bölümü, müveşşahlar ve zecellere ayrılan son kısmıdır (a.g.e., s. 167-168). Kitabı Seyyid Hanefî Haseneyn neşretmiştir (Kahire 1983). 6. ʿUnvânü'l-murḳıṣât ve'l-muṭribât. Müellifin, halkın arzusu üzerine el-Muġrib ve Kitâbü'l-Müşriḳ'ten derlediğini söylediği eser, içerdiği şiir ve nesir örnekleriyle Arap edebiyatı için önemli bir kaynaktır. 1286'da (1869)

Kahire’de neşredildikten sonra Abdülkādir Mehdad tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Cezayir 1942). 7. el-Ġuṣûnü’l-yâniʿa fî meḥâsini şuʿarâʾi’l-miʾeti’s-sâbiʿa. İbn Saîd’in Tunus’taki ikameti sırasında hazırladığı kitap, 657 (1259) yılına kadar İslâm dünyası genelinde yaşayan çağdaşı şairleri konu edinmektedir. Eserin 605 (1208) yılından önce ölmüş yirmi altı şairin biyografsini içeren ilk kısmı günümüze ulaşmış ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1945). 8. Basṭü’l-arż fi’ṭ-ṭûl ve’l-ʿarż (Coġrâfyâ fi’l-eḳālîmi’s-sebʿa). Yaşadığı yüzyılın genel ve matematikî coğrafya alanında en önemli yazarı sayılan İbn Saîd’in coğrafyaya dair bugüne gelmiş başlıca eseridir. Batlamyus-İdrîsî geleneğini devam ettirerek dünyayı yedi iklim bölgesinde inceleyen müellif tanıttığı yerlerin koordinatlarını vermiş ve çağdaşı kaynaklara dayanarak İdrîsî’ye göre daha yeni bilgiler sunmuştur (DİA, VIII, 59). Eseri önce Juan Vernet Gines (Tıtvân 1958), daha sonra da Kitâbü’l-Coġrâfyâ adıyla İsmâil el-Arabî (Beyrut 1970) yayımlamıştır. Juan Vernet Gines eseri Libro de la extension de la tierra en longitude y latitud adıyla İspanyolca’ya çevirmiştir (Tıtvân 1958). Müellifin, bu eserlerinin dışında coğrafyaya dair muhtasar bir çalışması (British Museum, Or., nr. 9585, vr. 32-60) ve İbn Hazm’ın Fażlü’l-Endelüs adlı risâlesine yazılmış bir zeyli de bulunmaktadır. Bu zeyil Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (Feżâʾilü’l-Endelüs ve ehlihâ li’bn Ḥazm ve İbn Saʿîd ve Şeḳandî içinde [Beyrut 1968], s. 22-28). İbn Saîd’in gerek kendi kitaplarında gerekse başka kaynaklarda günümüze intikal etmemiş başlıca şu eserlerinin de isimleri kaydedilmektedir: Dîvân, et-Ṭâliʿu’s-saʿîd fî târîḫi Benî Saʿîd, Kitâbü Künûzi’l-meṭâlib fî Âli Ebî Ṭâlib, Kitâbü’z-Zehrât, el-Ġarâmiyyât, Mülûkü’ş-şiʿr, Kitâbü’l-ʿUnvân fî tesmiyeti men Laḳıytühû mine’l-aʿlâm ve ṭâleʿtühû mine’l-kitâb ve deḫaltühû mine’l-büldân (el-Muġrib, neşredenin girişi, I, 1-22; Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 186-191).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib fî ḥule’l-Maġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1978-80, II, 162-179; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-22; a.mlf., Râyâtü’l-müberrizîn ve ġāyâtü’l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk

1987, neşredenin girişi, s. 13-31; a.mlf., Neşvetü'ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti'l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, neşredenin girişi, s. 1-38; Safedî, el-Vâfî, XXII, 253-259; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât,

III, 103; Muhammed b. Râfiʿ es-Sellâmî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1357/1938, s. 145-146; İbnü'l-Ha-tîb, el-İḥâṭa, IV, 152-158; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 112-113; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿat, II, 209-210; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 555; İbnü'l-Ḳādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 240-241; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 262 vd.; ayrıca bk. İndeks; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 279; II, 940, 1198, 1444, 1548, 1658, 1693, 1747, 1814, 1925; Serkîs, Muʿcem, I, 118-119; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 197-198; Brockelmann, GAL, I, 410-411; Suppl., I, 576; Muhammed Abdülganî Hasan, İbn Saʿîd el-Maġribî, Kahire 1969; Muhsin Hâmid el-Ayyâdî, İbn Saʿîd el-Endelüsî, Kahire 1976; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IX, 159-168; Abdullah Yûsuf el-Ganîm, el-Maḫṭûṭâtü'l-coġrâfiyyetü'l-ʿArabiyye, Küveyt 1400/1980, s. 28-30; Zekî Muhammed Hasan, er-Raḥḥâletü'l-müslimûn fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 121-125; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Darü'l-beyâni'l-Arabî), s. 189-195; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 461-517; Muhammed Câbir el-Ensârî, et-Tefâʿulü'ṡ-ṡeḳāfî beyne'l-Maġrib ve'l-Meşrıḳ fî âs̱âri İbn Saʿîd el-Maġribî, Beyrut 1992; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 190-191; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 173-174; Abd Al-'Aziz M. Al-Ahvânî, "El-Kitāb al-Muqtataf min Azāhir al-Turaf de Ibn Saʿīd", al-Andalus, XIII, Madrid 1948, s. 20-33; Şevkī Dayf, "Kitâbü Râyâti'l-müberrizîn ve ġāyâti'l-mümeyyizîn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII, Kahire 1951, s. 203-223; G. Potiron, "Eléments de biographie et de généalogie des Banu Sa'īd", Arabica, XII/1 (Leiden 1965), s. 78-92; V. Manfred Kropp, "ʿAlī Ibn Mūsā Ibn Saʿīd al-Maġribī und sein Werk", Isl., LVII/1 (1980), s. 68-96; M. Meouak, "Les principales sources écrites d'Al-Muğrib fī hula'l-Mağrib", Orientalia Loveniensia Periodica, sy. 24, Leuven 1993, s. 213-223; Ch. Pellat, "Ibn-i Saʿīd al-Mag̲h̲ribī", EI² (İng.), III, 926; Yûsuf Rahîmlü, "İbn Saʿîd-i Maġribî", DMBİ, VI, 685-692; S. Maqbul Ahmed, "Coğrafya", DİA, VIII, 59.

Recep Uslu

İBN SÂİD es-SİNCÂRÎ

(bk. İBNÜ'l-EKFÂNÎ).

İBN SÂLİM

(ابن سالم)

(ö. 297/909)

Basra'da Mâlikîler arasında yayılmış bir tasavvufî kelâm ekolü olan Sâlimiyye'nin kurucusu

(bk. SÂLİMİYYE).

İBN SASRÂ

(bk. BENÎ SASRÂ).

İBN SAYYÂD

(ابن صيّاد)

Abdullāh b. Sayyâd (ö. 63/683)

Ashap arasında yaşamakla birlikte dinî hüviyeti hakkında kuşkular bulunan kişi.

Hz. Peygamber'le Medine'de karşılaştıkları sırada bulûğ çağına yaklaşmış bulunduğuna dair rivayetlerden (Müsned, II, 149; Buhârî, "Edeb", 97) hicret yılı dolaylarında doğduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Abdullah b. Saîd, Sâfî b. Sayyâd adlarıyla da anılır. Annesinin, yanlarına Resûl-i Ekrem'in geldiğini ona haber verirken kullandığı Sâf ismi (Müsned, II, 149; Müslim, "Fiten", 95) Sâfî'nin kısaltılmış şeklidir. Medineli bir aileye mensup olduğu ve orada doğduğu bilinmekle birlikte ailenin menşei konusunda değişik rivayetler vardır. Hadislerde genellikle yahudi bir aileden geldiği belirtilirken bazı tarih ve tabakat kitaplarındaki kısıtlı bilgilerde ailenin Benî Neccâr kabilesinden olduğu yolunda iddialar da bulunmaktadır. Bir rivayete göre aile kendisini Benî Neccâr'dan sayar, Benî Neccâr ise bu mensubiyeti reddederdi. Onun, bu kabileyle dostluk kurmuş bir yahudi ailesinden geldiği de söylenmektedir. İbn Sa'd, bu bilgileri aktardıktan sonra Abdullah b. Sayyâd'ın menşeinin meçhul olduğu yolundaki kanaatini belirtir (eṭ-Ṭabaḳāt, s. 302).

Bazı tarih ve tabakat kitaplarında İbn Sayyâd'ın bir ara İsfahan'a gittiği, oradaki yahudilerin kendisini defler çalıp kandiller yakarak karşıladıkları, onun sayesinde Araplar'ı mağlûp edeceklerine inandıkları, fakat daha sonra ne gibi gelişmeler olduğu hususunda bir bilgi bulunmadığı kaydedilmekteyse de (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 419; Fetḥu'l-bârî, XXVIII, 96) onun Medine'de öldüğü yolundaki bilgi daha güvenilir görünmektedir. Hatta Câbir b. Abdullah, "İbn Sayyâd'ı Harre olayında (63/683) kaybettik" demiştir (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 16). Deccâlin İsfahan'da ortaya çıkacağı (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, XXVIII, 96), yetmiş bin İsfahanlı'nın deccâlin peşinden gideceği (Müslim, "Fiten", 124) yolundaki

rivayetler dikkate alınırsa İbn Sayyâd ile İsfahan arasında böyle bir irtibat kurulmasına onu deccâl olarak gösterme çabasının bir ürünü şeklinde bakılabilir.

Kaynaklarda İbn Sayyâd'la ilgili asıl mesele onun dinî hüviyeti konusunda yoğunlaşmakta, bu husus bilhassa hadis literatüründe yer alan farklı, hatta yer yer birbirine aykırı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Bu rivayetlerde göze çarpan en önemli noktalardan biri, İbn Sayyâd'ın daha oyun oynama çağında iken gaipten haber vermesi, hatta peygamberlik iddiasında bulunduğunun ileri sürülmesidir. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre bu tür söylentilerden haberdar olan Hz. Peygamber, onun gaipten haber verme iddiasının asılsız olduğunu ortaya koymak amacıyla Duhân sûresinin 10. âyetini aklında tutarak yahut bir şeye yazıp elinde saklayarak kendisinden bunu bilmesini istemiş, İbn Sayyâd, sadece âyette geçen "duhân" kelimesinin baş kısmını (duh) bilebilmiştir (Müsned, I, 380; Müslim, "Fiten", 86, 95). Bunun üzerine Resûlullah, şeytanın kendilerine bir bütünden ancak bir parça ilkā ettiği kâhinlerin bundan ileri gidemeyeceklerini ve Allah'ın peygamberlerine vahyettiği gayb bilgisine ulaşamayacaklarını belirtmiştir (Nevevî, XVIII, 48-49).

İbn Sayyâd'la ilgili rivayetlerde ortaya çıkan diğer bir önemli husus da Resûlullah'ın, kendisinin peygamberliğine inanıp inanmadığı sorusuna verdiği cevapta görülmektedir. Bu konuda birbirinden farklı üç rivayet mevcuttur. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen iki rivayetten birinde İbn Sayyâd'ın bu soruya, "Hayır inanmıyorum; sen benim peygamber olduğuma inanıyor musun?" şeklinde cevap verdiği; ikincisinde, "Sen ümmîlerin peygamberisin" dedikten sonra yine peygamberlik iddiasında bulunduğu belirtilmiş (Müslim, "Fiten", 85, 95); Ebû Saîd el-Hudrî'ye isnad edilen üçüncü rivayette ise "evet" veya "hayır" şeklinde bir cevap vermeyip kendisinin peygamberliğini Resûlullah'ın tasdik edip etmediğine ilişkin sorusunu sormuştur (Müslim, "Fiten", 87). Söz konusu hadislerde, bu cevaplara öfkelenen Hz. Ömer'in onu öldürmek için Resûl-i Ekrem'den izin istediği, fakat Resûlullah'ın buna izin vermediği de kaydedilmektedir. İbn Sayyâd'ın peygamberlik iddiasında bulunmasına rağmen Resûlullah'ın onu cezalandırmayı uygun bulmamasına gerekçe olarak Hattâbî, İbn Sayyâd'ın mensup olduğu yahudilerle yapılan antlaşmayı gösterirken (Meʿâlimü's-Sünen, IV, 503) Kādî İyâz bunu İbn Sayyâd'ın henüz

mükelleflik çağına erişmemiş olmasına bağlamıştır (Nevevî, XVIII, 48).

Hadislerde deccâle nisbet edilen özelliklerin İbn Sayyâd'da da bulunduğunu ileri sürerek onun deccâl olduğunu iddia edenler de olmuştur (Müsned, II, 149;

V, 213; Buhârî, "Edeb", 97; Müslim, "Fiten", 85-88). Buna dair rivayetlerin birinde Hz. Ömer'in, Resûl-i Ekrem'in huzurunda İbn Sayyâd'ın deccâl olduğu hususunda yemin ettiği halde Peygamber'in bu iddia karşısında ses çıkarmadığı (Buhârî, "İʿtiṣâm", 23; Müslim, "Fiten", 94), bunun da iddianın doğruluğunu kanıtladığı ileri sürülmüştür. Hatta onun, âhir zamanda zuhur edeceği bildirilen "mesîh deccâl" olduğu yolunda Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bir rivayet bulunmasına rağmen (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 16) genellikle âlimler mesîh deccâl olduğu hususunda Hz. Peygamber'e bir vahiy gelmediğini, Resûl-i Ekrem'in Hz. Ömer tarafından ileri sürüldüğü söylenen deccâl iddiası karşısında sükût etmesinin ise onu onaylama anlamı taşımadığını kabul etmişlerdir (Nevevî, XVIII, 46). Esasen Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği bir rivayette, bizzat İbn Sayyâd'ın da kendisine bu şekilde bir isnadda bulunulmasından üzüntü duyduğu ifade edilmiştir. Ebû Saîd'in anlattığına göre bir hac veya umre yolculuğu sırasında gruptan ayrılarak onunla tesadüfen baş başa kaldıklarında Ebû Saîd, İbn Sayyâd hakkında anlatılanlardan dolayı kendisiyle yalnız kalmaktan ürküntü duymuş, İbn Sayyâd ise Ebû Saîd'e deccâl olduğu yolundaki söylentileri hatırlatarak deccâlin nitelikleri hakkında Peygamber'in verdiği bilgilerin müslümanlarca bilindiğini, buna göre deccâlin Mekke ve Medine'ye giremeyeceğini, çocuğunun olmayacağını, halbuki kendisinin Medineli olup şu anda da Mekke'ye gitmekte olduğunu, Medine'de bir oğlunun bulunduğunu, bu durumda anlatılanların asılsız olduğunu söylemiştir (Müslim, "Fiten", 90-91; Tirmizî, "Fiten", 63). İbnü'l-Esîr, bu rivayeti ve İbn Sayyâd'ın Medine'de öldüğüne dair bilgiyi, Temîm ed-Dârî hadisiyle (Müslim, "Fiten", 119-121; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 15) kıyamet alâmetlerine dair bilgileri gerekçe göstererek İbn Sayyâd'ın bilinen anlamda deccâl olmadığını belirttikten sonra onun büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlığı kabul ettiğini, bu sebeple sahâbî sayılmaması gerektiğini ifade eder (Üsdü'l-ġābe, III, 282-283). İbn Hacer'in, İbn Sayyâd'ın deccâl ile ilgisine ve deccâle dair bazı rivayetlere temas ettikten sonra bu rivayetlerin Ehl-i kitap kaynaklarından alınmış

olabileceğini söylemesi (Fetḥu'l-bârî, XXVIII, 97) ilgi çekicidir.

Deccâlin varlığı ve bu hususla ilgili rivayetlerin kaynağı, sıhhati, nasıl yorumlanması gerektiği gibi konulardaki tartışmalar bir yana (geniş bilgi için bk. DİA, IX, 69-72), deccâl kelimesini belli bir kişinin veya varlığın ismi olarak değil insanların kafasını karıştırarak tereddüt uyandırmayı, onları doğru yoldan saptırmayı amaçlayan, böylece inkârcılık ve kötülüklerin yaygınlaşmasına hizmet eden her türlü sapık zihniyeti veya bu zihniyetin temsilcilerini ifade eden bir kavram olarak anlayan görüşleri dikkate alıp İbn Sayyâd'ın da en azından hayatının ilk dönemlerinde bu anlamda deccâl karakterli bir kişilik ortaya koyduğu kabul edilebilir. Esasen onun deccâllerden bir deccâl olduğunu söyleyenlerin de (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, XXVIII, 95; Ali el-Kārî, V, 219) bu anlamı kastettikleri açıktır. Daha çocuk yaşta iken bir yandan akranlarıyla oyun oynayıp öte yandan kehanetler ileri sürmesi, peygamberlik iddiasında bulunması, deccâli ve ailesini tanıdığını, kaldığı yeri bildiğini, arşı su üzerinde gördüğünü, iki cini bulunduğunu ve bunlardan birinin kendisini tasdik ettiğini, diğerinin yalanladığını söylemesi gibi garip sözlerine ve davra-nışlarına bakarak onun akıl hastası veya meczup bir kimse olduğunu düşünmek de mümkündür. Nitekim Resûl-i Ekrem'in onun için “zihin düzeni bozulmuş, kafası karışmış” anlamına gelen ifadeler kullanması da bu ihtimali desteklemektedir (Buhârî, “Edeb”, 97; Müslim, “Fiten”, 87; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 16; İbn Şebbe, II, 406).

İbn Sayyâd hakkındaki rivayetler, daha çok onun çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili olup ileri yaşlarında neler yaptığı bilinmemektedir. Yaygın görüşe göre önceki hallerinden sıyrılarak tövbe etmiş, hacca gitmiş, cihada katılmıştır (İbn Sa‘d, s. 304; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 419). Buna rağmen baştan beri müslümanların İbn Sayyâd'ın dinî ve fikrî durumu hakkındaki kanaatlerinin oldukça bulanık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hattâbî, Selef âlimlerinin onun son durumuyla ilgili farklı görüşler taşıdığını, tövbe edip samimi bir müslüman olduğunu kabul edenler yanında Câbir b. Abdullah gibi deccâl olarak öldüğünde ısrar edenlerin de bulunduğunu kaydeder (Meʿ âlimü's-Sünen, IV, 504). Nevevî'nin belirttiği gibi (Ṣaḥîḥu Müslim bi-Şerḥi'n-Nevevî, XVIII, 46) bu bulanıklık ve karışıklık İbn Sayyâd hakkındaki rivayetlerde de görülmektedir.

İbn Sayyâd'ın oğlu Umâre, hadis literatüründe önemli bir isim olarak yer almış olup Saîd b. Müseyyeb'in yakın dostlarından biri konumunda gösterilmekte ve hadiste sika kabul edilmektedir. Babası aleyhindeki rivayetlerin başlıca kaynaklarından biri olan Câbir b. Abdullah ile Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b.Yesâr'dan hadis rivayet etmiş; kendisinden Dahhâk, Mâlik b. Enes, Muhammed b. Ma'n, Velîd b. Kesîr elMedenî rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes'in onu herkesten üstün tuttuğu ifade edilir. Umâre, II. Mervân b. Muhammed'in hilâfeti döneminde (744-750) vefat etmiştir (İbn Sa'd, s. 302-304; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 419).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 380, 457; II, 148-149; III, 4, 25, 26, 43, 66, 79, 82, 368, 388; V, 40, 49-50, 148, 213; VI, 283-284; Buhârî, "Cenâʾiz", 80, "Şehâdât", 3, "Cihâd", 160, 178, "Edeb", 97, "Ḳader", 14, "İʿtiṣâm", 23; Müslim, "Fiten", 84-95, 119-121, 124; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 15, 16; Tirmizî, "Fiten", 63; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 302-304; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, II, 401-406; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (Ebû Dâvûd, es-Sünen içinde), İstanbul 1413/1992, IV, 503-507; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 282-283; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-Şerḥi'n-Nevevî, Kahire 1349, XVIII, 46-57; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 133-135; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXVIII, 93-98; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 418-420; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, İstanbul 1308/1890, IV, 188-191; Ali el-Kārî, Mirḳātü'l-mefâtîḥ, Kahire, ts., V, 219; David J. Halperin, "The Ibn Ṣayyād Traditions and the Legend of al-Dajjāl", JAOS, XCVI/2 (1976), s. 213-225; Zeki Sarıtoprak, "Deccâl", DİA, IX, 69-72.

Mustafa Çağrıcı

İBN SEBE

(bk. ABDULLAH b. SEBE).

İBN SEB‘ÎN

(ابن سبعين)

Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gāfikī el-Mürsî er-Rakūtî (ö. 669/1270)

Sûfî filozof.

614 (1217) yılında Mürsiye (Murcia) ya-kınlarındaki Rakûta'da (Ricote vadisi) soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik yılları Endülüs'te geçti. Bu dönemde dil ve edebiyat, Eş‘arî kelâmı, Mâlikî fıkhı, mantık ve felsefe okudu. Tıp ve gizli ilimlerle (simya, esmâ ve hurûf ilmi) meşgul oldu. İbnü'l-Mer'e olarak da anılan Ebû İshak b. Dahhâk (ö. 611/1214-15) adlı tasavvufî ilgileri canlı bir din âliminin eserlerinden etkilendi. Endülüs'te şöhrete ulaştıktan sonra 640'ta

(1242) bir grup öğrencisiyle birlikte Mağrib'e gitti ve Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Felsefî-tasavvufî fikirlerini yaymaya başladı ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. Sebte'de kendisine hayran olan soylu ve zengin bir kadınla evlendi. Eşi evinin yanında İbn Seb‘în için bir zâviye inşa ettirdi. Bu kadından Muhammed adlı bir oğlu oldu. İbn Seb‘în, 666'da (1267-68) Mağrib'de ölen bu oğluna er-Risâletü'n-naṣîḥa adlı eserini ithaf etmiştir. Felsefî görüşleri ve zâhidâne hayatı halkın dikkatini çekerek kısa zamanda şöhreti yayıldı. Nitekim Sicilya Kralı II. Frederick von Hohenstaufen'in, elçisi aracılığıyla Muvahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşîd'e gönderdiği felsefî soruları cevaplandırma görevi kendisine tevdi edilmiş ve İbn Seb‘în el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye adlı eserini bu vesileyle kaleme almıştır. Ancak onun sorulara verdiği cevaplar Mağrib fukahasının tekfire kadar varan tepkilerine yol açtı. Başından beri kendisini himaye eden, fakat siyasî otoritesi nisbeten zayıflamış olan Sebte Valisi İbn Halâs, bu tepkilerin doğurabileceği sıkıntılardan çekinerek İbn Seb‘în'i şehirden uzaklaştırmak zorunda kaldı. Doğuya yönelen filozof önce Bâdis'e, ardından Bicâye'ye (Bougie) gitti. Ünlü öğrencisi Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî ile burada tanıştı (646/1248 dolayları). Fikrî faaliyetleri Bicâye'de de tartışmalara yol açtı,

bir yandan takipçileri artarken öte yandan muarızları çoğalıyordu. Tunus'a giden filozof Sünnî geleneğin hâkim olduğu bu çevrede de barınamadı. Özellikle İşbîliye (Sevilla) kökenli olup Tunus'a yerleşen fakih Ebû Bekir b. Halîl es-Sekûnî'nin kendisini zındıklıkla itham etmesi onun burayı terketmesine sebep olmuştur. 648 (1250) yılı dolaylarında Mısır'a (Kahire) gittiğinde mülhid ve zındık olduğu haberi kendisinden önce oraya ulaşmıştı. Çünkü Kuzey Afrika fakihleri, onun yaratan ve yaratılanı aynı gören inanca sahip olduğu konusunda Mısır ulemâsını uyarmıştı. Burada da fazla kalamayacağını anlayan İbn Seb'în, artık iltica edecek en uygun yerin Mekke olduğuna kanaat getirerek oraya gitti. 652'den (1254) beri Mekke şerifi olan Ebû Nümey Muhammed b. Ebû Sa'd'dan iyi muamele gördü. Onun bir hastalığını tedavi etti. Mekke'de sakin bir hayat sürmeye başlayan İbn Seb'în halkın saygısını kazandı. Özellikle Şerif Ebû Nümeyy'in İbn Seb'în'in öğrencisi olması filozofun halk nezdindeki itibarını arttırdı. Kısa risâlelerinin bir kısmını burada yazdı. Bu arada Mekkeliler'in Tunus (İfrîkıye) Sultanı Müstansır-Billâh'a ve Mekke şerifi Ebû Nümeyy'e biatını bildiren risâleyi kaleme aldı. Hacca gelen Şeyh Safiyyüddin el-Hindî gibi bazı âlimlerle felsefe hakkında tartışmalara girişti. Hira mağarasında inzivaya çekildi. Fakat Mekke'deki hayatının son iki yılında fakihlerin ithamlarına mâruz kaldı. Bir ara bu saldırılardan bunalarak Hindistan'a gitmeyi düşündüyse de 669'da (1270) Mekke'de vefat etti. İbn Seb'în'in ölüm şekli hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı kaynaklar vefatında bir fevkalâdelik görmezken (İbn Kesîr, XIII, 261; İbnü'l-Hatîb, IV, 38) bazıları intihar ederek öldüğünü ileri sürmektedir (Kütübî, II, 254). Diğer bir rivayet de onun zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir (Fâsî, V, 334). Bu konuda ayrıntı veren Bâdisî (ö. 722/1322), İbn Seb'în'in Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'in Yemen ordusuna karşı savaşırken kafasından aldığı bir yarayı tedavi ettiğini, bunu haber alan Yemen Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer'in filozofu zehirlettiğini kaydetmektedir (el-Maḳṣadü'ş-şerîf, s. 34-35). Bu ihtimal doğru ise suikastın düzenlenmesinde İbn Seb'în'den hiç hoşlanmadığı belirtilen Haşvî Yemen vezirinin de (Kütübî, II, 254) rol almış olması mümkündür.

Fikrî Şahsiyeti. İbn Seb'în'in fikrî şahsiyeti, hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda farklı biçimlerde ortaya konmuştur. İbnü'l-Hatîb, Gubrînî'nin ʿUnvânü'd-dirâye'sinden naklen İbn Seb'în'in aklî ve naklî ilimleri kendinde birleştiren tanınmış bir üstat olduğunu vurgulamış, onun fesahat

ve belâgatının yüksekliğine ve eserlerine hâkim olan Hurûfîliğe dayalı sembolik anlatıma dikkat çekmiştir. Filozof hakkında yapılan değerlendirmelerin itidalden uzak olduğunu söyleyen İbnü'l-Hatîb'e göre bazıları onu yüceltirken bazıları da tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. İbn Seb'în'in Şûziyye tarikatına intisap ettiğini iddia eden İbnü'l-Hatîb, bir sûfî olarak tanındığı halde fakihlerin onun hakkındaki ithamları yüzünden ortaya çok farklı yorumlar çıktığını, birçok kimsenin kendisini yanlış anladığını belirtmektedir (el-İḥâṭa, IV, 32-34). Makkarî, İbn Seb'în'in Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman adlı bir öğrencisinin hocasını savunmak üzere kaleme aldığı el-Vâriṣetü'l-Muḥammediyye ve'l-fuṣûlü'ẕ-ẕâtiyye adlı eserden uzun bir iktibasta bulunmaktadır. Filozofun öğrencileri üzerindeki etkisini değerlendirme imkânı veren bu bilgilere göre İbn Seb'în, "Muhammedî miras"ı şahsında hakkıyla temsil eden büyük bir şahsiyettir. Kendisini takip edenlere nasihat etmiş, düşmanlarına karşı sevgi beslemiştir. Onun ahlâkî şahsiyeti pek çok özelliği bakımından Muhammedî karakterdedir. Ayrıca kendisi Hâşimî bir sülâle olan Seb'în oğullarındandır (Benî Seb'în). Hz. Peygamber'in Mağrib ehli hakkındaki övgülerini şahsında gerçekleştirmiştir. Gençliğinden itibaren kaleme aldığı eserler, Büddü'l-ʿârif başta olmak üzere kapsam ve özgünlük açısından olağan üstü nitelikler taşımaktadır. Bu onun ilâhî ilhama mazhar olduğunu gösterir. Ayrıca Mağrib fukahasının eleştiri ve ithamlarına verdiği susturucu cevapların onu nasıl muzaffer kıldığı ortadadır; bilgisi, zekâsı ve cesaretiyle olağan üstü bir insan olduğu açıktır (Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 198-200). Bu takdirkâr ifadelere mukabil Kütübî, çok yerde Şemseddin ez-Zehebî'ye dayanarak bambaşka bir İbn Seb'în portresi çizmektedir. Ona göre İbn Seb'în filozofların yöntemine dayalı bir sûfîdir; felsefî tasavvuf (irfan) hakkındaki fikirleri, Seb'îniyye olarak anılan bir müridler topluluğunun oluşmasına yol açmıştır. Zehebî, İbn Seb'în'in, "İbn Âmine (Hz. Muhammed) benden sonra nebî gelmeyecektir diyerek geniş olanı daralttı" dediği rivayetine dikkat çekmiş, eğer böyle bir söz söylemişse İslâm'dan çıkmış sayılacağını, hatta onun, "Allah mevcûdatın hakikatidir" sözü yanında bu sözün çok hafif kaldığını belirtmiştir. Nitekim Kütübî, İbn Seb'în'in kötü şöhretinin daha filozof otuz yaşlarında iken yayıldığını kaydetmektedir. Buna göre filozof, bir grup müridiyle birlikte Endülüs'ü terkettikten on gün sonra bir hamama gitmiş, görevli, gelenlerin Mürsiyeli olduğunu öğrenince, "Şu zındık İbn Seb'în'in çıktığı yerden mi?" demiştir (Fevâtü'l-Vefeyât, II, 253-255). Bazıları da onu, Cüveynî ve Gazzâlî'nin mânevî şahsiyetine hakaret ettiği

gerekçesiyle şeriat düşmanı ilân etmiştir (İbnü'l-İmâd, V, 330). Buna karşılık Bâdisî, İbn Seb'în'in Gazzâlî'yi eleştirdiği halde onun bazı görüşlerini kendine mal ettiğini ileri sürmüştür (el-Makṣadü'ş-şerîf, s. 32). İbn Kesîr'e göre İbn Seb'în, nübüvvetin müktesep olduğuna inanıp onun arınmış aklı etkileyen bir feyezandan ibaret bulunduğunu, ayrıca Kâbe'yi tavaf edenlere bakıp "dolap beygiri" dediğini aktarmaktadır (el-Bidâye, XIII, 261). Zehebî'nin İbn Seb'în hakkındaki "vahdeti vücûdu savunan zâhid filozoflara mensup" tanımlamasına (el-ʿİber, III, 320) paralel olarak onun İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî gibi ittihâd (panteizm) ve zındıklık yolunda olduğu, Allah'ın yaratıklara hulûl ettiği şeklindeki görüşlerinin âlemin ezelîliğini savunanların

zararlı fikirlerinden ibaret bulunduğu belirtilmiştir (İbn Tağrîberdî, VII, 232).

İbn Seb'în'in intisap ettiği Şûziyye tarikatının onun fikrî şahsiyetinin şekillenmesinde rolü olmuştur. Ebû Abdullah eş-Şûzî adlı İşbîliyeli bir sûfînin adına nisbet edilen bu tarikatın öğretisi, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olan İbnül-Mer'e'nin eserleri aracılığıyla İbn Seb'în'i etkilemiştir. Bu tarikatın İbn Seb'în'in düşüncesinin gelişimi bakımından en belirleyici özelliği, felsefe ile tasavvufu mezcederek felsefî bir tasavvuf vücuda getirmiş olmasıdır (Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 71-72).

Filozofun etkileyici şahsiyeti ve aşırı fikirleri ismi etrafında bir tarikatın oluşma-sına yol açmıştır. Seb'îniyye olarak anılan bu tarikatın mensupları, İbn Seb'în'in görüşlerini İslâm dünyasının her tarafına yaymıştır. Adının bu kadar yankı ve tepki doğurmasında, çok sayıda mensubu bulunan söz konusu tarikatın örgütlenme tarzının rolü olmuştur. Ancak bunun geleneksel tarikatlardan nisbeten farklı olduğu görülmektedir. Meselâ silsile sistemi dinî / felsefî kimliğe riayet etmeksizin düzenlenmiştir. Nitekim İbn Seb'în'in öğrencisi Şüsterî'nin yazdığı uzun bir kasidede tarikatın silsilesi Hz. Peygamber'e değil Hermes'e dayanmaktadır. Sokrat, Eflâtun, Aristo ve Zülkarneyn adlarıyla devam eden silsile, İslâm tasavvuf ve felsefe geleneğinin Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Nifferî, Şehâbedin es-Sühreverdî el-Maktûl, İbnü'l-Fârız, İbn Meserre, İbn Sînâ, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi ünlü isimleriyle devam etmektedir.

İbn Seb‘în’in çok sayıda müridinden birkaçının adı bilinmektedir. Bunların en ünlüsü, Louis Massignon’un Fransız şairi Verlaine ile mukayese ettiği (Corbin, s. 264) ve yaşça üstadından daha büyük olan Şüsterî’dir (ö. 668/1269). İbn Seb‘în ile 646 (1248) yılı dolaylarında Bicâye şehrinde tanışan Şüsterî daha önce Ebû Medyen et-Tilimsânî’ye bağlıydı. Üstadının menkıbelerini anlatan risâlesiyle tanınan Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman el-Belensî ile İbn Kasî’nin Ḫalʿ ü’n-naʿleyn adlı eserine şerh yazdığı bilinen İbn Ebû Vâtîl de onun öğrencileri arasında anılmaktadır (Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 166-173).

Felsefesi. İbn Seb‘în’in felsefesi, varlığın mutlak birliği fikrini esas alan bir ontoloji ile bu birliğin derin iç tecrübeyle kavranmasını (tahkik) öngören bir psikoloji ve epistemoloji üzerinde temellenmiştir. Onu kendinden önceki İslâm felsefe geleneğinden ayıran önemli husus varlık felsefesi hakkındaki bu katı ve aykırı tavrıdır. Bu ontolojinin ana fikri, gerçek varlıkla vehmî-hayalî varlık ayırımına giderek somut varlıkların ferdî gerçekliğini inkâr etmektir. Tek tek varlıkların gerçek varlığa sahip olmadığı, aslında vehim gücünün insanı böyle bir sanıya götürdüğü fikri, tam anlamıyla bir yanılsamadan ibaret olan çokluk dünyasının aşılıp mutlak birliğe ulaşmanın yöntemini veren tahkikle tamamlanmıştır. İbn Seb‘în, yaşadığı dönemde etkin şekilde varlığını sürdüren ilim (fıkıh-kelâm), felsefe ve tasavvuf geleneklerini yahut bu geleneklerin mümtaz temsilcilerini şiddetle eleştirirken kendi ontolojik ve epistemolojik ölçütlerini esas almıştır.

Gerek el-Kelâm ʿale’l-mesâʾili’ṣ-Ṣıḳılliye gerekse Büddü’l-ʿârif adlı eserlerinde ortaya koyduğu birikimden onun ciddi bir felsefî formasyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar filozofları fikir ve yöntem açısından eleştirse de kendi düşüncelerini temellendirirken felsefî birikim ve terminolojiden yararlanmayı bilmiştir (el-Büddü’l-ʿârif, s. 96). Ancak bu durum, onun kendisini tipik bir “felâsife” mensubu olarak tanımlamadığı yahut böyle tanınmak istemediği gerçeğini ortadan kaldırmaz. İbn Seb‘în, kendi öğretisini geliştirme yolunda çekinmeden felsefî birikime başvurmuş, ancak felsefenin sınırlarını aşmanın gerekliliğine de daima dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bilgi edinmenin başlangıç sürecini tanımlamış, bilgi yoluna girmenin ve yolda olmanın gerekliliğini her fırsatta vurgulamıştır. Buna ilâve olarak mistik fikirlerin sisteminin merkezî temalarını oluşturması,

sûfîleri eleştirmekten ziyade övmesi ve kısa risâlelerinde mistik bir söylemi benimsemesi göz önünde bulundurulduğunda onun tasavvuf geleneğine daha yakın olduğu söylenebilir (a.g.e., s. 123-124). Dolayısıyla İbn Seb'în'in felsefeyle mistisizmin bir sentezini oluşturma girişiminde her iki unsurun eşit ağırlıkta olmadığı, mistik yaklaşımın daima ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak filozofun rasyonal mistisizminde ideal bilge tipi geleneksel sûfî olarak değil "muhakkık-mukarreb" olarak adlandırılır. Bu adlandırmanın, onun "ilmü't-tahkīk" dediği (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 13) rasyonal mistik bilgi edinme ve gerçeğe erme yöntemiyle ilgisi vardır. Ayrıca "tahkik" onun felsefesinde, varlığın mutlak birliğine ilişkin bilginin bilen öznede "bilen-bilinen-bilginin birliği" şeklinde gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

İbn Seb'în'in, daha önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in eserlerinde atıfta bulundukları "el-hikmetü'l-Meşrikıyye" tasavvurunu söz konusu varlık-bilgi özdeşleşmesine indirgeyişi, onun felsefe anlayışını yansıtması bakımından önem taşımaktadır. İbn Seb'în'in tanımladığı Meşrikī hikmet, mantıkî tanım ve çıkarımdan önce yahut bilginin kavramsal formlarının ötesinde bilgi-bilen-bilinenin bir olduğu seviyeye ulaşanların gerçek birlik fikrine dayalı hikmet geleneğidir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Seb'în, bu hikmet geleneğini eski çağların Hermesçiliğine kadar geri götürmektedir (Büddü'l-ʿârif, s. 29, 37-38).

Filozofun Meşşâî geleneği tasvir ve tenkide yönelik tesbitleri çok defa kendi metafiziğini yansıtmaz, ancak bu tesbitleri arasında da savunduğu mutlak birlik öğretisine ve tahkik yöntemine zaman zaman atıflarda bulunmaktadır. Böyle durumlarda İbn Seb'în'in yaklaşım biçimi ve terminolojisini hedef kitlesine göre ayarlama gayreti dikkat çekicidir. Meselâ el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye'de Sicilya kralının bağlı bulunduğu Grek felsefe geleneğini daima göz önünde bulundurduğu, kralın sorularını belirleyen bu geleneğin kendi cevaplarını da belirleyeceğini vurgulamaktadır. Çünkü Sicilya kralı sorularını "muhakkık" olarak sormamaktadır ve dolayısıyla ona verilecek cevaplar da Aristoculuğa dayalı açıklamalar şeklinde olacaktır. Ancak filozofun kendi özgün fikirleri bu cevaplardan bağımsız ve Aristocu sistemden tamamen farklıdır (el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıkılliye, s. 27, 71). İbn Seb'în, Aristo'nun burhana dayalı fikirlerini hatalı bulmamakla birlikte bütün söylediklerinin isabetli

olmadığını belirtir. Nitekim âlemin kıdemi fikrine dair kanıtları temelsizdir. Filozof Aristo'ya pekâlâ karşı çıkılabileceğini, esasen felsefede kaosun, onun yanlış fikirlere sahip olabileceğini kabul etmeyip olmayacak yorumlara yönelenlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Esas olan, herkesin herhangi bir felsefî otoriteyi mutlaklaştırmadan gerçeği bizzat araştırmasıdır. Bu bağlamda körü körüne taklidin reddi, onun tahkike yaptığı vurgunun bir yansıması şeklinde kendini göstermektedir (a.g.e., s. 11). Sicilya kralına Aristoculuğu iyi kavrama ve hatta aşma yolundaki telkinleri kendi özgün fikirlerine ait çarpıcı imalarla tamamlanmaktadır. Meselâ gerçek metafiziğin "mutlak varlıkla bir olmak" (ittihâd) şeklinde bir gayesi olduğu,

zaman ve mekân kategorileri aşıldığında Tanrı-âlem münasebetiyle ilgili felsefî problemlerin de problem olmaktan çıkacağı, mutlak varlığın bilinmesiyle O'ndan başka varlıkların yok olduğunun da bilineceği, muhakkıklara mahsus bu bilginin tasavvufî sülûkle elde edileceği gibi Aristocu gelenekten kopuk fikirlerini Sicilya kralına tam bir özgüven duygusu içinde tanıtmaktadır (a.g.e., s. 24, 26-27, 42-43).

İbn Seb'în'in Büddü'l-ʿârif adlı eseri de Meşşâîliği hareket noktası sayan bir yakla-şımla yazılmıştır; ancak varmak istediği sonuçlar bakımından bu felsefe köklü eleştirileri hak etmektedir. Kendi eserine verdiği ismin de çağrıştırdığı üzere "ârifler için kılavuz" olarak değerlendirdiği, tahkike dayalı yöntem, Aristo mantığını bilmenin ve Aristocu felsefeyi eleştirmenin ötesinde onu aşmak ve köklerini kadîm Hermesçiliğe dayandırdığı "Meşrikī hikmet" seviyesine ulaşmaktır (Büddü'l-ʿârif, s. 29, 38). Onun felsefesinin Hermesçi niteliği, entelektüel ve mistik tavrı kendinde birleştirmesinde görülmektedir. İbn Seb'în, kendisini felsefe ve geleneksel tasavvuftan biriyle özdeşleştirmeden bu ikisini Hermesçi bir perspektifte uzlaştırmıştır. Bu felsefenin hedefi, maddî dünyadan soyutlanma ve Hermesçiler'in "kelime" yahut "hikmet" dediği "logos" ile birleşmedir (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 6, 13; krş. Büddü'l-ʿârif, s. 190). İbn Seb'în, sâlikin iyi bir mantık eğitimi görmesi gerektiğini ileri sürecek kadar rasyonel tavrı önemsemiştir (a.g.e., s. 54-55). Ancak mistik tecrübenin mantık kategorilerini aşmayı zorunlu kıldığı fikri de filozofun ana fikirlerinden birini oluşturmaktadır. Zira ârifin çokluktan birliğe doğru olan yolculuğunda mantık hem gerekli olan hem de aşılması gereken bir araçtır. Ayrıca hurûf ve simya ilmi gibi

gizli ilimlere verdiği önem Hermesçi tavrının başka bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (İbn Seb‘în’in Hermesçiliği hakkında bk. Cornell, sy. 22 [1997], s. 56-78).

Onun tahkik yöntemine yaptığı vurgu, esasen gıyabî üstadı İbn Dahhâk’in “tahkīku’t-tevhîd” (birliğin gerçekleşmesi) öğretisine dayanmaktadır. Bu öğreti, “ilâhî isimleri Hak ismine indirgeyerek zihnî müşahedeleri aşmak suretiyle tevhidi gerçekleştirmek” anlamına gelmektedir. Tevhidin, Hak dışındaki ilâhî isimlerin ve sonuç olarak ilimlerin aşılarak ârifin kendi iç dünyasında gerçekleştirilmesi İbn Seb‘în’de de merkezî bir mesele olarak ele alınmıştır (Massignon, II, s. 316-317).

İbn Seb‘în’in kendisinden önceki filozof ve düşünürlere yönelttiği eleştiriler onun felsefî-mistik tavrı hakkında fikir verecek niteliktedir. Buna göre İbn Bâcce, Aristocu bir yaklaşımla kaleme aldığı Risâletü’l-ittiṣâl adlı eserinde insan aklının faal akılla birleşmesi meselesini çözdüğünü haksız yere ileri sürmüş ve gerçekte düalizmi aşamamış bir filozoftur. Fikirlerinin çoğu safsatadan ibarettir ve buna rağmen kendini beğenmiş bir tavra sahiptir. Endülüs felsefe geleneğinden İbn Tufeyl’in ise insanın maddî âlemden tecerrüd edip hikmetle (kelime) ittisâl etmesi meselelerinde kafası hayli karışık olup kendisi hezeyanlara dalmış bir kimsedir. Eleştirilerini İbn Rüşd’e de yönelten İbn Seb‘în bu filozofu Aristo düşkünü, onun otoritesini yücelten, onu körü körüne taklit eden biri olmakla itham eder. Filozofa göre İbn Rüşd’ün Aristo taklitçiliği saçma fikirlerinde onu izlemeye varacak kadar derindir. Bu yüzden kendisi özgün eserler ortaya koyamamıştır. Doğu İslâmı’nın iki büyük filozofu Fârâbî ile İbn Sînâ da onun eleştiri oklarından kurtulamamıştır. Bunlardan ilki, özelikle akıl konusunda tereddüt ve çelişkiler içinde olan kafası karışık bir filozoftur. Genellikle mantık üzerine yazmış ve metafiziğe yeterince önem vermemiştir. Buna rağmen İslâm filozoflarının içinde en anlayışlısı, antik ilimleri en iyi kavramış olanı odur. Aslında içlerinde yalnızca Fârâbî gerçek anlamda filozoftur. Hayatının son dönemlerinde gerçeği kavramış, ona uygun yaşamış ve muhakkık olarak vefat etmiştir. İbn Sînâ ise safsatacının biridir. Eserlerinde tantana çok, fayda ise pek azdır. Meşrikī felsefeyi kavradığını ileri sürmüşse de onun kokusu bile eserlerine sinmemiştir. Eflâtun’dan çokça etkilenmiştir; fakat kendine ait fikirlerde doğruya rastlamak mümkün değildir. En kaliteli eseri eş-Şifâ᾿dır; ancak bu eser de karmakarışıktır. Her ne kadar kendisine çok

şey borçlu olduğu konular vârit olmuşsa da bu eserinde Aristo'ya muhalefet etmiştir. Metafiziği en güzel şekilde el-İşârât ile Ḥay b. Yaḳẓân adlı sembolik eserinde ortaya koymuştur. Bu eserlerindeki fikirlerinin çoğu Eflâtun'un Kanunlar (en-Nevâmîs) adlı eserinden ve sûfî sözlerinden mülhemdir. Gazzâlî'ye gelince o "beyansız lisan, kelâmsız ses"tir. Birbirine zıt akımları terkip edip uzlaştırmıştır. İçinde bulunduğu şaşkınlık üzüntü verici cinstendir. Bazan sûfî, bazan filozof, bazı kere Eş'arî, fakih veya dilediği başka biri gibi düşünür. Antik ilimler hakkındaki formasyonu örümceğin ağından daha zayıftır. Tasavvufa girişi de anlayışsızlığın dayattığı bir zorunlulukla olmuştur. Çeşitli yanılgıların sonucu olarak ulaştığı soyut kavramların gerçeği yansıttığını ve böylece hakikate ulaştığını sanmıştır. Fikirlerinin çoğu İhvân-ı Safâ Risaleleri'nden alınmadır. Nitekim akıl konusunda Pisagorcular gibi düşünmektedir. Aslında felsefede kendi ilmî kariyerinde olduğu gibi zayıftır. Dola-yısıyla onun meşhur İslâm âlimlerinden ve büyük sûfîlerden sayılmasından dolayı özür dilemesi gerekirdi (Büddü'l-ʿârif, s. 143-145; Fârâbî ile ilgili değerlendirme için krş. el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye, s. 74; İbn Tufeyl için bk. Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 13).

Bu değerlendirmelerinden hareketle İbn Seb'în'in güçlü bir felsefe formasyonuna sahip olmayı önemsediği, ancak felsefî araştırmayı bir otoriteye körü körüne bağlanmak değil özgünlük peşinde bir etkinlik olarak gördüğü, safsatadan arınmış, gösterişten uzak felsefî çabanın, sonunda insanı çelişki ve tereddütten kurtarıp gerçek metafiziğe, yani "Meşrikī hikmet"e ulaştıracağına inandığı söylenebilir. Ancak İbn Seb'în, kendinden önceki İslâm filozoflarını pek de haklı olmayan gerekçelerle eleştirirken İslâm'a aykırı olduğu kadar ilmin ve düşüncenin önünü tıkayan pantaizmi idealize etmesi bir saplantı olarak değerlendirilebilir.

İbn Seb'în'in ontolojisi varlığın mutlak birliğini (el-vahdetü'l-mutlaka) esas alır (a.g.e., s. 149). Bu öğretiyi öteki vahdet anlayışlarından ayıran husus, mevcûdat denilen Allah'tan başka nesnelerin ontolojik gerçekliğini mutlak biçimde reddetmesidir. İbn Seb'în'in sisteminde âlemdeki varlık mertebeleri sadece kavramsal (itibarî) gerçekliğe sahip sayılmış, dolayısıyla bir felsefî sistemde ele alınması gereken kozmolojik, psikolojik ve epistemolojik meseleler mutlak birlik fikrine dayalı ontolojinin egemenliğine verilmiştir (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu ontolojide

mutlak anlamda var ve bir olan Allah'tır. "Sadece varlık vardır"; "Sadece O'nun mahiyeti vardır" ve "O'ndan başka hiçbir şey yoktur" (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 10-11). Mutlak bir olarak Tanrı İbn Seb'în'in ontolojisinde "Allah, Hak, kül, hüve hüve, el-mensûb ileyh, câmi', eys, el-esah, asl, vâhid" gibi isimlerle anılır (a.g.e., s. 12). Böylece O'nun emsalsizliği, varlığın ilkesi olarak her şeyi kuşattığı, hakiki varlık olduğu, her şeyin kendisine döneceği aslın ve tümel gerçekliğin O olduğu, O'ndan başka ontolojik gerçekliğin bulunmadığı

belirtilir. Bütün bu tavsifler, İbn Seb'în'in birçok risâlesinde tekrarladığı "yalnızca Allah" ifadesinde özetlenmiştir (a.g.e., s. 32-34). O'ndan başka bir varlık (eys) ontolojik gerçeklik olarak kabul edilmeyince Allah ile âlem arasında tam bir ontolojik sürekliliğin kabul edilmesi tabiidir. Ancak bu, âlemin Tanrı olduğu yahut Tanrı'nın kozmik varlıktan ibaret bulunduğu anla-mına gelmez. Filozofun, sonu materyalizme varacak bir panteizmi Sokrat ile birlikte reddettiği görülmektedir (el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye, s. 38). İbn Seb'în'in öğretisi, kozmik varlığın yahut bu varlığa ait hiyerarşinin bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığı, tek tek varlıkların gerçek anlamda var olmamalarından ötürü bağımsız bir çokluk âlemi oluşturamayacağı esasına dayanır (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 110-111). Açıkçası kozmik düzeyde kendi zâtıyla kāim cevherlerin sayısal bir çokluk oluşturduğu inkâr edilmeli, fertlere ait cevherlerin varlıkları mutlak varlık karşısında mukayyet varlık sayılmalıdır (a.g.e., s. 10). Mukayyet olan, yani kendi zatı olmayıp mutlak zâtın varlığına bağımlı olan varlıkların ba-ğımsız zat olduklarını farzetmek, onlara çokluk nisbet etmek, yahut haklarında mantık kategorileri uyarınca hükümler vermek tamamen vehme dayalı kavramlaştırmalardır. Kozmik varlıkta ne varsa hepsi mutlak zâta aittir. Tanrı, ilk sebep olarak bütün eşyada aynı durumda mevcuttur (Büddü'l-ʿârif, s. 148). Esasen mutlak varlık mevcûdatın sûreti yani onu o kılan ontolojik gerçekliğidir (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 134-135). Kozmik varlık ve oluşlar bu küllî sûretin biçimlendirici emir ve fiilinden ibarettir. Allah'ın var oluşun fiilî ilkesi olarak sûret, O'ndan başka her şeyin var olabilme imkânı olarak madde tarzında tavsif edilmesi İbn Seb'în'in ontolojisini mistik bir Hilomorfizm'e dönüştürmüştür (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu yüzden mutlak varlık kendini andığında emir ve mülkü olan her şeyi anmış olur; ancak mukayyet varlık kendini andığında hiçbir şeyi anmamış olur (M. Yâsir Şeref, s. 115-116).

Bu ontolojide mutlak, “varlık dairesi” kavramıyla da temellendirilmektedir. Bu daire bütün yaratıkları kuşatmaktadır. Mukayyet varlık denilen yaratıkların (mevcûdat) mutlaka nisbeti, O’na her açıdan eşit mesafede olan merkez noktasının kuşatıcı daireye nisbeti gibidir. Bu açıklama biçiminde daire kavramıyla ilâhî isimlerden olan “el-muhît” (her şeyi kuşatan) arasında paralellik kurulmaktadır. Ancak bu benzetme aynı zamanda “tahkik” denilen epistemolojiyi de açıklamakta ve bu açıklama bir tür fenomenoloji biçiminde ortaya çıkmaktadır. Gerçeğin bilgisi peşindeki ârif, esasen vehmî bir daireden ibaret olan dış dünyayı zihninde buna tekabül eden dairenin merkezinde toplar. Böylece dış dünyanın vehme dayalı varlığı zihninde bir noktaya indirgenmiş ve geride mutlak ve mücerret daire kalmış olur. Bu daire mutlak varlığın ihatasıdır ve artık mukayyet varlıklar şuurda “el-muhît”e eşit mesafedeki Öklidyen bir noktadan ibaret kalmıştır. Şuur planında gerçekleşen bu idrak makrokozmik plandaki hakikatin aynıdır (Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 11).

Açıkçası fenomenler âlemi denilen ve ontolojik gerçekliğe nisbetle bir vehimden ibaret olan mukayyet varlıklar alanı şuurda mutlak varlığa irca edilmektedir. Allah’ın fiil ve eserleri sıfatlarına, sıfatları da mutlak zâta indirgenmekte ve geriye “yalnızca Allah” kalmaktadır. Mutlak varlık ve birlik bir defa idrak edildiğinde (vecd) O’ndan başka mukayyet varlıklar şuurda mahvolmakta, O’ndan başka mâlumlar fenâ bulup hiçliğe düşmekte, geride mâlum, âlim ve ilmin birliği kalmaktadır. Bu seviyede bilgiyle varlık özdeşleşmiş, gerçek metafizik bilgi artık benliği yok olmuş bir şuur katmanında varlık kazanmıştır.

İbn Seb‘în, sâlikin mutlak birliğe ulaşacağı aşamaları, geometri terimlerinin yanı sıra mantık terimleriyle de açıklamıştır. Birinci aşamada sâlik maddeden bağımsız zatları teemmül ederek ilk soyutlama işlemine yönelir. Varlığın sürekli akıp duran tek biçimli bütünlüğünü bu aşamada farkeder. İkinci aşamada sâlik vehim gücünü yoğunlaştırarak soyut gerçeklikle birleştiğini düşünür. Böylece nefsin dış dünyanın gerçekliğini vehmedici eğilimi kontrol altına alınmış olur. Bu eğilimin azalması birliğin kavranması ihtimalini arttırır. Üçüncü merhalede ise Aristo mantığının formları göz ardı edilip aşılır. Artık bu formların ötesinde yepyeni bir kıyas türü oluşmuştur. Bu kıyasın orta terimi hayır (hayrü’l-umûr), küçük terimi vekar, büyük

terimi birleme (tefrîd), neticesi ruhanî saadettir. Bu kıyasta burha-nın şartı Allah'tan gelen fetih yani mânevî açılımdır.

Mutlak varlığı kavrama süreci "ben"in kozmosu aşama aşama "el-muhît"e irca etme sürecidir. Kozmik varlığı kendi nefsinde latif biçimde ve onun bir örneği olarak yeniden kavrayan sâlik, hem kozmik varlığı kuşatmış hem de onun tarafından kuşatılmıştır. Şuurun derinliklerindeki bu mânevî tecrübe "el-muhît"in ihatasıyla paralel düşmekle sonuçlanır. Bu tecrübenin yaşanmasında çift tekle karışır, gül kokusu en kötü kokuyla aynı olur, cumartesi günü pazara (ahad) katışır, nihayet muvahhid, ahadın "ayn"ı olur (a.g.e., s. 131-133). Bütün zıtlıkların ortadan kalktığı ve mutlak birliğin idraki içinde eridiği bu mânevî tecrübe Aristo mantığının bütün kategorilerini de anlamsız hale getirecektir.

İbn Seb'în Aristo mantığının eleştirisini bu yüzden yapmıştır. Öncelikle filozofların tanım (had) teorisine yönelen düşünür, cüzi nesnelerin tanımının sabit olduğu var sayımını reddeder. Çünkü duyulur cüzi nesneler değişkendir ve sabit tanım var sayımı onların tabiatına aykırıdır. Esasen tanımın varlık, onun sıfatı ve ibare unsurlarından oluştuğunu söyleyen İbn Seb'în, son iki unsuru varlığa indirgeyerek tanımın varlıktan ibaret olduğunu öne sürmektedir (Büddü'l-ʿârif, s. 35-37). Dolayısıyla tanım İbn Seb'în için bir tür adlandırmadan (nominalizm) ibarettir ve gerçeğin yerine geçemez. Zira varlığı kavramanın yolu onun mutlak varlık açısından birlenmesidir. Tanımın kurucu kavramları olan küllîler ise varlıkta çokluk olduğu vehmini telkin etmektedir. İbn Seb'în, monist yaklaşımıyla kategorileri de cüretli bir tahlile tâbi tutar ve onları mutlak varlık fikri açısından çözümler. Her şeyden önce mutlak cevherden başka cevher yoktur. O birdir, değişmez, kendi başına kāimdir. Bu durum, mukayyet varlıklar planında cevher-araz ayırımının saçma olduğunu gösterir. Çünkü mutlak varlıktan başka kendi zatıyla kāim varlık yoktur (a.g.e., s. 65, 69; krş. el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye, s. 55). Dolayısıyla kategoriler teorisi tahkik yöntemiyle uzlaşmaz. Onlar mutlak varlık ve birliğin bilinmesi için başvurulmaya elverişli değildir. Ancak duyularımıza hitap eden, hakkında fikir yürütülebilen, vehim gücüyle cüzi mânalarına ulaştığımız bir âlem varsa bu âlem on kategoriyle işaret edilen âlemdir (Muhammed Yâsir Şeref, s. 161). Şu halde kategoriler, duyu ve vehim gücüne dayalı olarak başvurduğumuz şuur kalıplarıdır; onların işaret ettiği

nicelikler, nisbet ve izâfetler aşılmadıkça ortak duyum yahut vehmin ötesindeki gerçeğe ulaşılamaz.

Filozofun varlık görüşü, Tanrı-âlem arasında tam bir ontolojik süreklilik kabul ettiği için onun henüz hayatta iken

baskılara mâruz kalmasına ve daha sonraki bir kısım tabakat kitaplarında kötü bir şöhretle anılmasına yol açmıştır. Onun mutlak birlik anlayışına en etkili ve sistematik eleştiri Takıyyüddin İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd öğretisine şiddetli hücumlar yönelttiği bilinen düşünür, eleştiri oklarını İbn Seb'în'in görüşlerine yönelttiğinde bu görüşler Mısır'da hâlâ etkili bir akım (Seb'îniyye) olarak varlığını sürdürmekteydi. İbn Teymiyye, onun Tanrı'yı yaratılmış varlıkların bir cüzü gibi tavsif etmeye çalıştığı düşüncesindedir. Tanrı, "her mevcuttaki vücûd" yahut "bütünüyle vücûd" kabul edilince bu, Allah'ın mevcut kıldığı varlıkların Hakk'ın ilmi dolayısıyla kendisiyle aynı olduğu anlamına gelir. Bu ise Tanrı ile âlem arasındaki mutlak ayırımı ortadan kaldırmak demektir. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin öğretisine paralel fikirlerdir ve zaten ondan alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, düşüncelerini dinî kaynaklara dayandırmaya çalışırken İbn Seb'în felsefî söylemi seçmiştir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Seb'în, İbnü'l-Arabî'den daha iyi felsefe bilmekteydi. Müellif bu iki düşünürün Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi bilginlerden yararlandığını belirttikten sonra onların Gazzâlî'nin de girdiği felsefî tasavvuf yolunu sürdürdüğünü ileri sürmüştür (Buġyetü'l-mürtâd, s. 431-432, 437, 442, 445; krş. Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 91-93, 185; krş. Mecmûʿu fetâvâ, II, 306, 472). İbn Haldûn ise İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd öğretisiyle İbn Seb'în'in vahdeti mutlaka öğretisini birbirinden ayırmıştır. Buna göre ilkinin, "tecellî" kavramına dayalı olarak varlık mertebelerinin her birini hakikat sayan ontolojisine karşılık ikincisi tam anlamıyla bir panteizmdir. Çünkü bu öğretide Tanrı görünen ve görünmeyen şeylerin toplamıdır. Bu mutlak varlık taaddüt etmez; farklı benlikler, çokluk arzeden nesneler vehmin hükümlerinden ibarettir. Vehimler aşıldığında âlem ve içindekilerin "bir"den ibaret olduğu anlaşılır. Bu fırka yöntemlerine "tahkik ilmi" adını vermiştir. İbn Seb'în, bu görüşün hiçbir asırda işitilmediğini belirterek mutlak bir özgünlük iddiasında bulunmuştur (Şifâʾü's-sâʾil, s. 58-63; krş. Resâʾilü İbn Sebʿîn, s. 13). Vahdet fikrinin bu iki ekolü arasındaki farklar oldukça açıktır. "Sadece varlık var" önermesi, İbnü'l-Arabî ekolü için

sadece var olanların henüz varlık kokusu almamış olması anlamında doğrudur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre zât bilinemez; sûfî müşahedesinin nesnesi ilâhî isimlerin tecellîsidir ve bu tecellînin eseri olarak âlemin ontolojik gerçekliği vardır. İbn Seb'în'de ise zât mistik birleşmeyle bilinir. İlâhî isimler aşılarak "yalnızca Allah" görülür. Birlik-çokluk tezadı ise çokluk olmadığı için yoktur (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26-27).

İbn Seb'în bazı Batılı filozoflarla karşılaştırılmıştır. Abdurrahman Bedevî, filozofun zıtların birliği görüşüyle Hegel diyalektiğini müjdelediği iddiasında bulunurken (Resâʾilü İbn Sebʿîn, neşredenin girişi, s. 10) Muhammed Yâsir Şeref de onu Hegel'in yanı sıra Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Schelling, Schopenhauer gibi filozoflarla mukayese etmiştir (el-Vaḥdetü'l-muṭlaḳa, s. 207-214).

Eserleri. 1. Büddü'l-ʿârif*. Düşünürün mantık ve tabiat felsefesine dair temel yaklaşımını ortaya koyan ünlü eseridir. Bu çerçevede psikoloji ve epistemoloji meseleleri de ele alınmıştır. İbn Seb'în'in çağındaki kelâm ve felsefe akımlarına karşı olan eleştirel tavrı eserin belirgin bir özelliğini oluşturur (nşr. Corc Kettûre, Beyrut 1978). 2. el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye (el-Ecvibetü'ṣ-Ṣıḳılliye). Ba-tı'da İslâm felsefesine düşkünlüğünden dolayı "vaftiz edilmiş sultan" olarak da anılan (Watt, s. 5) Sicilya Kralı I. Frederick von Hohenstaufen'in felsefî sorularına cevap olarak yazılmıştır. Bu sorular, Aristo'nun âlemin ezelîliği hakkındaki görüşlerinin delili; metafizik disiplininin gayesi ve -eğer varsa-zorunlu önermeleri; kategoriler, ilimlerdeki uygulaması ve sayıları; nefsin ölümsüzlüğünün delili ve bu konuda Aristo ile İskender Afrodîsî arasındaki fikrî ayrılık konularında olmak üzere dört tanedir. Kralın Mısır, Şam, Irak, Anadolu (Derûb) ve Yemen yörelerine de gönderdiği bu sorulara müslümanlarca verilen cevaplar onu tatmin etmemiş, kendisine Endülüslü İbn Seb'în'den söz edilmesi üzerine Muvahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşîd'e başvurmuştur. Durum Sebte valisine iletilmiş, Vali İbn Halâs sultanın emrini İbn Seb'în'e bildirerek Sicilya kralının yolladığı hediyeleri filozofa vermiştir. Hediyeleri kabul etmeyen İbn Seb'în, eseri Allah rızâsı ve İslâm dininin galibiyeti için kaleme alacağını belirtmiştir. Cevaplar kralı çok memnun etmiş ve filozofa yeniden kıymetli hediyeler göndermiştir. Ancak İbn Seb'în bunları da geri çevirmiştir (el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye, s. 5). Filozofun cevapları, onun Yunan felsefesiyle (özellikle

Aristoculuk) İslâm felsefe geleneğine dair birikimi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Eserin yegâne yazma nüshası Oxford'tadır (Bodleian Library, nr. 456/1). M. Şerefettin Yaltkaya eseri önce Sicilya Cevapları adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1934), daha sonra el-Kelâm ʿale'l-mesâʾili'ṣ-Ṣıḳılliye adıyla Arapça'sını neşretmiştir (Beyrut 1941). Henry Corbin bu neşre on dokuz sayfalık Fransızca bir önsöz yazmıştır. 3. Resâʾil. İbn Seb'în'in felsefî-tasavvufî görüşlerini içeren yirmi kısa risâleden ibaret olup Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki bir mecmuada (Teymûriyye, Tasavvuf, nr. 149) bulunmaktadır. Bazılarına isim verilmemiş olan bu risâleler mecmuadaki sıraya göre şunlardır: Kitâbü'l-ʿAhd (meçhul bir müellifin şerhiyle), Kitâbü'n-Naṣîḥa (er-Risâletü'n-Nûriyye), Kelâm li'bn Sebʿîn, Kitâbü'l-Ḳavsiyye, Risâle, Ḫiṭâbullāh bi-lisâni nûrih, Kelâm li'bn Sebʿîn, Kitâbü'l-Elvâḥ, Kelâm li'bn Sebʿîn, Kelâmühû fî vaṣiyye, Risâle, Kelâmühû fî veṣâyâ li-aṣḥâbih, Risâletü't-teveccüh, Risâle (el-Fetḥu'l-müşterek), Kelâmühû müştemil ʿalâ envârih, er-Risâletü'l-faḳīriyye, er-Risâletü'r-rıḍvâniyye, Kitâb fîhi ḥikem ve mevâʿiẓ, Kelâmühû fî ʿarefe, Kitâbü'l-İḥâṭa. Bu risâleler Resâʾilü İbn Sebʿîn adıyla Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1956). Ancak bu neşirde yazma nüshada Risâletü't-teveccüh olarak geçen risâle sadece Risâle başlığıyla, Teftâzânî'nin el-Fetḥu'l-müşterek olduğunu ileri sürdüğü risâle ise (İbn Sebʿîn ve felsefetühü'ṣ-ṣûfiyye, s. 105-106) Mülâḥaẓât ʿalâ Büddü'l-ʿârif adıyla yayımlanmıştır. Bu metin, Bursa İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1498) bazı nüsha farklarıyla ve Miftâḥu Büddü'l-ʿârif ismiyle yer almaktadır. Anılan nüsha Bekir Karlığa tarafından tanıtılmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.).

İbn Seb'în'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Risâle fî esrâri'l-kevâkib ve'd-derc ve'l-burûc ve ḫavâṣṣuhâ, Kitâbü'l-Beht, er-Risâletü'l-ḥikemiyye, Şerḥu Kitâbi İdrîs, Lemḥatü'l-ḥurûf, Ḥizbü'l-fetḥ ve'n-nûr, Ḥizbü'l-ferec ve'l-istiḫlâṣ, Ḥizbü'l-ḥıfẓ ve'ṣ-ṣavt, el-Baḥs̱ fi'ş-şeʾni'l-ʿazîz, Kitâbü'l-Lehv, Kenzü'l-muġrimîn fi'l-ḥurûf ve'l-efvâḳ, Netîcetü'l-ḥikem, er-Risâletü'l-Asbaʿiyye, Kitâbü's-Sefer (Resâʾilü İbn Sebʿîn, neşredenin girişi, s. 17-23; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 98-144; Muhammed Yâsir Şeref, s. 33-42; DMBİ, III, 661-664). İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân'ından ibaret olan Esrârü'l-Ḥikmeti'l-meşrıḳıyye adlı eseriyle Safiyyüddin el-Urmevî'ye ait Kitâbü'l-Edvâr yanlışlıkla İbn Seb'în'e nisbet edilmiştir (Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 144-145)

BİBLİYOGRAFYA

İbn Seb‘în, el-Kelâm ʿale’l-mesâʾili’ṣ-Ṣıḳılliye (nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya), Beyrut 1941, s. 5, 11, 24, 26-27, 38, 55, 71, 77; a.mlf., Resâʾilü İbn Sebʿîn (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1956, s. 6, 10-13, 32-34, 110-111, 131-135, 149; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-23; a.mlf., Büddü’l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 29, 35-38, 54-55, 65, 69, 96, 123-124, 143-145, 148, 190; Bâdisî, el-Maḳṣadü’ş-şerîf ve menzeʿi’l-laṭîf fi’t-taʿrîf bi-ṣuleḥâʾi’r-Rîf (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Rabat 1402/1982, s. 32-35, 69; İbn Teymiyye, Buġyetü’l-mürtâd (nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş), [baskı yeri yok] 1408/1988 (Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem), s. 431-448; a.mlf., Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 91-93, 185; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, II, 306, 472; Zehebî, el-ʿİber, III, 320; a.mlf., Düvelü’l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 371; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 253-255; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 60-65; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 171; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 261; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 31-38; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 58-63; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, V, 326-335; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 323; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 196-207; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 329-330; Montgomery Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh 1972, s. 5; Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn Sebʿîn ve felsefetühü’ṣ-ṣûfiyye, Beyrut 1973, s. 71-72, 98-145, 166-173; a.mlf. - O. Leaman, “Ibn Sabʿīn”, History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 346-349; Muhammed Yâsir Şeref, el-Vaḥdetü’l-muṭlaḳa ʿinde İbn Sebʿîn, Bağdad 1981, s. 115-116, 161, 207-214; L. Massignon, The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam (trc. H. Mason), Princeton 1982, II, 316-317; H. Corbin, History of Islamic Philosophy (trc. L. Sherrard), London-New York 1993, s. 263-265; Bekir Karlığa, “Miftâhü Büddü’l-ârif”, İTED, IX (1995), s. 303-343; N. Scott Johnson, “Ocean and Pearls: Ibn Sabʿīn, Shushtarī and the Doctrine of Absolute Unity”, Sufi: a Journal of Sufism, sy. 25, London 1995, s. 24-31; Vincent J. Cornell, “The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn”, Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, sy. 22, Oxford

1997, s. 41-79; Adolophe Faure, “Ibn Sabʿīn”, EI² (İng.), III, 921-922; Fethullah Müctebâî, “İbn Sebʿîn”, DMBİ, III, 661-664.

İlhan Kutluer

İBN SEHL

(ابن سهل)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl el-İsrâîlî el-İşbîlî (ö. 649/1251 [?])

Endülüslü şair.

607 (1210) veya 609'da (1212) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Yahudi asıllı olması sebebiyle önceleri Yahûdî ve İsrâîlî, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra İşbîlî ve İslâmî nisbeleriyle tanındı. Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde olan Endülüs yahudileri Arap dili ve edebiyatıyla yakından ilgileniyorlardı. İbn Sehl de Ebû Ali eş-Şelevbîn ve Ebü'l-Hasan ed-Debbâc'dan Arap dili ve edebiyatına dair dersler aldı ve dinî ilimleri tahsil etti. Genç yaşta müslüman olan şair Hz. Peygamber hakkında bir bedîiyye nazmetti.

Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia) ve İşbîliye saraylarında yaşayan ve yöneticilerle ileri gelen devlet adamları için kasideler yazan İbn Sehl, özellikle İşbîliye'de vaktinin çoğunu içki ve eğlence meclislerinde irticâlen şiir okuyarak geçirdi. Muvahhidî hânedanı arasında çıkan iktidar kavgası esnasında sıkıntıya düşünce İşbîliye'den ayrılıp (641/1243) Şerîş'e (Jerez de la Frontera) gitti. Vali Ebû Amr b. Hâlid ve daha sonra geçtiği Minorka adasında Vali Ebû Osman Saîd b. Hakem için kasideler yazdı. 646'da (1248) İspanyollar'ın İşbîliye'yi işgal etmeleri üzerine Mağrib'e giderek Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Burada Vali Ebû Ali Hasan b. Halâs'ın kâtibi oldu. Vali tarafından Hafsî Hükümdarı I. Ebû Abdullah el-Müstansır-Billâh'a hediye ve mektup götürmek üzere Tunus'a gönderildi. Valinin oğluyla birlikte Sebte'den ayrılan İbn Sehl bindiği gemi fırtınaya yakalanıp batınca hayatını kaybetti. Bu olayın 649 (1251) veya 658 (1260) yılında meydana geldiği tahmin edilmektedir.

Mûsâ adında bir yahudi genç için yazdığı çok sayıda gazelden örnekler verilerek Müslümanlığı ciddi mânada tartışma konusu yapılan İbn Sehl bu şiirlerinde önce Mûsâ, daha sonra Muhammed adlı bir genci konu edindiğini, Hz. Muhammed'in gelmesiyle Mûsâ'nın dininin yürürlükten

kalkması sebebiyle böyle yaptığını, dolayısıyla bu isimlerin Yahudilik ve İslâm için birer sembol olduğunu ifade etmiştir.

Endülüs'ün önemli şairlerinden olan İbn Sehl'in özellikle gazel tarzında başarılı olduğu kabul edilmektedir. Şiirlerinin çoğu kaybolmuştur. Çeşitli kaynaklardan derlenerek meydana getirilen divanındaki şiirlerin yarıdan fazlası gazel tarzındadır. Bunların büyük bir kısmı Mûsâ ile Muhammed adlı gençler için yazılmıştır. Divanda Hz. Peygamber ve Şerîş Valisi Ebû Amr b. Hâlid'i övdüğü iki kasideyle kumandan ve vezir Ebû Bekir b. Gālib için nazmettiği mersiye de yer almaktadır. İbn Sehl'in şiirlerinin önemli bir kısmını da müveşşahlar oluşturur. Tabiat ve şarap tasvirleriyle dostluk konularını işlediği bazı kıtaları da bulunmaktadır. İlk defa Hasan el-Attâr tarafından derlenip neşredilen divanı (Kahire 1279, 1302) Ahmed Hüseyin el-Karnî yeniden düzenleyip yayımlamıştır (Kahire 1344/1926). Eser, Attâr'ın derlemesine dayanılarak Osman Halîl (Kahire 1928), İhsan Abbas (Beyrut 1967) ve Yüsrî Abdülganî (Beyrut 1408/1988) tarafından da neşredilmiştir. Ahmed Heykel, Escurial Library'deki nüshayı (nr. 379) esas alarak divanı neşre hazırlayıp şerhettiğini, ayrıca şair hakkında İspanyolca bir çalışma yaptığını belirtir (Mahrûs Minşâvî el-Câlî, s. 43). İbn Sehl'in, ed-Derâri's-sebʿ (Beyrut 1864) adlı eserin içinde yayımlanan uzunca bir müveşşahı Muhammed el-İfrânî el-Mağribî tarafından el-Meslekü's-sehl fî şerḥi tevşîḥi İbn Sehl adıyla şerhedilmiştir (Fas 1324/1906).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sehl, Dîvân (nşr. Yüsrî Abdülganî Abdullah), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-11; Safedî, el-Vâfî, VI, 5-11; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 20-30; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 244; Makkarî, Nefḫu'ṭ-ṭîb, III, 523-526; Serkîs, Muʿcem, I, 123; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 42-43; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 174-182; Mahrûs Minşâvî el-Câlî, Ebû Nüvâsi'l-Endelüs İbn Sehl el-İsrâʾilî, Kahire 1406/1986; Fevzi Sa'd Îsâ, eş-Şiʿrü'l-Endelüsî, İskenderiye 1991, s. 264-280; H. Monés, "Ibn Sahl", EI² (İng.), III, 925.

İbrahim Sarmış

İBN SELÂME

(bk. HİBETULLAH b. SELÂME).

İBN SELEME

(bk. AHMED b. SELEME).

İBN SELLÂM el-CUMAHÎ

(ابن سلاّم الجمحي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî (ö. 231/846 [?])

Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ adlı eseriyle tanınan edip, râvi, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

139 (756) veya 140 (757) yılında Basra'da doğdu. Kültürlü bir aileye mensuptur. Babası edip ve râvi idi. Büyük dedesi Sâlim, Kureyş kabilesinin Benî Cumah kolundan Kudâme b. Maz'ûn'un âzatlısı olduğu için Cumahî nisbesini alan İbn Sellâm'ın hayatının büyük bir kısmı Bağdat'ta geçti. Başta babası olmak üzere Hammâd b. Seleme, Ebân b. Osman el-Becelî, Asmaî, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Mufaddal ed-Dabbî, Beşşâr b. Bürd ve Yûnus b. Habîb gibi âlimlerden ders alarak yetişti. Öğrencileri ve kendisinden rivayette bulunanlar

arasında oğlu Abdullah, yeğeni Ebû Halîfe el-Cumahî, Ahmed b. Hanbel, Sa'leb, Ebû Osman el-Mâzinî, Riyâşî, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Bekir b. Ebû Hayseme gibi şahsiyetler vardır. İbn Sellâm 231 (846) veya 232 (847) yılında Bağdat'ta vefat etti. Ebû Bekir ez-Zübeydî ise onun Basra'da öldüğünü kaydeder (Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn, s. 180). Arap tarihini, Arap dili ve edebiyatını çok iyi bildiği anlaşılan İbn Sellâm el-Cumahî edebiyat ve şiir konularında yaptığı tenkit, tahlil ve değerlendirmelerle bu alanda önemli yenilikler gerçekleştirmiştir. Câhiliye devri ve İslâmî dönem şiiri hakkında zamanına kadar gelen dağınık bilgileri derlemiş, onlara yeni bilgi ve görüşler ilâve etmiş, şiir tenkidinde esas alınacak ölçüleri belirlemiştir.

Eserleri. İbn Sellâm'ın kaynaklarda yedi eseri zikredilmekteyse de (İbnü'n-Nedîm, s. 35, 113) bunlardan sadece Ṭaba-ḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ) günümüze ulaşmıştır. Bazı kaynaklarda zikredilen Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾi'l-Câhiliyyîn ve Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾi'l-İslâmiyyîn'in bu eserin farklı adları olduğu belirtilmiştir (Ömer Ferruh, II, 246; Tâhir Ahmed

Mekkî, s. 155). Câhiliye devrinden Emevîler'in son dönemine kadar yetişmiş şairleri içine alan bu eserde müellif tesbit ettiği bazı ölçülere göre Arap şairlerini tabakalara ayırmış, şiir seçimi ve şiir tenkidi gibi konular üzerinde durmuştur. Mukaddimesinde takip ettiği metot, uydurma şiir, Arap gramerinin doğuşu ve aruz gibi önemli konulara işaret etmesi yanında özellikle iki husus esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Bunlardan biri, kendi dönemine kadar bilinen edebî tenkide dair düşüncelerle birlikte şiir sanatı ve edebî zevk konusunda yer verdiği kendi tesbit ve düşünceleri, diğeri ise edebiyat tarihçileri için çok değerli bir malzeme mahiyetinde olan edebiyat ve şiir konularında belirleyip derlediği bilgilerdir. İbn Sellâm'ın mukaddimesinden eserin "Câhiliyyûn", "İslâmiyyûn" ve "Muhadramûn" olmak üzere üç tabakaya ayrıldığı izlenimi ortaya çıkıyorsa da mevcut şekliyle eserde muhadramûn tabakası yer almamış, ancak bu tabakadan olan şairleri İslâmî veya Câhilî tabakalara almıştır. Buna göre bir muhadram şairin şiirlerinde Câhilî özellikler ağırlıktaysa bu şair Câhilî, İslâmî özellikler ağırlıktaysa İslâmî sayılmıştır. Kendi içinde bölümlere ayrılmış beş kısımdan meydana gelen eserde 114 şair ele alınmıştır. Câhiliye devri şairleriyle ilgili bölümde on tabaka halinde kırk, mersiye şairlerine dair bölümde tek tabakada dört, şehir şairleriyle ilgili bölümde Medine, Mekke, Tâif ve Bahreyn'den yirmi iki, yahudi şairlerine dair bölümde bir tabaka halinde sekiz ve İslâm şairleriyle ilgili bölümde on tabaka halinde kırk şaire yer verilmiştir.

Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, ilk olarak Joseph Hell tarafından iki eksik nüsha esas alınmak suretiyle eser ve müellif hakkında Almanca bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır (Leiden 1916; Beyrut 1402/1982). Hâmid Accân el-Hadîdî el-Kütübî'nin ilk neşirde esas alınan nüshalardan birine dayanarak neşrettiği eserin (Kahire 1920) tam ve ilmî neşri Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından yapılmıştır (Kahire 1952). Mahmûd Muhammed Şâkir daha sonra başka nüshalara da başvurarak eseri tekrar yayımlamış (Kahire 1394/1974), bu neşrin ikinci baskısına "Bernâmecü Tabakāti fuhûli'ş-şu'arâ" başlıklı bir inceleme ilâve etmiştir (baskı tarihi için bk. Abdülvehhâb es-Sâbûnî, I, 147).

İbn Sellâm'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Fâṣıl fî mülaḥi'l-aḫbâr ve'l-eşʿâr, Büyûtâtü'l-ʿArab, el-Ḥilâb ve icrâʾi'l-ḫayl, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, Ṭabaḳātü'l-ʿulemâʾ, Fürsânü'ş-şuʿarâʾ. Ancak bunlardan

bazılarının ayrı eserler olmayıp bir eserin farklı bölümleri olduğu da ileri sürülmüştür (Tâhir Ahmed Mekkî, s. 155).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, neşredenin girişi, I, 9-72; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1984, s. 180; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi't-Taṣḥîf (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1963, s. 74; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 35, 113; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 327; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 204; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 143-145; Safedî, el-Vâfî, III, 114; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 182; Hikmet Ali el-Evsî, el-Meḳāyîsü'n-naḳdiyye ʿinde İbn Sellâm ve İbn Ḳuteybe, Bağdad 1969; Tâhâ Ahmed İbrâhim, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1972, s. 74-87; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 37-38; Abdullah Abdülkerîm Ahmed el-Abbâdî, el-Meḳāyisü'n-naḳdiyye fî Ṭabaḳāti fuḥûli'ş-şuʿarâʾ (yüksek lisans tezi, 1396/1976), Câmiatü ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa; Münîr Sultân, İbn Sellâm ve Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, Kahire 1977; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 244-251; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât fî meṣâdiri'l-edeb, Kahire 1986, s. 154-169; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 147; Zekî Zâkir el-Fecr, "İbn Sellâm râviyen li'ş-şiʿr", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, sy. 26, Bağdad 1995, s. 252-269; Ch. Pellat, "Ibn Sallām al-D̲j̲umaḥī", EI² (İng.), III, 927-928; Mustafa Mendûr, "Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ li-Muḥammed b. Sellâm el-Cumaḥî", Tİ, I, 654-672; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Sellâm Cumaḥî", DMBİ, III, 700-702.

Zülfikar Tüccar

İBN SELLÛM

(bk. SÂLİH b. NASRULLAH).

İBN SELÛL

(bk. ABDULLAH b. ÜBEY b. SELÛL).

İBN SEMÂA

(ابن سماعة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydillâh et-Temîmî el-Kûfî (ö. 233/848)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

130 (747-48) yılında doğdu. Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Fıkıh tahsilini Hanefî mezhebinin meşhur imamları Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'den yaptı. Kendisinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Muhammed el-Kummî, Abdullah b. Ca'fer er-Râzî gibi âlimler fıkıh dersi aldı. Leys b. Sa'd, Müseyyeb b. Şerîk, Ya'lâ b. Hâlid er-Râzî gibi muhaddislerden hadis rivayet eden İbn Semâa'dan Muhammed b. İmrân ed-Dabbî, Hasan b. Muhammed b. Anber el-Veşşâ ve Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Yezdâd el-Kummî rivayette bulundu. Zehebî, İbn Semâa'nın hadis rivayetinde zayıf sayıldığını belirtirken (el-Muġnî, II, 589) kaynakların çoğunda güvenilir olduğu kaydedilmektedir. İbn Semâa 192 (808) yılında Me'mûn tarafından Bağdat kadılığına getirildi ve gözlerinin zayıflaması sebebiyle azledildiği 208 (823) yılına kadar bu görevde kaldı. Şâban 233 (Mart 848) tarihinde vefat etti.

Mezhepte müctehid bir âlim olan İbn Semâa Irak'ta Hanefî fıkhının otoritelerindendi. Özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den bazı eserleri rivayet etmesiyle tanınmış, çeşitli görüş ve rivayetleri daha sonraki mezhep kaynaklarında yer almıştır. İbn Maîn'in, onun re'ye gösterdiği sadakati muhaddislerin hadise göstermedikleri ve ölümünün ehl-i re'y için büyük bir kayıp olduğu yönündeki ifadeleri de İbn Semâa'nın ehl-i re'y ekolü içindeki önemli yerini gösterir. İbn Semâa ayrıca zühd ve takvâsıyla da meşhurdur.

Kaynaklarda Nevâdirü'l-mesâʾil ʿan Muḥammed b. el-Ḥasan, el-Meḥâḍır

ve’s-sicillât, Edebü’l-ḳāḍî adlı eserleri kaleme aldığı belirtilen İbn Semâa, Şeybânî’nin Kitâbü’l-Kesb’ini rivayet etmiş

olup bu eser Şemsüleimme es-Serahsî tarafından şerhedilmiştir. Şerhin Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunan yazma nüshasının başında eserin Şeybânî’ye ait el-İktisâb fi’r-rızḳi’l-müsteṭâb’ın İbn Semâa tarafından yapılan muhtasarı olduğu kaydedildiğinden Mahmûd Arnûs yazmayı bu adla neşretmiş (Kahire 1357/1938), bu yanlışlık bazı kaynaklarda da tekrar edilmiştir (Sezgin, I, 432, 435; DMBİ, III, 704). Süheyl Zekkâr, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 972) Şerḥu Kitâbi’l-Kesb ile bunun aynı eser olduğunu tesbit etmiş ve kitabı İbnü’l-Lebbûdî’nin Fażlü’l-iktisâb’ı ile birlikte Risâletân fi’l-kesb adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1417/1997). Süheyl Zekkâr, her ne kadar Serahsî’nin Kitâbü’l-Kesb’i müstakil olarak şerhettiğini ve el-Mebsûṭ’a koymadığını söylüyorsa da (Risâletân fi’l-kesb, s. 18) bu eser el-Mebsûṭ’ta da mevcuttur (XXX, 244-287).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 282, 289; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 258-259; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 520; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 154-155; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 341-343; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 138; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 244-287; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 197-198; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 40; Zehebî, el-ʿİber, I, 326; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 646-647; a.mlf., el-Muġnî, II, 589; Safedî, el-Vâfî, III, 139-140; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍiyye, III, 168-170; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 204-205; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 189-191; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 87; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 261-262; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 46; II, 1981; Risâletân fi’l-kesb (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997, neşredenin girişi, s. 5-29; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 170-171; Brockelmann, GAL Suppl., I, 291; Sezgin, GAS, I, 432, 435; Karatay,

Arapça Yazmalar, III, 187; Halîl el-Meys, Fehârisü'l-Mebsûṭ, Beyrut 1400/1980, s. 570-571; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Anka-ra 1990, s. 27; M. Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Semâʿa", DMBİ, III, 704.

Cengiz Kallek

İBN SEM‘ÛN

(ابن سمعون)

Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl b. Anbes el-Bağdâdî (ö. 387/997)

Vâiz, hatip ve mutasavvıf.

300’de (912) Bağdat’ta doğdu. Gençliğinde camilerde vaazlar dinledi, sûfîlerin sohbetinde bulundu. Özellikle Ebû Bekir eş-Şiblî’nin takdirini kazandı. Sem‘ûn adını taşıyan dedesinin kendisine vermiş olduğu İbn Sem‘ûn unvanıyla anılmaya başladı. Gençliğinde bir süre kitap istinsah ederek ailesinin geçimini sağlamaya çalıştı. Hacca gitti ve hac dönüşü Kudüs’ü ziyaret ederek memleketine döndü. 387 yılı Zilkade ayında (Kasım 997) vefat eden İbn Sem‘ûn’un cenaze namazı önce kardeşi Hasan tarafından evinin önünde kıldırılmış ve oraya defnedilmiştir. Camide cenazenin gelmesini bekleyen cemaat durumu öğrenince cenaze namazının evde kılınmasına bid‘at olduğu gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmış, naaşı, kabirden çıkarıp camiye getirmiş, namazı tekrar kıldıktan sonra evine götürüp toprağa vermiştir. İbn Sem‘ûn’un naaşı otuz dokuz yıl sonra Bâbülharb Kabristanı’nda Ahmed b. Hanbel’in kabrinin yanına nakledilmiştir (İbn Ebû Ya‘lâ, II, 155).

İbn Sem‘ûn’un hitabetinin fevkalâde güzel, ifadesinin düzgün, vaazlarının etkileyici ve coşturucu olduğu, onu dinlemeye gelenler arasında sözlerini not edenlerin bulunduğu, anlamlı ve özlü konuşmalarından dolayı kendisine “nâtıku’l-hikme” unvanının verildiği kaydedilmektedir. Ancak sözlerinden çok azı günümüze intikal etmiştir. Harîrî’nin onun gibi bir vâizin yetişmediğini söylemesi bu alandaki şöhretinin yaygınlık derecesini gösterir (Ahmed b. Abdülmü’min eş-Şerîşî, III, 7). İbn Sem‘ûn’un, Şiblî’nin önde gelen müridlerinden Ali b. İbrâhim el-Husrî ile geçinemediği, fakat Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Hafs el-Bermekî ve Ebû Bekir el-Bâkıllânî gibi dönemin tanınmış şahıslarının saygısını kazandığı kaydedilir. Halkı zühde teşvik ettiği halde kendisinin giyim ve yeme konusunda zevkine düşkün

olmasını yadırgayanlara, “Allah ile aranızdaki hal, olması gereken şekilde ise güzel elbise ve lezzetli yemek zarar vermez” dediği nakledilmektedir.

Kaynaklarda insanların aklından geçen ve gönüllerinde saklı olan hususları bildiği kaydediliyorsa da esas itibariyle sûfî olmadığı için Herevî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’si (s. 531) dışındaki tasavvufî eserlerde ona yer verilmemiş, buna karşılık vecizeleri ve hakîmâne sözleri sebebiyle Herevî ve İbnü’l-Cevzî gibi müellifler onu mutasavvıflar arasında zikretmişlerdir. İbn Asâkir tasavvufta yüksek bir bilgi düzeyine sahip olduğunu, fakat herhangi bir şeyhe bağlılığının bulunmadığını söylediği İbn Sem‘ûn’u Eş‘arî mezhebi ricâli içinde kaydetmiştir (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 200).

İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî başta olmak üzere İbn Mahled el-Attâr, Muhammed b. Ca‘fer etTaberî, Muhammed b. Ebû Huzeyfe, Hırakī, Ahmed b. Süleyman ed-Dımaşkī, Ömer b. Kāsım eş-Şeybânî gibi birçok hadis âliminden nakillerde bulunan İbn Sem‘ûn’dan Hamza b. Muhammed ed-Dekkāk, Kadı Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Ebû Mûsâ el-Hâşimî, Hasan b. Muhammed el-Hallâl, Abdülazîz b. Ali el-Ezcî gibi bazı hadisçiler rivayette bulunmuşlardır.

Eserleri. 1. el-Emâlî. Hadise dair bir eser olup yirmi bölümden meydana gelir. Bir nüshası Şam’da Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Elbânî, s. 59). 2. Cüzʾ fîhi mesʾele min kelâm. Fuat Sezgin bu risâlenin de Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (nr. 55) bulunduğunu kaydetmektedir (GAS, I, 668). 3. Muḫtaṣarü’l-ḥikem. Louis Massignon, İbn Sem‘ûn’un sözlerinden oluşan bu risâlenin Ebü’l-Hüseyin el-Kazvînî tarafından derlendiğini söyler (Recueil, s. 85).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 274-277; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 362; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 530-531; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 155-162; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 200-206; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 471-477; Ahmed b. Abdülmü’min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî

(nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1972, III, 7 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 137; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 304; Zehebî, el-ʿİber, II, 172; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 505-511; Safedî, el-Vâfî, II, 51 vd.; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 323; Câmî, Nefeḥât, s. 232-233; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 162; Louis Massignon, Recueil de textes inédits, Paris 1929, s. 84-85; Brockelmann, GAL Suppl., I, 360; Sezgin, GAS, I, 667 vd.; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 59; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), I, 261-277; Ahmed Bâdkûbe-i Hezâre, "İbn Semʿûn", DMBİ, III, 710-711.

Erhan Yetik

İBN SEMÜRE, Abdurrahman

(bk. ABDURRAHMAN b. SEMÜRE).

İBN SEMÜRE el-CA‘DÎ

(ابن سمرة الجندي)

Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Hafs) Ömer b. Alî b. Semüre b. Hüseyn b. Semüre b. el-Heysem b. Ebi'l-Aşîre el-Ca‘dî el-Yemenî (ö. 586/1190'dan sonra)

Fakih ve tarihçi.

547 (1152) yılında Yemen'in İb nahiyesine bağlı Unâmir köyünde doğdu. Ca‘dî nisbesi, atalarından soyu Meâd b. Adnân'a ulaşan Ca‘de b. Kâ‘b b. Rebîa'dan

gelmektedir. İbn Mühtedîn diye tanınan fakih Mes‘ûd b. Hassân b. Harb el-Ca‘dî, Asvâb b. Tihâmî ve Saîd b. Amr b. Mûsâ el-Cerâdî'den Kur'an; Ali b. Ahmed el-Behâkarî, Zeyd b. Abdullah el-Hemedânî ve Sâlim b. Mehdî el-Ahferî'den fıkıh; Ahmed b. Muhammed b. Zeyd b. Hassân'dan da fıkıh ve Arap edebiyatı dersleri aldı. Diğer hocaları arasında Muhammed b. Mûsâ el-İmrânî ve Tâhir b. Yahyâ bulunmaktadır; Kadı Esîrüddin'den de Aden'de hadis dinledi. Yemen'in çeşitli şehirlerinde kadılık ve müftülük yaptı; muhtemelen 580'de (1184) tayin edildiği Ebyen kadılığında iken vefat etti.

İbn Semüre'nin günümüze ulaşan tek eseri Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen (ve ʿuyûn min aḫbâri sâdâti rüʾesâʾi'z-zemen, Ṭabaḳātü'l-Yemâniyyîn) olup Asr-ı saâdet'ten müellifin zamanına kadar Yemen'de yetişen fakihlerin hayat hikâyelerini ihtiva etmektedir. Yemen ulemâsıyla ilgili en eski tabakat kitaplarından biri olan eserde müellif kendi hayatına dair kısaca bilgi verdiği gibi mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin Yemen'de yayılışından da bahseder. İbn Semüre, Kâtib Çelebi'nin Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen ve rüʾesâʾi'z-zemen başlığı ile kaydettiği ve 586 (1190) yılında tamamlandığını belirttiği kitabında (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1105) tarih, fıkıh, hadis kaynaklarından iktibaslar ve kendi hocalarından nakiller yaparken devrinin siyasî olayları hakkında da çeşitli bilgiler aktarmaktadır. Yemen tarihiyle ilgili çalışmaların birçoğuna kaynak teşkil eden eserden faydalananların başında Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, Abdürrahîm el-

İsnevî, Tâceddin es-Sübkî ve Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe bulunmakta ve bunlardan Cenedî, Kitâbü's-Sülûk fî ṭabaḳāti'l-ʿulemâʾ ve'l-mülûk'ünün girişinde, "Üstadımın bu kitabı olmasaydı es-Sülûk'ü meydana getiremezdim" demektedir. Ali b. Hasan el-Hazrecî'nin el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye'de (I, 172-173) bildirdiğine göre İbn Kādî Şühbe'nin ihtisar ettiği bu kitaba Hasan b. Ali el-Himyerî de (ö. 667/1269) bir zeyil yazmıştır. Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'l-Yemen İskenderiye, Hadramut, Millet (Ali Emîrî Efendi) ve Berlin kütüphanelerindeki dört nüshası esas alınarak Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir (Kahire 1957; Beyrut 1968). Georges C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte" adlı makalesinde eseri tanıtmış ve içerdiği Yemen'le ilgili yer adlarının alfabetik bir listesini vermiştir (bk. bibl).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Semüre, Fuḳahâʾü'l-Yemen, neşredenin girişi; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. Muhammed Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 172-173; Ebû Mahreme, Târîḫu s̱aġri ʿAden (nşr. Oscar Löfgren), Leiden 1936, s. 179-180; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1105; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 444-445; Brockelmann, GAL, I, 391; Suppl., I, 570, 676; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 215; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 300; Lutfî Abdülbedîʻ, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire, ts., II, 173-174; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Merâciʿu târîḫi'l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 208; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens edites en Egypte", MIDEO, IV (1957), s. 236-240; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Semüre", DMBİ, III, 708.

Cevat İzgi

İBN SENÂÜLMÜLK

(ابن ثناء الملك)

Ebü'l-Kāsım İzzüddîn Hibetullāh b. Ca'fer b. Senâi'l-Mülk Muhammed es-Sa'dî el-Mısrî (ö. 608/1212)

Eyyûbî dönemi şair ve ediplerinden.

545 (1150) veya 550 (1155) yılında Kahire'de doğdu. Kahire'nin büyük zenginlerinden olan dedesi Senâülmülk el-Mu'temid Ebû Abdullah Muhammed'e nisbetle İbn Senâülmülk lakabıyla tanındı. Dedesi ve babası Ebü'l-Fazl Ca'fer, Fâtımîler ve Eyyûbîler devrinde Dîvân-ı İnşâ'da görev yapmış kâtiplerdendir. O devirde büyük kâtiplere "kadı" unvanı verildiğinden dedesi "Kādî el-Mu'temid", babası "Kādî er-Reşîd" unvanlarıyla tanındı. Babası, küçük yaştan itibaren oğlunun eğitim ve öğretimiyle özel olarak ilgilendi. İbn Senâülmülk, Ebü'l-Fütûh Nâsır b. Hasan ez-Zeydî'den Kur'an okuyup hıfzını tamamladı, İbn Berrî'den de lügat ve nahiv dersleri aldı. İskenderiye'ye giderek Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî'den hadis, Ebü'l-Mehâsin el-Behnesî'den edebî ilimler tahsil etti. Şiirlerinden fıkıh, kelâm ve mantık ilimleriyle de meşgul olduğu ve birçok şairin diva-nını ezberlediği anlaşılmaktadır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin veziri ve kâtibi Kādî el-Fâzıl dedesinin ve babasının yakın dostuydu. İbn Senâülmülk onun vasıtasıyla devlet ricâliyle tanışma imkânı buldu. Kādî el-Fâzıl, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile beraber Dımaşk'a gidince İbn Senâülmülk ile aralarındaki dostluk mektuplaşmalarla sürdürüldü. Kādî el-Fâzıl daha sonra onu kâtiplik görevi için Dımaşk'a davet etti. 571 (1175-76) yılında Dımaşk'a giden İbn Senâülmülk, Kahire'ye olan sevgisinden dolayı orada fazla kalamadan geri döndü ve Kādî el-Fâzıl'a vekâleten onun Mısır'daki işlerini idare etti. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vefatından sonra el-Melikü'l-Azîz, el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'l-Âdil dönemlerinde de Dîvân-ı İnşâ'daki kâtiplik görevini sürdüren İbn Senâülmülk'e "Kādî es-Saîd" unvanı verildi. 606'da (1209-10) tayin edildiği Dîvânü'l-ceyş kâtipliği görevini mizacına uygun bulmadığı için kabul etmedi. 4 Ramazan 608 (9 Şubat 1212) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Endülüs’te doğan müveşşah türü şiirin teorisiyle ilgili olarak kaleme aldığı Dârü’ṭ-ṭırâz adlı eseri ve nazmettiği müveşşahatıyla bu türün Mısır’da ve Doğu İslâm dünyasında yayılmasına vesile olan İbn Senâülmülk şiirlerinde geleneksel temaları işlemiştir. Hizmetlerinde bulunduğu sultanlara ve Eyyûbî ileri gelenlerine, özellikle de Kādî el-Fâzıl’a yaptığı hizmetler ve onlar için yazdığı methiyeler karşılığında aldığı ihsanlar sayesinde bir hayli zengin olan İbn Senâülmülk’ün bir taraftan devlet işleriyle uğraşırken diğer taraftan evinde edebî ve ilmî sohbet meclisleri düzenlediği, bu meclislerde şair, edip ve âlimlere tartışmalar yaptırdığı belirtilmektedir. İbn Saîd el-Mağribî onun aşırı bir Şiî olduğundan söz etmekteyse de (en-Nücûmü’z-zâhire, s. 273) bu muhtemelen, Kādî el-Fâzıl’a yazdığı bir methiyede Hz. Hüseyin’in şehid edilmesinden de bahsetmesinden kaynaklanmıştır (Şevkī Dayf, VI, 205).

Eserleri. 1. Dîvân. Methiye, gazel, hiciv, mersiye ve hamriyyât türü şiirlerinin toplandığı divandaki manzumelerin çoğunu Kādî el-Fâzıl’a yazılan methiyeler oluşturur. Eser önce İngilizce bir önsözle Muhammed Abdülhak (Haydarâbâd-Dekken 1377/1958) ve daha sonra da İbn Senâülmülk’ün hayatı ve şiiriyle ilgili bir araştırmaya birlikte Muhammed İbrâhim Nasr tarafından yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1387-1388/1967-1969). 2. Dârü’ṭ-ṭırâẓ fî ʿameli’l-müveşşaḥât. İbn Senâülmülk eserine müveşşah türü şiirin teorisiyle ilgili önemli bir giriş yazmış, Endülüs ve Mağrib’de nazmedilen müveşşahat örneklerini inceleyerek türün yapısını ve kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde altmış dokuz müveşşah bulunmaktadır; bunlardan otuz dördü Endülüs ve Mağrib şairlerine, diğerleri kendisine aittir. Dârü’ṭ-ṭırâẓ’ı E. Lévi-Provençal’in Fransızca önsözüyle Cevdet er-Rikâbî neşretmiştir (Dımaşk 1368/1949, 1397/1977, 1400/1980). 3. Fuṣûṣü’l-fuṣûl ve ʿuḳūdü’l-ʿuḳūl. Kādî el-Fâzıl ile

oğlu Kādî el-Eşref ve İbn Senâülmülk arasında teâti edilen manzum ve mensur edebî mektup örneklerinden oluşur (Brockelmann, GAL, I, 261). İbn Senâülmülk’ün ayrıca Câhiz’in Kitâbü’l-Ḥayevân’ını Rûḥu’l-ḥayevân adıyla ihtisar ettiği ve Meşâyidü’ş-Şevârid adlı bir eseri daha olduğu kaydedilmektedir (İbn Hallikân, VI, 62).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Senâülmülk, Dârü’ṭ-ṭırâẓ fî ʿameli’l-müveşşaḥât (nşr. Cevdet er-Rikâbî), Dımaşk 1400/1980, neşredenin girişi, s. 9-22; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr: şuʿarâʾü Mıṣr (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Kahire 1370/1951-52, I, 64-100; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 265-271; Münzirî, et-Tekmile, II, 231; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 61-66; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 480-481; a.mlf., el-ʿİber, III, 149-150; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XVIII, 61-106; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 17-18; İbn Saîd el-Mağribî, en-Nücûmü’z-zâhire fî ḥulâ ḥażreti’l-Ḳāhire (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1970, s. 273-290; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 325-326; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 696-732, 915; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 64-66; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 506; Brockelmann, GAL, I, 261; Suppl., I, 461-462; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 15; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 451-454; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, VI, 203-210; Abdülazîz el-Ehvânî, İbn Senâʾi’l-mülk ve müşkiletü’l-ʿuḳm ve’l-ibtikâr fi’ş-şiʿr, Kahire 1962; Cevdet er-Rikâbî, el-Edebü’l-ʿArabî mine’l-inḥidâr ile’l-izdihâr, Dımaşk 1983, s. 65-78; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 71; “Ibn Sanāʾ al-Mulk”, EI² (İng.), III, 929; İnâyetullâh Fâtihî Nejâd, “İbn Senâʾi’l-mülk”, DMBİ, III, 712-716.

Azmi Yüksel

İBN SERÂBİYÛN

(ابن سرابيون)

X. yüzyılda yaşamış İslâm coğrafyacısı.

Hayatı hakkında kitabındaki bazı ipuçlarının dışında bilgi bulunmamaktadır. Kitâbü ʿAcâʾibi'l-eḳālîmi's-sebʿa adlı eserinin girişinde müellifin kendisinden "efkarü'l-verâ Sührâb" şeklinde bahsetmesine işaret eden Krachkovsky, bu tür aşırı tevazu ifadelerini Arap yazarlarının nâdiren kullandığını belirtir ki (Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî, s. 103) Sührâb adı da onun İranlı olabileceğini düşündürmektedir. Bazı ilim adamları müellifin asıl adının Ebü'l-Hasan b. Behlûl olduğu, İbn Serâbiyûn'un ise çağdaşı bir hekimle karıştırılması sonucu ortaya çıktığı kanaatindedir (a.g.e., a.y.). Bunun yanında nerede yaşadığı da açık değildir. Bağdat'taki su kanalları ve Irak konusunda verdiği bilgiler onun belli bir dönemde bu bölgede bulunduğunu göstermektedir. Bazıları ise Mısır hakkında verdiği ayrıntılı bilgilere bakarak onun bu ülkede yaşamış olabileceğini söylemişlerdir.

İbn Serâbiyûn'un 289-334 (902-945) yılları arasında yazdığı sanılan Kitâbü ʿAcâʾibi'l-eḳālîmi's-sebʿa adlı eseri, British Museum'da bulunan (nr. 23.379) 709 (1309) istinsah tarihli tek yazma nüshaya dayanılarak Hans von Mzik tarafından yayımlanmıştır (Leipzig 1929). Kitabın muhtevasında, adındaki "acâib" kelimesinin delâlet ettiği ilginç bir şey bulunmamaktadır; dolayısıyla bu kelime sonradan yapılmış bir ilâve olsa gerektir. Eser, müellifin tesbit edebildiği kadarıyla dağların, nehirlerin ve önemli yerleşim merkezlerinin koordinatlarını veren sistematik bir genel coğrafya kitabıdır. İbn Serâbiyûn çalışmasını, daha önce yaşamış çeşitli yazarlardan topladığı konuyla ilgili bilgilerin bir özeti olarak tarif eder ve amacını şehirlerin, denizlerin, nehirlerin, dağların, vadilerin, kara ve deniz yollarının coğrafî konumları üzerinde bilgi vermek, böylece dünyanın haritasını çizmek isteyenlere yardımcı olmak şeklinde açıklar; ayrıca uzunluğu eninin iki katı olan dikdörtgen bir harita için yeterli teknik bilgileri de verir.

Hans von Mzik, İbn Serâbiyûn'un Kitâbü'l-Coġrafya (Kitâbü Ṣûreti'l-arż) müellifi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'yi örnek aldığı, bu sebeple onun kitabında da dünya haritası çizim tekniklerinin bulunması gerektiği görüşündedir. İbn Serâbiyûn ve Hârizmî'nin çalışmaları üzerinde yapılan mukayeseli araştırmalar ikisinin arasında bazı farklı noktalar bulunduğunu göstermekte, bu durum ise onun Hârizmî'nin dışında başka kaynakları da kullandığını ortaya koymaktadır. Bu farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Çok defa İbn Serâbiyûn dağ, nehir ve şehirlerin enlemleriyle boylamlarına Hârizmî'nin verdiği ölçülere göre 5 dakikalık ilâveler yapmıştır. 2. Yedi iklimin başlangıç ve bitiş noktaları Hârizmî'ninkilerden farklıdır. 3. Bağdat için verdiği 70 derece 0 dakika boylam ve 38 derece 25 dakika enlem, Hârizmî'nin verdiği 78 derece 0 dakika boylam ve 33 derece 25 da-kika enlemden oldukça farklıdır ve daha çok Bîrûnî'nin rakamlarına yakınlık göstermektedir. 4. Fizikî bilgilerin düzenlenmesinde de bazı değişik yönler bulunmaktadır. Meselâ Hârizmî, nehirleri kaynaklarının çıktığı bölgelerde anlatırken İbn Serâbiyûn büyük ve küçük bütün nehirleri müstakil bir bölümde toplamıştır. Ayrıca Hârizmî gibi nehirlerin bulunduğu enlem ve boylamları vermeyip yataklarının uzunluğunu ve bazı yerlere nisbetle konumlarını belirtmiştir. Birtakım yeni bilgilerin de ilâve edildiği görülen İbn Serâbiyûn'un eserinin Hârizmî'ninkine göre belirgin bir gelişme içerisinde olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Serâbiyûn Sührâb, Kitâbü ʿAcâʾibi'l-eḳālîmi's-sebʿa ilâ nihâyeti'l-ʿimâre (nşr. Hans von Mžik), Leipzig 1929 → Frankfurt 1992; Hârizmî, Kitâbü Ṣûreti'l-arż (nşr. Hans von Mžik), Wien 1926; Bîrûnî, Bīrūnī's Picture of the World (ed. Zeki V. Togan), Delhi 1940; Brockelmann, GAL Suppl., I, 406; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 103-104; Nafis Ahmad, Muslim Contributions to Geography, Lahore 1972, s. 28; Gabriel Ferrand, Relations de voyages et textes géographiques arabes persans et turks relatifs à l'extrême-orient du VIIIe au XVIIIe siècles, Paris 1918 → Frankfurt 1986, s. 112-113; Gerald R. Tibbets, "The Beginning of a Cartographic

Tradition", The History of Cartography (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago 1992, II, 103-105; S. Maqbul Ahmad, "Ibn Sarābiyūn", EI² (İng.), III, 929-930; İnâyetullah Rızâ, "İbn Serâbiyûn", DMBİ, III, 668-669.

Sayyıd Maqbul Ahmad

İBN SERÂYÂ

(bk. HİLLÎ, Safiyyüddin).

İBN SEYYİDÜNNÂS

(ابن سيّد الناس)

Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1334)

Muhaddis, fakih, edip ve tarihçi.

14 Zilkade 671'de (2 Haziran 1273), bazı kaynaklara göre ise aynı yılın zilhicce (temmuz) ayında Kahire'de doğdu. Kendisine Ebü'l-Feth künyesini, henüz çok küçükken babası tarafından hadis dersine götürüldüğü Necîb Abdüllatîf b. Abdülmün'im el-Harrânî verdi. Babası, dedesi ve kardeşleri Ebû Sa'd Muhammed ile Ebü'l-Kāsım Muhammed de on birinci dedeleri Seyyidünnâs'a nisbetle anılmaktaysa da İbn Seyyidünnâs diye daha çok Ebü'l-Feth meşhur olmuştur. Kinâneoğulları'ndan bir kola nisbetle Ya'merî, Rebîa b. Nizâr'a nisbetle Rebaî, aslen Endülüslü olduğu için de İşbîlî ve Endelüsî nisbeleriyle anıldı. İşbîliye (Sevilla) hıristiyanların eline geçince (646/1248) ailesi Doğu'ya göç etmek zorunda kaldı. Bir âlim olan dedesi Cezayir'de Bicâye'ye yerleşirken babası bir müddet Tunus ve Bicâye'de medreselerde

hocalık yaptıktan sonra Kahire'ye yerleşti ve Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd'in ardından Kâmiliyye Dârülhadisi hocalığına getirildi. Bazı hadisleri babası ile dedesinden rivayet eden ve onlardan kendisine zengin bir kütüphane kalan İbn Seyyidünnâs'ı henüz beş yaşında iken babası ilim meclislerine götürdü. Babasının 677'de (1278) Kadı Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Atîk b. Reşîḳ'e okuduğu Kādî İyâz'ın eş-Şifâ'ı ile çeşitli hocalara okuduğu Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve el-Ġaylâniyyât gibi eserleri o da dinledi ('Uyûnü'l-es̱er, II, 455-460). Birçok hocadan erken yaşta icâzet aldığı için âlî isnadlara sahip oldu. 685'te (1286) bizzat istinsah ettiği eserleri İbnü'l-Kastallânî diye tanınan Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'ye okudu. Başta babası olmak üzere Kahire'de ve hadis tahsili için gittiği İskenderiye, Suriye ve Hicaz gibi ilim merkezlerinde pek çok hocadan faydalandı. Bunlar arasında hadis ve usûl-i fıkıh okuduğu

Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd, Arap dilini öğrendiği İbnü’n-Nehhâs el-Halebî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Garrâfî, Emetülhak Şâmiye bint Bekrî zikredilebilir. Ayrıca Endülüs, Irak ve İfrîkıye’de birçok âlimden istifade edip icâzet aldı (Safedî, I, 291).

İbn Seyyidünnâs, tahsilini tamamladıktan sonra Kahire’deki el-Medresetü’l-Kâmiliyye’de hadis şeyhi ve müderrisi olan hocası Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd onu yanına yardımcı aldı. Ardından Zâhiriyye ve Mühezzebiyye (Ebû Huleyka) medreselerinde hadis hocası olarak görevlendirildi; Sâlih Camii ile Rasd Mescidi’nde hadis dersleri verip Kahire dışındaki Hendek Camii’nde hatiplik yaptı. Safedî, İbn Hilâl el-Makdisî, İbn Râfi‘ ve İbnü’l-Mülakkın gibi şahsiyetler onun talebesi oldu. Sultan el-Melikü’l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin el yazısını beğenerek kendisini Dîvân-ı İnşâ’da görevlendirdiyse de buna yeterli zamanı olmadığı için bir müddet sonra bu görevden affını istedi. İbn Seyyidünnâs 11 Şâban 734’te (17 Nisan 1334) vefat etti ve Karâfe Kabristanı’nda İbn Ebû Cemre’nin yanına defnedildi. Talebesi Safedî onun için bir mersiye yazmıştır.

Başta Zehebî olmak üzere çeşitli âlimler tarafından hadisi, hadis râvilerini ve tabakalarını, hadiste ihtilâf edilen konuları, hadislerdeki gizli kusurları iyi bilen, rivayet ettiği konularda kendisine güvenilen bir âlim ve Mısır ülkesinin hâfızı olarak kabul edilen İbn Seyyidünnâs’ın aynı zamanda dil ve edebiyat sahasında otorite sayıldığı ve külfetsiz şiirler kaleme aldığı belirtilmektedir (Takıyyüddin İbn Fehd, s. 350). Tabakat kitaplarında Safedî ile birbirlerine yazdıkları şiirler ve diğer konulardaki beyitlerinden örnekler yer almaktadır (Kütübî, III, 288-292; Safedî, I, 293-311). René Basset, İbn Seyyidünnâs’ın uzun bir şiirinin (Kütübî, III, 289-290) on dokuz beyti üzerinde durmuştur (bk. bibl.). Aynı zamanda Şâfiî fıkhını iyi bilen İbn Seyyidünnâs, Selef akîdesine sahipti (İbn Kesîr, XIV, 169). Onun Mağrib ve Mısır hatlarını mükemmel şekilde ve hızlı yazdığı, iki cilt hacmindeki ʿUyûnü’l-es̱er’i yirmi günde istinsah ettiği belirtilmektedir.

Eserleri. 1. ʿUyûnü’l-es̱er fî fünûni’l-meġāzî ve’ş-şemâʾil ve’s-siyer (es-Sîretü’l-kübrâ, es-Sîretü’n-nebeviyye). İbn Seyyidünnâs bu en önemli eserinde İbn İshak’ın es-Sîre’sini örnek edinip Resûl-i Ekrem’in soyunu, kronolojik sıraya göre hayatını, savaşlarını, mûcizelerini ve şemâilini ele almıştır. Konuları işlerken öncelikle Kütüb-i Sitte ile diğer hadis

kitaplarındaki rivayetleri senedleriyle birlikte zikretmiş, bir kısmı günümüze ulaşmayan Mûsâ b. Ukbe ve İbn Âiz'in el-Meġāzî adlı eserleriyle tarih, tabakat ve ensâb kitaplarından yararlanmış, rivayetlerde geçen nâdir kelimeleri, sened ve metinlerdeki bazı meseleleri her konunun sonunda açıklamıştır. Eser bu şekliyle diğer siyer kitaplarından farklı olarak bir hadis kitabı niteliğini taşımaktadır. Çeşitli baskıları bulunan eser üzerinde (I-II, Kahire 1356; Dımaşk 1358; I-II, Beyrut 1394/1974, I-II, 1402/1982; nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû, I-II, MedineDımaşk 1413/1992) Sıbt İbnü'l-Acemî'nin iki ciltten meydana gelen Nûrü'n-nibrâs ʿalâ Sîreti İbn Seyyidi'n-nâs (Brockelmann, GAL Suppl., II, 77) ve İbnü'l-Mibred'in el-İḳtibâs li-ḥalli müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3794/1) adlı şerhleri bulunmaktadır. İkinci eser, İḳtibâsü'l-iḳtibâs li-ḥalli müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs adıyla ʿUyûnü'l-es̱er'in Beyrut baskılarıyla birlikte yayımlanmıştır (I-II, 1394/1974; I-II, ts.). Sehâvî Refʿu'l-ilbâs ʿan ḫatmi Sîreti İbn Seyyidinnâs adıyla bir eser yazmış, Nâtık Sâlih Matlûb bir makalesinde ʿUyûnü'l-es̱er'i incelemiştir (bk. bibl.). Çeşitli siyer kitaplarının kaynakları arasında yer alan eser Nûreddin el-Halebî'nin es-Sîretü'l-Ḥalebiyye'sinin iki önemli kaynağından biridir. 2. Nûrü'l-ʿuyûn fî telḫîṣi sîreti'l-emîni'l-meʾmûn Muḥammed ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (es-Sîretü's-suġrâ). ʿUyûnü'l-es̱er'in muhtasarı olup Süleyman b. Müslim el-Harş tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1414/1993). 3. en-Nefḥu'ş-şez̠î fî şerḥi Câmiʿi't-Tirmiz̠î (el-ʿArfü'ş-şez̠î, el-Fevḥu'ş-şez̠î, el-Münaḳḳaḥu'ş-şez̠î). Eserde Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i "Kitâbü'ş-Ṣalât"ın

yarısına kadar şerhedilmiştir. İbn Seyyidünnâs'ın, el-Câmiʿin üçte birinden azını on cilt halinde şerhettiği yönündeki iddianın (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 559) bir dayanağı bulunmadığı belirtilmektedir (en-Nefḥu'ş-şez̠î, neşredenin girişi, I, 70). Zeynüddin el-Irâkī, Tekmiletü Şerḥi't-Tirmiz̠î adıyla bu esere dokuz cilt daha ilâve etmişse de şerhi tamamlayamamıştır. en-Nefḥu'ş-şez̠î üzerinde Abdurrahman b. Sâlih Muhyiddin doktora çalışması yapmış (1406/1986, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine], Kısmü'd-dirâsâti'l-ulyâ, I-III), Ahmed Ma'bed Abdülkerîm de eseri tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Riyad 1409). 4. Minaḥu'l-midaḥ (Şuʿarâʾü'ṣ-ṣaḥâbe, eş-Şuʿarâʾ mine'ṣ-ṣaḥâbe). Ashabın Resûl-i Ekrem'in methine dair şiirlerini, ayrıca mersiyelerini ihtiva etmekte olup İbn Seyyidünnâs'ın 116 beyitlik bir kasidesiyle başlayan eserde şiirlerine yer verilen sahâbîler alfabetik olarak

sıralanmış, hayatlarına dair kısa bilgilerden sonra şiirlerinin bazı beyitleri veya bir bölümü zikredilmiştir. Minaḥu'l-midaḥ İffet Visâl Hamza tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1407/1987). 5. Büşra'l-lebîb bi-ẕikra'l-ḥabîb. Hz. Peygamber için yazılan kasidelerle bunların şerhlerinden ibaret olan eserdeki ilk kaside Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si olup müellifin bu kasideye yaptığı şerh ʿUddetü'l-meʿâd fî ʿarûżi Bânet Süʿâd diye adlandırılmış (Brockelmann, GAL Suppl., II, 77), diğer kasideler alfabetik olarak sıralanmıştır. Süleymaniye (Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 361), Bursa Hüseyin Çelebi (nr. 34) ve Dublin Chester Beatty (nr. 5163) kütüphanelerinde bulunan eserin bazı kısımları H. G. L. Kosegarten tarafından Carminum Orientalium Triga ile birlikte yayımlanmış (Stralsund 1815), eserin bu neşrinde Türkçe ve Farsça birer kasideye de yer verilmiştir (Serkîs, I, 126; diğer nüshaları için bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 315-316). 6. el-Maḳāmâtü'l-ʿaliyye fî kerâmâti'ṣ-ṣaḥâbeti'l-celiyye (nşr. İffet Visâl Hamza, Kahire 1406/1986). 7. Dîvânü İbn Seyyidinnâs (nşr. Garîb Muhammed Ali Ahmed, I-II, Kahire 1991-1992). 8. el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyye. Bir nüshası Râmpûr'da bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 77). 9. el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye. Bu eserin de bir nüshası Râmpûr'dadır (a.g.e., a.y.).

İbn Seyyidünnâs'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ed-Dürrü'n-nes̱îr ʿalâ ecvibeti'ş-şeyẖ Ebi'l-Ḥasan eṣ-Ṣaġīr (fıkha dairdir; Îżâḥu'l-meknûn, I, 453), Ecvibetü İbn Seyyidinnâs ʿan mesâʾili İbn Aybek lehû ʿan aḥfeẓi men leḳıyehû mine'ş-şüyûẖ, Esmâʾü men nuḳıle ʿanhü mine'ṣ-ṣaḥâbe şeyʾ min şiʿr müteʿallaḳ bi'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem, Ḳaṣâʾid şiʿriyye fî aġrâż muẖtelife mine'l-medḥ ve'l-vaṣf ve'l-aẖlâḳı'l-fâżıla, Kitâb fî ʿilmi'l-ʿarûż, Taḥṣîlü'l-iṣâbe fî tafḍîli'ṣ-ṣaḥâbe. Müellifin dedesi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidünnâs'ın ümmüveledlerin satılamayacağına dair eseri bazı kaynaklarda (İbn Kādî Şühbe, II, 296) ona nisbet edilmiştir. Abdülkerîm Emîn Münevfilî'nin İbn Seyyidünnâs ve edebühû adıyla bir yüksek lisans ça-lışması yaptığı belirtilmektedir (Câmia-tü'l-Ezher külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû), MedineDımaşk 1413/1992, neşredenin girişi, I, 5-34; II, 455-460; a.mlf., en-Nefḥu'ş-şez̠î fî şerḥi Câmiʿi't-Tirmiz̠î (nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm), Riyad 1409, neşredenin girişi, I, 15-151; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1503; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 260-261; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 343; Yûsufî, Nüzhetü'n-nâẓır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986, s. 216-229; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 287-292; Safedî, el-Vâfî, I, 289-311; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 16-18; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 291; Sübkî, Ṭa-baḳāt, IX, 268-272; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 510-511; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 169; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 208-213; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 295-297; İbn Nâsırüddin, er-Reddü'l-vâfir (nşr. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 57-59; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 350-351; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 246, 559; II, 1183, 1786, 1859, 1860; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, VI, 108-109; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 249-251; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 150-154; René Basset, "Une élégie amoureuse d'Ibn Said en Nas", Mélanges africains et orientaux, Paris 1915, s. 180-190; Serkîs, Muʿcem, I, 125-126; Brockelmann, GAL, II, 85; Suppl., II, 77; Îżâḥu'l-meknûn, I, 453; Yûsuf el-Iş, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1366/1947, s. 17, 18, 22; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 269-270; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 315-316; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 569-570; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 738; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 241-242; Nâtık Sâlih Matlûb, "Dirâse fi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bn Seyyidinnâs", Âdâbü'r-râfideyn, XV, Musul 1982, s. 175-202; F. Rosenthal, "Ibn Sayyid al-Nās", EI² (Fr.), III, 957; Ali Refîî, "İbn Seyyidinnâs", DMBİ, III, 730-732.

M. Yaşar Kandemir

İBN SÎDE

(ابن سيدة)

Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066)

Lugatçı, edebiyat ve dil âlimi.

398 (1008) yılında Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Dedelerinden Sîde'ye nisbetle İbn Sîde olarak tanınır. Babası gibi âmâ olduğundan Darîr lakabı ile de anılan İbn Sîde öğrenimine babasının yanında başladı. Altı yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra Ebü'l-Alâ Sâid b. Hasan el-Bağdâdî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî, Ebû Osman Saîd b. Muhammed ve Ebû Bekir ez-Zübeydî gibi âlimlerden Arap dili, lugat, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, felsefe ve mantık dersleri aldı. Güçlü hâfızası sayesinde birçok lugat ve gramer kitabını ezberledi. Muhtemelen Mürsiye'de meydana gelen siya-sî olaylar sebebiyle buradan ayrılarak Dâniye'ye (Denia) gitti. Dâniye Emîri Ebü'l-Ceyş Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî ile tanışarak yakın ilgi ve himayesine mazhar oldu. Ancak Mücâhid el-Âmirî'nin vefatından sonra (436/1045) yerine geçen oğlu İkbâlüddevle Ali b. Mücâhid el-Muvaffak ile arası açılınca Dâniye'den ayrılmak zorunda kaldı. Bir müddet sonra bir kaside sunarak emîrden af diledi ve tekrar Dâniye'ye döndü (Yâkūt, V, 86). 25 Rebîülâhir 458 (26 Mart 1066) tarihinde burada vefat etti (İbn Hallikân, III, 330-331).

Arap dili, edebiyatı ve tarihi alanlarında geniş bilgi sahibi olan İbn Sîde'nin asıl şöhreti lugat sahasındadır. Bazı beyit ve kıtaları kaynaklarda yer almakla birlikte şiirlerinin çoğu zamanımıza intikal etmemiş, sadece Urcûzetü ġamîs adlı manzumesiyle İkbâlüddevle için yazdığı bir kasidesi günümüze ulaşmıştır. İbn Sîde aralarında Ebû Abdullah Muhammed b. Halesa eş-Şezûnî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Halef, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Mürsî ve Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Temîmî gibi simaların bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.

Eserleri. 1. el-Muḥkem* ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam. Mücâhid b. Abdullah el-

Âmirî'nin isteği üzerine Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ı tarzında yazılmış on iki ciltlik bir lugat olup I. cildi Mustafa es-Sekkā ve Hüseyin Nassâr (Kahire 1377/1958), II. cildi Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1377/1958), III. cildi Âişe Abdurrahman

(Kahire 1377/1958), IV. cildi Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1388/1968), V. cildi İbrâhim el-Ebyârî (Kahire 1391/1971), VI. cildi Murad Kâmil (Kahire 1392/1972) ve VII. cildi Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire 1393/1973) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Muḫaṣṣaṣ*. Yine Mücâhid b. Abdullah'ın isteğiyle hazırlanan eser, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın el-Ġarîbü'l-muṣannef'i gibi konulara göre tertip edilmiş bir lugat olup Tâhâ b. Mahmûd'un tashihiyle beş cilt halinde basılmış (Bulak 1316-1321), Muhammed et-Tâlibî (Tunus 1375/1956) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (bs. yeri yok, 1389/1969) tarafından değişik indeksleri yapılmıştır. 3. Şerḥu müşkili şiʿri (ebyâti)'l-Mütenebbî. İbn Sîde bu eserinde Mütenebbî'nin şiirlerindeki lugat, gramer, anlam ve şiir tekniği bakımlarından açıklanması gereken hususlar üzerinde durmuş, ayrıca bazı şiirlerindeki felsefe ve mantıkla ilgili meseleleri incelemiştir. Kitabı ilk defa Mütenebbî, İbn Sîde ve eserleri hakkında bir mukaddime ve çeşitli indekslerle birlikte Muhammed Rıdvân ed-Dâye neşretmiş (Dımaşk 1395/1975), daha sonra da Mustafa es-Sekkā ve Hâmid Abdülmecîd ile (Kahire 1396/1976) Muhammed Âl-i Yâsîn tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1977). 4. Urcûzetü ġamîs. Müellifin hayatını, hocalarını ve onlardan okuduğu kitapları anlattığı didaktik bir şiiri olup Habîb Zeyyât'ın özel kütüphanesinde otuz üç varaklık bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, s. 44; DMBİ, III, 733).

Müellifin kaynaklarda ayrıca el-Enîḳ fî şerḥi'l-Ḥamâse, el-Vâfî fî ʿilmi'l-ḳavâfî, et-Tez̲kîr ve't-teʾnîs̱, Şerḥu ebyâti Cümeli'z-Zeccâcî, Şâẕẕü (Şevâẕẕü)'l-luġa, el-ʿÂlem fi'l-luġa, Kitâbü'l-ʿAvîṣ fî şerḥi Iṣlâḥi'l-manṭıḳ, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd ve diğer bazı eserleri zikredilmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 691; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, s. 44; a.mlf., Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 5 [1969], s. 39-44). İbn Sîde hakkında yapılan müstakil çalışmalar şunlardır: D. Cabanelas, İbn Sîde ḥayâtühû ve âs̱âruh (Tunus 1980); Abdülkerîm en-Nuaymî, İbn Sîde âs̱âruhû ve cühûdüh (Bağdad 1984); Vefâ bint Abbas Hasan el-Havît,

en-Naḫlü ʿ inde’l-ʿ Aṣmaʿ î ve İbn Sîde ḳadîmen ve’n-naḫlü ḥadîs̱en (yüksek lisans tezi, 1404/1983, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sîde, el-Muḥkem ve’l-muḥîṭu’l-aʿ ẓam (nşr. Mustafa es-Sekkā - Hüseyin Nassâr), Kahire 1377/1958, neşredenlerin girişi, I, 5-27; a.mlf., Şerḥu müşkili şiʿ ri’l-Mütenebbî (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1395/1975, neşredenin girişi, s. 5-15; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 77; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 293; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 410; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 405; Yâkūt, Muʿ cemü’l-üdebâ ͗, V, 84, 86; XII, 231-235; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 342; III, 330-331; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿ yîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 210-211; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 204; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿ ât, II, 143; Brockelmann, GAL, I, 376; II, 697; Suppl., I, 542; Hediyyetü’l-ʿ ârifîn, I, 691; Albîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü’l-luġaviyye fi’l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 351-382; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî fi’l-Endelüs, Dımaşk 1401/1981, s. 163-178; Abdülkerîm en-Nuaymî, İbn Sîde, Bağdad 1984; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿ cemü’l-ʿ Arabî: İşkâlât ve muḳārebât, Tunus 1991, s. 19-53; a.mlf., “Tekmile fî tercemeti İbn Sîde”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿ ati’t-Tûnisiyye, sy. 5, Tunus 1969, s. 17-48; Abdülalî el-Vedgîrî, “Fî Çabṭı İbn Sîde”, el-Menâhil, sy. 35, Rabat 1986, s. 81-86; Moh. Ben Cheneb, “İbn Sîde”, İA, V/2, s. 807; M. Talbi, “Ibn Sīda”, EI² (İng.), III, 940; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn Sîde”, DMBİ, III, 732-734.

Zülfikar Tüccar

İBN SÎNÂ

(ابن سينا)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037)

İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu, Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi.

Yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesiyle Cûzcânî'nin verdiği ilâve bilgilerin İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebû Usaybia tarafından nakledilmesi sayesinde diğer İslâm filozoflarına nisbetle hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle meşhur olup bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla Ortaçağ âlim ve düşünürleri tarafından kendisine verilen "eş-şeyhü'r-reîs" unvanı ile de bilinir. Ayrıca "hüccetü'l-hak, şerefü'l-mülk, ed-düstûr" gibi vasıflarla da anılmıştır. Batı'da genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve "filozofların prensi" diye nitelenmektedir. Aslen Belhli olan babası Abdullah, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr döneminde başşehir Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâilî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâilî dâîlerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara âşinalık kazandı.

İbn Sînâ olağan üstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fıkıh öğrenimi gördü. Hayat hikâyesinde bu dönemdeki hocaları arasında sadece Hanefî fakihi Ebû Muhammed İsmâil b. Hüseyin ez-Zâhid'i zikrederse de onun bilhassa dil ve edebiyat alanında Ebû Bekir el-Berkī'den ders aldığı sanılmaktadır (DMİ, I, 203). Dinî ilimler sahasında çok yoğun bir okuma faaliyeti sürdüren ve yüksek bir düzeye ulaştığı anlaşılan İbn Sînâ ayrıca babasından geometri, aritmetik ve felsefe konusunda ilk bilgilerini aldıktan

sonra babasının isteği üzerine Mahmûd el-Messâh'tan (Messâhî / Misâhî [?]) Hint aritmetiği okudu. Ebû Abdullah en-Nâtilî Buhara'ya gelince babası onu oğluna ders vermesi için evinde misafir etti. İbn Sînâ, Nâtilî'den Porphyrius'un Îsâġūcî (Eisagoge) adlı mantık kitabını okumaya ve bu çerçevede tartışmalar yapmaya başladı. Gösterdiği üstün başarıdan memnun olan hocası, onun ilimden başka bir işle meşgul edilmemesi yönünde babasına tavsiyede bulundu. Bir süre sonra mantık alanında hocasının yetersiz kaldığını düşünen İbn Sînâ, konuyla ilgili eserleri kendi kendine okumaya ve şerhleri incelemeye başladı. Bu arada Öklid'in Elementler'inin baştan beş altı bölümünü yine Nâtilî'den okudu, kitabın geri kalan kısmını ise kendi kendine çözmeye çalıştı. Ardından Batlamyus'un el-Mecisṭî'sine (Almagest) geçti; eserin başlangıç kısımlarını bitirip geometrik şekillerle ilgili bölümüne ulaşınca hocası kitabın diğer kısımlarını kendi kendine okuyabileceğini söyledi. Sonuçta İbn Sînâ astronomide de oldukça ileri bir seviyeye ulaştı. Nâtilî Gürgenç'e gitmek üzere Buhara'dan ayrılınca İbn Sînâ fizik, metafizik ve diğer felsefî konularla ilgili metinlere ve bunların şerhlerine yöneldi. Bu çalışmalar neticesinde felsefenin bütün disiplinlerinde iyi bir donanıma sahip olduktan sonra tıp tahsiline başladı. Kaynaklarda İbn Sînâ'nın tıp alanındaki hocaları arasında

Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ile Sâmânîler'in saray hekimi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî'nin isimleri zikredilmektedir (Goodman, s. 14; EIr., III, 69). Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da hocalarından bir müddet ders aldıktan sonra tıpla ilgili eserleri kendi kendine okumaya başla-mıştır. Bu suretle tıp ve eczacılıkta da ileri bir düzeye ulaşan, kendi ifadesine göre daha on altı yaşında iken birçok tabibin onu bir tıp otoritesi sayarak bilgisinden faydalandığı İbn Sînâ, tıpta teoriden pratiğe geçerek bilgilerini daha da geliştirdi.

Bu arada fıkıh öğrenimini de sürdürerek münazaralarda bulunacak kadar bilgisini geliştiren İbn Sînâ, daha sonra mantık ve felsefe kitaplarını yeniden gözden geçirmeye koyuldu. Bir buçuk yıl devam eden bu süre zarfında mantık, matematik ve fizik alanlarında ilerleme kaydedip metafizik sahasındaki eserleri incelemeye yöneldi. Bu sırada Aristo'nun Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa (Metafizika) adlı eserini defalarca okumasına rağmen muhtemelen Arapça çevirisinin de kötü olması yüzünden muhtevasını ve yazarının amacını tam olarak anlayamadı. Fakat Fârâbî'nin el-İbâne ʿan ġarażi

Arisṭoṭâlîs fî Kitâbi Mâ baʿde’ṭ-ṭabîʿa adlı eserini tesadüfen elde edip okuyunca bu problemini çözmüş oldu.

Felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr’un ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorları ile yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu şekilde daha on sekiz yaşında iken saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek tıpla ilgili eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha önce ismini bile duymadığı pek çok tabip ve düşünürü okuma fırsatını elde etmişti.

Nûh b. Mansûr’dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır zamanında da saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ’nın (İbn Hallikân, II, 158-159) bu dönemdeki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamakla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir. Nitekim Ebü’l-Hüseyin el-Arûzî’nin, kendisi için ilim ve felsefe konusunda kapsamlı bir kitap yazmasını teklif etmesi üzerine matematik dışındaki bütün ilimleri içine alan el-Hikmetü’l-ʿarûżiyye adlı bir eser kaleme almış, Ebû Bekir el-Berkī’nin talebiyle de yaklaşık yirmi ciltlik el-Ḥâṣıl ve’l-maḥṣûl ile el-Bir ve’l-is̱m adında bir risâle telif etmiştir.

İbn Sînâ’nın hayatında babasının ölümünden (393/1003) sonra siyasî ilişkiler yoğunluk kazandı. Bu değişikliğin hangi sebebe dayandığı tam olarak bilinmemekle birlikte herhalde Sâmânî Devleti’nin içinde bulunduğu durumun bunda önemli etkisi olmuştur. Zira devlet, İbn Sînâ’nın babasının ölümünden birkaç yıl önce önemli sarsıntılar geçirmiş, 396 (1005) yılında da çökmüştür. Böylece İbn Sînâ Buhara’yı terketmek zorunda kalmış ve kendisine uygun bir yer bulabilmek amacıyla çeşitli bölgelere seyahat etmiştir. İlk olarak Hârizm’de bir kasaba olan Gürgenç’e (Ürgenç) gitti. Burada vezirlik yapan ve felsefî ilimlere meraklı olan Ebü’l-Hüseyin es-Süheylî (es-Sehlî [?]) onu mahallî bir emîr olan Ali b. Me’mûn’a takdim etti. Veziri gibi kendisi de filozof tabiatlı, erdemli ve sevilen bir kişi olan Emîr Ali (Nizâmî-i Arûzî, s. 21) İbn Sînâ’ya Gürgenç’te kaldığı müddetçe maaş bağladı. Emîrin sarayında Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbnü’l-Hammâr ve İbn Irâk gibi âlimler de bulunuyordu. İbn Sînâ ile Bîrûnî arasında fizik

ve astronomiye dair bazı münazaralar bu sırada gerçekleşti. Nizâmî-i Arûzî'nin verdiği bilgiye göre bu âlimler dostluk havası içinde ilmî faaliyetlerini sürdürürken bir gelişme onların huzurunu bozdu. Gazneli Mahmud, Emîr Ali b. Me'mûn'a bir mektup göndererek meclisindeki âlimleri kendi sarayına göndermesini istedi. İbn Irâk, İbnü'l-Hammâr ve Bîrûnî daveti kabul ederken İbn Sînâ ve Ebû Sehl el-Mesîhî gitmemeye karar verdiler, ancak Gürgenç'te kalmayı da tehlikeli görerek oradan ayrıldılar. Gazneli Mahmud, İbn Sînâ'yı buldurmak için resmini yaptırıp çoğalttırarak çeşitli bölgelere gönderdiyse de bir sonuç elde edemedi (a.g.e., s. 189-190).

İbn Sînâ Nesâ, Bâverd, Tûs, Şakkân, Semnîkân ve Câcerm'e uğradıktan sonra Ziyârî Devleti Hükümdarı Kābûs b. Veşmgîr ile buluşmak amacıyla Cürcân'a gitti. Fakat bu sırada Emîr Kābûs'un tutuklanıp bir kalede hapsedilmesi ve orada ölmesi üzerine Cürcân ile Hârizm arasındaki Dihistan'a geçti. Bu bölgede iken 403'te (1012) şiddetli bir hastalığa yakalanan İbn Sînâ aynı yıl içerisinde Cürcân'a döndü ve burada, daha sonra kendisinden hiç ayrılmayan ve biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî ile tanıştı. Bir şiirindeki ifadesinden (İbnü'l-Kıftî, s. 272; İbn Ebû Usaybia, s. 439), gittiği yerlerde değerinin bilinmediği ve şahsına yaraşır bir himaye görmediği için yedi yıl boyunca seyahat ettiği anlaşılan İbn Sînâ'nın Cürcân'da rahat bir ortama kavuştuğu görülmektedir. Nitekim ilme düşkün bir kişi olan Ebû Muhammed eş-Şîrâzî ona bir ev satın almış ve bazı imkânlar tanımıştır. Böyle bir ortamda İbn Sînâ bir yandan eserlerini kaleme alıyor, bir yandan da ilmî ve felsefî konularda ders veriyordu. Cûzcânî'nin yazdığı biyografiye göre İbn Sînâ bu öğrencisine mantıkla ilgili el-Muḫtaṣarü'l-evsaṭ adlı bir kitap dikte etti; Ebû Muhammed eş-Şîrâzî için de el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd ile el-Erṣâdü'l-külliyye'sini kaleme aldı. Ayrıca el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın başlangıcı ile Muḫtaṣarü'l-Mecisṭî gibi birçok eserini burada telif etti.

Cürcân'da muhtemelen iki yıl kalan İbn Sînâ, Rey'e giderek Büveyhî Devleti'nin valisi Fahrüddevle'nin eşi Seyyide ve oğlu Mecdüddevle ile buluştu. Burada ilmî otoritesini kabul ettirerek melankoliye yakalanan Mecdüddevle'nin tedavisini üstlendi. Mecdüddevle, Büveyhîler ailesinin bir mensubu olduğundan bu hadise İbn Sînâ ile Büveyhîler arasındaki ilişkinin başlangıcını teşkil etti. Rey'de iken el-Meʿâd adlı eserini kaleme alan İbn

Sînâ muhtemelen Mecdüddevle'nin tedavisinden sonra Kazvin'e, oradan da Hemedan'a

gitti. Bu şehirde Kezbâneveyh'in hizmetine girdi. Ardından kulunç (kolik) hastalığına yakalanan Büveyhî Hükümdarı Şemsüddevle'yi tedavi etmek için onun sarayında bulundu. Burada hükümdarı iyileştirmeyi başaran İbn Sînâ birçok mükâfatla birlikte hükümdarın dostluğunu da kazandı. Şemsüddevle'nin Karmîsîn'e bir sefer düzenlemesi üzerine onun yanında savaşa katıldı. Savaş yenilgiyle sonuçlanınca Şemsüddevle ile birlikte Hemedan'a döndü. Bu olaydan sonra kendisine vezirlik teklif edilen İbn Sînâ görevi kabul etti. Fakat ordu içerisinde baş gösteren huzursuzlukların ardından isyan çıktı. İbn Sînâ'nın evini kuşatan isyancılar onu hapse atıp bütün mallarına el koydular; ayrıca Şemsüddevle'den filozofun öldürülmesini istediler. Bu isteği kabul etmeyen hükümdar isyancıları yatıştırmak için onu görevinden uzaklaştırdı. İbn Sînâ, kırk gün boyunca Şeyh Ebû Sa'd ed-Dahdûk'un evinde gizlenmek zorunda kaldı. Ancak hastalığı nükseden Şemsüddevle tekrar kendisini tedavi etmesini isteyince onu tedaviye başlayan İbn Sînâ yeniden vezirlik makamına getirildiği gibi öncekinden daha çok ikram ve iltifata nâil oldu. Bu sırada İbn Sînâ öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmiyordu. Gündüzleri devlet işleriyle meşgul olduğu için geceleyin ders veriyor, özellikle eş-Şifâʾ ve el-Ḳānûn fi't-ṭıb gibi eserlerinin yazılmış olan bölümlerini talebelerine okutuyordu. Bu talebelerin kim olduğu tam olarak bilinmemekle beraber bunlar arasında Ebû Abdullah el-Maʿsûmî, Ebû Mansûr İbn Zeyle ve Behmenyâr b. Merzübân el-Âzerbaycânî'nin bulunduğu kaydedilmektedir (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 73).

Daha sonra İbn Sînâ, Şemsüddevle'nin Tarım üzerine düzenlediği sefere katılmak durumunda kaldı. Tarım yakınlarında hükümdar tekrar hastalanınca askerler kendisini Hemedan'a götürmek istedilerse de Şemsüddevle yolda öldü ve yerine oğlu Semâüddevle geçti (412/1021). Yeni hükümdar İbn Sînâ'dan vezirlik görevini sürdürmesini istediyse de filozof bunu kabul etmedi. Bu tavrı yüzünden Büveyhîler'le arasının açılmasına rağmen Hemedan'dan ayrılamadı ve bir süre gözden uzak olarak Ebû Gālib el-Attâr adında bir kişinin evinde kaldı. İbn Sînâ, burada oturduğu zaman zarfında Cûzcânî'nin isteği üzerine telifine başladığı eş-Şifâʾın tabîiyyât bölümünün el-Ḥayevân ve en-Nebât dışındaki kısımları ile

ilâhiyyât bölümünü tamamlamış, ayrıca mantık bölümünün de bir kısmını yazmıştır.

İbn Sînâ ile Büveyhîler arasındaki gerginlik artmış, hatta Şemsüddevle'nin öteki oğlu Tâcülmülk, onun Kâkûyîler Hükümdarı Alâüddevle Muhammed b. Rüstem ile gizlice mektuplaştığını ileri sürmüştür. İbn Sînâ bu suçlamayı reddettiyse de kendisine düşmanlık besleyen bazı kişilerin de aleyhinde bulunması üzerine Ferdecân Kalesi'ne hapsedildi (414/1023). Kalede dört ay kalan filozof, Alâüddevle'nin Hemedan'a bir sefer düzenleyip orayı zaptetmesinden sonra serbest bırakılarak Hemedan'da vezirlik yapan Ebû Tâlib el-Ulvî'nin (el-Alevî [?]) evinde kaldı. Kalede iken el-Hidâye, Ḥay b. Yaḳẓân ve el-Ḳūlunc adlı kitaplarını yazan İbn Sînâ, Ebû Tâlib el-Ulvî'nin evinde bulunduğu süre içerisinde de eş-Şifâʾın yarıda kalan mantık bölümünü tamamladı.

Bütün bu olaylardan sonra yine de kendisini bırakmak istemeyen Tâcülmülk'ün vaadlerine güvenmeyen İbn Sînâ, büyük bir ihtimalle 415 (1024) yılında İsfahan'a gitmek üzere kardeşi, iki hizmetçisi ve talebesi Cûzcânî ile birlikte Hemedan'dan gizlice ayrıldı; sıkıntılı bir yolculuktan sonra İsfahan dolaylarındaki Tâberân'a ulaştı. Dostları ve Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'in yakınları tarafından karşılandı ve Abdullah b. Bâbî'nin evinde misafir edildi.

Bir süre sonra Alâüddevle'nin meclisine katılan İbn Sînâ burada saygı gördü. Nizâmî-i Arûzî, Alâüddevle'nin İbn Sînâ'yı vezirliğe getirdiğini ve en önemli işleri onun yetkisine bıraktığını ifade ederek, "Gerçek şu ki Aristo'nun İskender'e vezir olmasından sonra hiçbir hükümdara Ebû Ali gibi bir vezir nasip olmamıştır" der (Çehâr Maḳāle, s. 201). Alâüddevle'nin düzenlediği ilmî toplantılar filozofun şöhretinin İsfahan çevresinde yayılmasını sağladı. Bu dönemde ilmî çalışmalarını da sürdüren filozof eş-Şifâʾ gibi eksik kalan bazı eserlerini tamamlamaya çalıştı; matematik, astronomi ve mûsiki konularında yazmış olduğu bir kısım eserlerini daha da geliştirdi. en-Necât ve Alâüddevle'nin adına nisbetle Dânişnâme-i ʿAlâʾî adını verdiği kitapları da dahil olmak üzere yeni eserler telif etti. İbn Sînâ, Alâüddevle ile birlikte Sâbûrhâst ve Hemedan'a tertip edilen bazı seferlere katıldı. Ayrıca takvimlerdeki yanlışlıkları düzeltmek için hükümdarın emriyle astronomiye ilişkin gözlemlerde bulundu, tam sonuç alamadıysa da

çeşitli meseleleri açıklığa kavuşturdu.

İsfahan'da kaldığı yıllar boyunca nisbeten sâkin bir hayat süren İbn Sînâ, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi. Bu dönemde sağlığı da bozuldu; devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. Alâüddevle Hemedan'a sefere çıktığında onunla beraber bulunduğu sırada yolda tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat etti. Kabri Hemedan'dadır.

İbn Sînâ'nın çok zeki, çalışkan, velûd olduğu, zekâ ve bilgisine aşırı derecede güvenmenin yol açtığı hırçınlığı yanında mağlûbiyete tahammül edemeyen bir kişiliğe sahip bulunduğu kaydedilmektedir. Alâüddevle'nin huzurunda dil âlimi Ebû Mansûr el-Cübbâî ile yaptığı bir tartışma onun bu karakterine işaret etmektedir. Cûzcânî'nin anlattığına göre Cübbâî, bu tartışma sırasında İbn Sînâ'ya dil konusunda bilgisi bulunmadığını söylemiş, bunun üzerine İbn Sînâ üç yıl boyunca çalışarak dil alanında üstün bir seviyeye ulaşmış ve konuyla ilgili kitaplar kaleme almıştır. Sonunda Cübbâî ile tekrar görüşerek onu kendisinden özür dileyecek bir durumda bırakmıştır.

Kindî ile başlayan İslâm felsefe geleneğinin zirvesinde bulunan İbn Sînâ felsefî sisteminde özellikle Fârâbî'ye çok şey borçludur. Kendisi bir bakıma Fârâbî'nin öğrencisi ve halefi olarak görülebilir. Bununla birlikte üstadını aşmış, tarih içerisinde onun adını ikinci derecede bırakmıştır. Çünkü seleflerinden çok daha parlak ve sistem sahibi bir müellifti. İbn Sînâ'yı eleştiren Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi İslâm filozofları da kendisinden etkilenmişlerdir. Asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hâkim olmuş mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişinin İbn Sînâ olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın Şiîliği benimsediği, bilhassa İsmâilî düşüncesinin etkisi altında kaldığı, esasen felsefesini bu çerçevede kurduğu tezi özellikle 1950'lerden bu yana bazı müellifler tarafından dile getirilmektedir (Corbin, s. 171; Küyel, s. 131). Bu iddianın ortaya atılmasında, İbn Sînâ'nın babasının

İsmâilî dâîlerle ilişkisinin bulunması yanında felsefî sisteminde ortaya koyduğu düşünce ve kavramların da

etkisi söz konusudur. Ancak İbn Sînâ, babasının evinde İsmâilîler'in felsefî görüşlerini dinlediğini kaydetmekle birlikte, babasının ve kardeşinin İsmâilî dâîlere icâbet ettiğini ifade ederken kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 437). Ayrıca hocaları arasında Hanefî fakihi İsmâil ez-Zâhid'in bulunması da onun dinî eğitimini Şiî veya İsmâilî çevreden almadığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın felsefî sistemine ve bu sistem içerisinde kullandığı kutsî güç, imam, ârif, sudûr ve feyezân gibi kavramlara gelince, iddia edildiğinin aksine bu kavramlar onun sisteminde Şiîler'in, bilhassa İsmâilîler'in kullandığı anlamıyla kullanılmamaktadır. Ayrıca düşünürün felsefesinde vasiyet, ismet, takıyye, on iki imam gibi telakkiler de yer almamaktadır. Bu bakımdan onun Şîa'ya mensup olduğu veya Şiî düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yolundaki açıklamalar gerçek dışı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (trc. Muhammed b. Tâvît), Rabat 1403/1982, s. 21, 187 vd., 201; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 65-81; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 268-278; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 437-459; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 157-162; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, 14-15; J. Arberry, "Avicenna: His Life and Times", Avicenna: Scientist and Philosopher (ed. G. M. Wickens), London 1952, s. 9-28; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 171; Mâcit Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 105; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden 1988, s. 22 vd., 38 vd., 152-159; a.mlf., "Avicenna's Madhab with an Appendix on the Question of His Date of Birth", Quaderni Di Studi Arabi, V-VI, Venezia 1987-88, s. 323-336; a.mlf., "Avicenna", EIr., III, 69; L. E. Goodman, Avicenna, London 1992, s. 14; P. Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna, Philadelphia 1992, s. 19-27;

Fazlurrahman, “İslâm Felsefesi”, İslâm’da Bilgi ve Felsefe (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 45; Arslan Terzioğlu, Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sînâ (Avicenna) ve Tababet, İstanbul 1998, s. 29; Şemseddin Günaltay, “İbn Sînâ’nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi”, TTK Belleten, IV/13 (1940), s. 1-37; Nihat Keklik, “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri”, Felsefe Arkivi, sy. 22-23, İstanbul 1981, s. 2-44; Mübahat Türker Küyel, “İbn Sînâ ve İsmâilî Görüş”, Araştırma, XIII, Ankara 1991, s. 131-206; Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ”, İA, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, “Ibn Sīnā”, EI² (İng.), III, 941-947; Muhammed Sâbit el-Fendî, “İbn Sînâ”, DMİ, I, 203-210.

Ömer Mahir Alper

Felsefesi.

1. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Metodu. İbn Sînâ, İslâm felsefesi geleneğinin Fârâbî okulu içinde yer alan en büyük düşünürdür. Bu geleneğin en önemli özelliği dinin toplum için vazgeçilmez ilâhî bir kurum olduğu fikridir ve bu fikir bir bakıma her iki filozofun felsefesinin özü gibidir. Aslında İslâm toplumunda Kindî’nin kurduğu felsefeyi geliştirip kurumlaştıran bu iki filozoftur. Daha doğrusu kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, onu terminoloji, metot ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ olmuştur. Nitekim Fârâbî’ye mantık ala-nındaki başarısından dolayı “Muallimi Sânî”, İbn Sînâ’ya da felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için “eş-şeyhü’r-reîs” unvanı verilmiştir. Dolayısıyla XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında “felâsife” denilince öncelikle akla Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir (İbn Rüşd, s. 36). Ancak İbn Sînâ, Fârâbî kadar Eflâtun ve Aristo sistemine bağlı değildir. Ayrıca İbn Sînâ bir felsefe tarihçisi, tabip ve ilim tarihçisi olması bakımından da Fârâbî’den farklı bir konuma sahiptir. el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb ve eş-Şifâ᾽ gibi hem değeri hem hacmi bakımından büyük eserleri bunun açık delilleridir. Filozof bu eserlerinde bir konuyu ele alırken Aristo’nun kendinden önceki filozoflar hakkında uyguladığı metodu takip ederek önce o konuda ortaya konmuş olan görüşleri sunar, yer yer eleştirir, sonra da kendi görüşünü açıklar. Böylece İbn Sînâ, İslâm bilim ve düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisini vücuda getirdiği gibi

aynı zamanda nesir, nazım ve hikâye tarzında felsefî eserler kaleme alan sanatkâr-filozoftur. Aristo gibi İbn Sînâ da eserlerini kendi dönemindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme alır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içerir. Ancak kitaplarını değişik tarzda ve hacimde kaleme almış olmasına ve ilk dönemlerde yazdığı bir iki şerhte “el-hikmetü’l-meşrikıyye” tabirini kullanmasına bakarak İbn Sînâ’nın iki farklı felsefesinin bulunduğu yolundaki tartışmalara katılmak mümkün değildir (bk. Gutas, s. 125 vd.).

Yazılarında, ele aldığı ilim dalının kendi muhtevası içinde kalmaya büyük önem veren İbn Sînâ, felsefenin bütün disiplinlerinde yazmakla birlikte kendisi daha çok mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât konularında felsefeye katkıda bulunduğunu söyler (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ: el-Medḫal, s. 10). Onun bilim ve felsefeyle ilgili yazılarında kullandığı kavramsallaştırma sistemi çoğunlukla çift yönlüdür. Bundan dolayı herhangi bir kavram veya terimin onun felsefesinde çok defa bir karşıtı vardır. Arapça bilim ve felsefe dili olarak İbn Sînâ’nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşarak sonraki nesiller için örnek teşkil etmiştir. Her ne kadar İbn Sînâ’nın felsefe tasnifi ana çizgileriyle Aristo’dan beri süregelen mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât (metafizik) veya mantık, tabiat ve metafizik şeklindeki bilimler sınıflaması içinde görülse de içerik olarak mutlak bir otoriteye bağlı kalmayıp gerektiğinde -meselâ Fârâbî için yaptığı gibi (el-Mübâḥaṣ̱ât, s. 375 [1162])- öncekilerin başarılarını belirterek onlardan saygıyla söz eder, fakat gerektiği zaman da cesaretle eleştirir. Bilimler sınıflamasına göre yazdığı büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde İbn Sînâ salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. Hatta İbn Sînâ ilâhiyyâtının bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Özellikle bu konuya ayırdığı İs̱bâtü’n-nübüvvât adlı eseri bir yana yalnızca eş-Şifâʾ ile el-İşârât ve’t-tenbîhât’ın ilâhiyyâta dair bölümleri bile yukarıdaki tesbitin doğruluğunu göstermeye yeter. Öte yandan İbn Sînâ’nın bütün felsefî sistemini, dinle felsefeyi uzlaştırmaya yönelik bir çaba olarak görenler varsa da bu yaklaşım, onu yanlış değerlendirip konumuna uygun düşmeyen bir yere yerleştirmek olur.

Aksine İbn Sînâ, bütün felsefî eserlerinde olgu yargıları ile (doğru-yanlış) değer yargılarını (iyi-kötü) birbirinden ayırmaya, birinciyi felsefenin ve bilimin alanına, diğerini de dinin alanına bırakmak gerektiğini, nihayet metafiziğin ikisi arasında köprü görevini üstlendiğini göstermeye çalışmıştır.

2. Bilgi Nazariyesi ve Mantık. İbn Sînâ bilgi problemini mantık ve psikoloji (nefis) konularıyla birlikte ele alır. Ancak genellikle nefisle ilgili yazılarında bilme sürecini, mantıkta ise bilgiyi biçim (sûret) ve içerik (madde) bakımından inceler. En temel özelliği bilmek, istemek ve yapmak olan insanın her çeşit bilgiye ulaşabileceğini söyleyen İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını belirterek bunu idrak terimiyle ifade eder (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 52, 53, 312). Burada sözü edilen bilgiye konu olan nesnenin gerçekliğini zihne taşıyan, onun gerçekliğine ilişkin her türlü özelliği içeren, kısaca zihinde nesneyi temsil eden sûret yani mâna ve kavramdır. Diğer bir ifadeyle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin sûretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Şu halde soyutluk durumuna göre zihinde iki çeşit bilmeden söz etmek gerekir; eğer bilgiye konu olan şey somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur; fizikî varlıkların bilgisi bu şekilde elde edilir. Bilgiye konu olan mânevî ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Bu tür metafizik bilgiye ulaşması için zihnin uyarıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir. Dolayısıyla bu alanla ilgili kavramlarımız içerikli kavramlardır; bu sebeple mantığın bu alanın bilgisiyle bir ilişkisi yoktur; çünkü mantık ancak duyular yoluyla ve soyutlama ile kazanılan nesnel dünyaya ilişkin bilgilerle ilgilenir. Şu halde nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşmakta, zihin kendine has faaliyetlerle onu yeni işlemlerden geçirmekte ve sonuç olarak bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde etmektedir. Bu sonuçlara ulaştıran işleme düşünme (fikir) denilmektedir (a.g.e., s. 197; el-İşârât, s. 2).

Bir bilme olayında önce duyu araçlarıyla nesnenin fizikî, kimyevî ve biyolojik nitelikleri duyumlanır; ardından bu nitelikler ortak duyuda birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Asıl duyum bu süreçte gerçekleşmektedir. Meselâ, “Bu beyaz olan tatlıdır” gibi

bir yargı bu düzeyde duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların sûretleri hayal veya tasarlama gücünde (musavvire) saklanır. İstendiği zaman bunların kime ve neye ait olduğu bilinir. İbn Sînâ'ya göre bu bilgi hayalî idrak düzeyinde bir bilgidir (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 35-36; el-İşârât, s. 92-93). Filozof, hayal ve tasarlama gücündeki tikel sûretler üzerinde zihnin üç tür işlem yaptığını belirtir. İlki, mütehayyilenin -dış gerçekliğe uygun düşsün veya düşmesin-bu sûretleri birbiriyle birleştirerek veya ayırarak yeni tikel sûretler üretmesidir; ikinci işlemde, bu ferdî sûretler üzerinde durup düşünmeden yüzeysel olarak verilen tikel yargıları söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre bunlar kısmen sezgisel bir özellik taşıyan yargılardır (vehmiyyât). Bu yargıların ilmî ve felsefî açıdan hiçbir değeri yoktur. Bunların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanan tikel deneylerdir. Bu aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde olması demektir. Ancak yine de bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir. İbn Sînâ'nın "mâna" adını verdiği, onun psikolojisinde önemli yer tutan bu yargılar gerektiğinde hatırlanmak üzere bellekte saklanır (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 36-37, 148).

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargılarına gelince, bunlar da yine beş duyu ile kazanılmış olup hayal ve tasarlama gücünde saklı bulunan tikel sûretler üzerinde gerçekleşir. Bu merhalede düşünme gücü (müfekkire), söz konusu tikel sûretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak hayalî sûretten türe ait sûrete, başka bir deyişle tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine (tasavvur) yükselir. Mantıkta bir ta-nım işlemi olan tasavvur nicelik, nitelik, yer ve durum gibi özelliklerinden soyutlanmış bir sûrettir. Bu özel ve belirli bir nesnenin değil bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir sûrettir. Çeşitli şahısların isimlerinden insana ait sûretin elde edilmesi gibi. Düşünce bir defa türe ait sûretlere ulaşınca artık ona malzeme oluşturan hayalî tikel sûretlere ihtiyacı kalmaz (a.g.e., s. 50-53, 197-198, 209-210). Duyu ve düşünce birliğiyle kazanılan bu bilgi, nesnelerin mahiyetine ilişkin bir bilgi olup bunun mantıktaki karşılığı düşüncenin tanımlama yoluyla kazandığı bilgidir. Bu kavramlar yüklem olarak düşünüldüğünde onların genel ve özel, kalıcı veya geçici oluşu göz önüne alınarak mantıktaki beş tümel kavram (cins, nevi, fasıl, hassa, araz)

ortaya çıkar; bu tümeller yardımıyla da bir şeyin tanımını yapmak mümkün olur. Eğer bu tümellerin sayısı sonsuz olsaydı eşya ve olayları tanımlamak ve dolayısıyla bilmek mümkün olmazdı. Yine gözlem, deney ve düşünce yoluyla sadece nesnelerin ne olduğu bilinmez, nesneler arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de kazanılır. Tümevarım ve örnekleme yoluyla yargılara (tasdikat) ulaşılır, bunlardan hareketle de kanıtlama işlemleri yapılır. “Yağmur yağarsa yollar ıslanır”; “Bir sayı ya çifttir ya tektir” gibi yargılar bu türdendir. İbn Sînâ, gözlem ve deneye dayalı bu bilgi edinme sürecinde duyuların yanılmayacağı, yanılgının gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan zihne ait olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre düşünmek bilmek değil bilgiyi istemektir. Ancak düşünme işlemi her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir (a.g.e., s. 208; el-İşârât, s. 95; el-Mübâḥaṣ̱ât, s. 207, 235-238).

İbn Sînâ’ya göre bilgi sadece düşünceyle elde edilmez; bu konuda daha önemli ve kestirme yol sezgidir. Bu bakımdan filozofun sezgiye düşünceden de fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü konu iyice incelenirse bilgi değeri taşıyan önermelerin bu husustaki kabiliyeti gelişmiş kişilerin sezgilerine dayandığı görülür. İbn Sînâ’ya göre düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi de bilginin âdeta zamansız olarak bir anda kazanılmasıdır. Ancak sezgi bazan insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde düşünce daima iradeli bir faaliyettir (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 219 vd.; el-İşârât, s. 95-96).

Öte yandan Fârâbî gibi İbn Sînâ da bilginin kazanılması için birer bilgi vasıtası olarak yalnız duyuların veya düşüncenin yeterli olmadığını söyler. Düşüncenin ilkelerinin yani mantığın deneyden alındığı söylenemeyeceği gibi doğuştan geldiği de savunulamaz. Eğer öyle olsaydı mantıkla ulaşılan bilgiler ilk baştan bilinirdi, halbuki bunlar ancak deneyle birlikte ve belli bir süreçten sonra elde edilir. Şu halde doğuştan gelen yeteneklerin ve deneyin yanında bir bilgi vasıtası veya ilkesi

daha bulunmaktadır. Pasif olan bilme gücünü kuvveden fiile çıkaran bu ilke ontik bir varlık olan faal akıldır (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 216-219; el-İşârât, s. 95; Mebḥaṣ̱ ʿani’l-ḳuva’n-nefsâniyye, s. 167-168). Buna göre tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu

çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla (işrâk) gerçekleşir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre düşünme zihni faal aklın etkisine hazırlamadan başka bir şey değildir. Eğer düşünme faaliyeti sonunda bilgi kazanılamazsa bu durum faal akıldan değil pasif olan aklın onunla ilişki (ittisâl) kurmadaki kusurundan kaynaklanır. İbn Sînâ da Aristo'dan beri süregelen bir anlayışla, rasyonal bilginin kaynağını irrasyonal bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe (işrâk) kapı açmaktadır. Fakat bunun mistik değil rasyonel sezgi olduğu unutulmamalıdır.

Psikolojik akıllar teorisinde her ne kadar İbn Sînâ Meşşâî geleneğine bağlı ise de Kindî ve Fârâbî gibi seleflerininkinden oldukça farklıdır. Ona göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği kuvve halinde akıl, bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması meleke halinde akıl, bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması fiil halinde akıl, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşması müstefâd akıl adını alır. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların kutsî aklı tarafından algılanır. Fakat genel anlamda bilme nazarî akıl gücünün bir işlevidir (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 39-40, 185-186, 219-220; el-İşârât, s. 94-95; Kitâbü'l-Hidâye, s. 293; Mebḥaṡ ʿani'l-ḳuva'n-nefsâniyye, s. 168).

Her ne kadar kendinden önceki filozof ve mantıkçılar Aristo'nun Organon'u üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlarsa da onun bütün bölümlerini tek bir metin içinde inceleyen İbn Sînâ'dır. Filozofun mantıkla ilgili çalışmaları, kendisinden sonra Organon'un çevirisini ve üzerine yapılan çalışmaları -İbn Rüşd istisna edilirse-neredeyse unutturmuş, sonuçta İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır (Recher, s. 175-178, 346-356). Ancak İbn Sînâ, Îsâġūcî'yi el-Medḫal adıyla mantığa dahil etmek suretiyle ilk defa Organon'da yer alan bölüm sayısı dokuza çıkmış ve o tarihten itibaren Îsâġūcî, Organon'un aslî bir unsuru gibi telakki edilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre mantık tutarlı düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir; kısaca düşüncenin bilimidir. Düşünmek bir kavram veya bir yargı elde etme çabası olup bu da tanımlama veya kanıtlama yoluyla yapılır. Mantık, tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceleyen ve öğreten bir

ilimdir; ayrıca öteki ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir. Peygamberler hariç ilmî araştırma yapmak isteyen hiçbir kimse mantıktan müstağni kalamaz (eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ: el-Medḫal, s. 9 vd.; el-İşârât, s. 1-2; en-Necât, s. 7-8).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da mantık incelemelerine dil konusuyla başlar. Dille düşünceyi karıştırmamak gerektiği uyarısında bulunan filozof dilin konusunun kelimeler, mantığın konusunun kavramlar olduğunu hatırlatır. Bir lafzın içlem ve kaplamının bulunması gösterdiği şeyin mahiyetini belirler; yapılan bu işlem tanımlamadır. Böylece lafzın zihindeki nesnenin gerçekliğini gösteren anlamı kavram (tasavvur), anlamın dildeki ifadesi tanım (had) olur. Zihindeki anlam tanımlanan şeyin mahiyetidir ve tanımlama sayesinde mahiyetin gerektirdikleri de zihne intikal eder. Şu halde tanımlamak bir şeyi kavratmak için onun ne olduğunu göstermektir; bu da ancak tanımlananın kurucu ögelerinin bütün olarak zihinde hazır bulunmasıyla olur. Böylece İbn Sînâ tanım yoluyla mantığa mahiyeti sokmuştur. Bir şeyin tanımı onun içlem ve kaplamıyla, diğer bir ifadeyle o şeyin faslı ve cinsiyle yapılır (el-İşârât, s. 1-15). Dolayısıyla tanım nesnel şeyler için mümkündür. Fârâbî'den beri mantık problemleri kavram ve önerme mantığı olarak başlıca iki bölümde ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki başarısı, her iki bölüme ilişkin meseleleri olanca ayrıntılarıyla ve kendi kültür dünyasından verdiği örneklerle geliştirip zenginleştirmesi ve bir metodoloji olarak onu sisteminin bütünü içinde başarıyla kullanmasındadır. Bu arada önermeler mantığının ifade ettiği bilgilerin güvenilirlik derecesini de beş sanat çerçevesinde değerlendirmiştir. Ayrıca ona göre kıyas denilen tümdengelimin verdiği sonuç biçimsel olarak zorunludur; buna karşılık istikrâ denilen tümevarımda sonuç daima ihtimallidir, çünkü tam bir tümevarım yapmak neredeyse imkânsızdır; bununla birlikte bilimsel araştırmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. Özelden özele doğru giden kanıtlama yönteminde ise (temsil) sonucun kesinliği daima zayıf bir ihtimaldir (a.g.e., s. 46-47).

İbn Sînâ geleneği devam ettirmek üzere bir ilimler tasnifi de yapmıştır. Buna göre düşüncenin biçimlerini inceleyen mantıkla kesintili ve kesintisiz niceliksel ilişkileri (sayı ve şekil) inceleyen matematik ilimler (ilmü'l-aded ve ilmü'l-hendese) konusu sadece zihinde bulunan ilimlerdir. Mûsiki ile astronomi bu iki ilmin dallarıdır. Konusu zihin dışında bulunan ve

değişmeyi inceleyen tabiat ilimleridir. Varlığı varlık olarak ele alıp onun özelliklerini inceleyen ilim ilâhiyyât veya metafiziktir. İbn Sînâ ahlâk, siyaset ve hukuk gibi disiplinleri metafiziğin tamamlayıcısı olarak görür. Aristo'nun nazarî ilimler-amelî ilimler ayırımını da benimseyen İbn Sînâ mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyâtı nazarî ilimler, ahlâk ve siyaseti de amelî ilimler içinde zikreder. İlimleri gayeleri açısından da ele alan filozof nazarî bilginin gayesinin hakikat, amelî bilginin gayesinin iyilik olduğunu söyler (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ: el-Medḫal, s. 9-16; el-İşârât, s. 145). Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere yer vermemesi dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın bilginin yalnızca biçimine değil içeriğine de önem vermesi (meselâ tanımların, önermelerin ve kıyasların doğruluk değerine göre tasnifi, bilimleri konularına göre sınıflaması), Aristo ve Fârâbî'nin mantığı gibi onun mantığının da içerikli bir mantık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilginin formunu, muhtevasını ve konusunu ayrı yerlerde incelemek bilgi ve ilim hakkında tam bir tasavvur vermeyeceğinden İbn Sînâ mantığında bilgi nazariyesi, bilim felsefesi ve mantık birlikte ele alınmıştır.

3. Tabiat Felsefesi. Meşşâî geleneğinde olduğu gibi İbn Sînâ da tabiat felsefesini "es-Semâü't-tabîî" genel başlığı altında ve tabiatla ilgili yazılarında inceler. Bu durumda tabiat ilminin konusu sürekli değişime uğrayan cisimler dünyasıdır (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât: es-Semâʾü'ṭ-ṭabîʿî, s. 7 vd.). Genel olarak değişmeyi "kuvveden fiile çıkış" şeklinde tanımlayan ve değişmenin çeşitli şekilleri üzerinde duran İbn Sînâ evrendeki oluş ve bozuluş sürecinin bir değişen, bir de değişmeyen iki öğeyi gerektirdiğini belirtir. Cismi oluşturan bu iki öğenin değişmeyi taşıyan kısmı madde, değişen ve türü belirleyen kısmı ise sûrettir. Burada sözü edilen sûret, cismin duyularla algılanan niteliklerinin toplamı veya boyutları değil cismin uzamlı oluşunu ve niteliklere sahip bulunuşunu

gerektiren ilkedir. Oluş ve bozuluş madde üzerinde münâvebeli olarak türsel sûretlerin yer değiştirmesidir. Birbirinin varlık sebebi olmamakla birlikte sûret ve maddeden biri olmadan diğeri var olamaz (a.g.e., s. 17 vd.; el-İşârât, s. 74 vd.).

İbn Sînâ, çeşitli yerlerde maddeden formların veya mahiyetlerin ilkesi olarak söz ederse de ferdî varlığın yegâne ilkesinin Tanrı olduğunu belirtir.

Buna göre Tanrı varlık veren ilk sebep (illet), madde ise çokluğa ait nitelikleri hâricî olarak temin eden ikinci derecede sebeptir. Öte yandan Aristo'nun da kabul ettiği gibi yalnızca madde ve sûretle türsel değişme açıklanamaz; ayrıca bu değişmenin bir fâil sebebi, bir de bu değişmeyi belli bir amaca yönlendiren gāî sebebi olması gerekir. Cisimlerin yaşlık, kuruluk, sıcaklık-soğukluk gibi temel nitelikleri ise bu türsel değişmenin hazırlayıcı sebepleridir. Cisimler basit ve birleşik olarak ikiye ayrılır. Basit cisimler yani hava, su, ateş ve topraktan her biri dört temel nitelikten birini temsil eder; bu nitelikler anılan unsurların belli ölçülerde karışarak birleşik cisimlerin oluşmasını sağlar. Birleşik cisimlerin tabiat veya karakterlerini belirleyen şey, bu unsurlardan birinin veya birkaçının o cisimde baskın olarak ortaya çıkmasıdır. Basit cisimlerin tabiatları onlar için tabii bir yeri gerektirir. Buna göre birleşik cismin yerini ondaki baskın unsur belirler.

Tabii cisimlerin hareketi "tabii yer" kavramıyla açıklanır; bunu belirleyen de cisimlerin tabiatında var olan meyildir. Aristo felsefesinde bulunmayan meyil anlayışına ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanmakla birlikte daha sonra İbn Sînâ tarafından geliştirilerek hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Buna göre cisimlerde tabii yerlerine doğru iki çeşit meyil vardır. Birincisi cisme dıştan yapılan etki sonucu oluşan kasrî meyildir, buna "kasrî hareket" de denilir. Bunun karşıtı olan cismin kendi tabii yerine yönelmesini sağlayan harekete "tabii meyil" denir. Şüphesiz bu hareket belli bir süre, belli bir yol ve hız içinde gerçekleşir. Burada hareketin ölçüsünü veren şey zamandır. İbn Sînâ'ya göre aynı yoldaki ve aynı büyüklükteki iki cismin hareketlerinin hızlı veya yavaş olması zamanın varlığını gösterir. Gök cisimlerinin devrî hareketlerinin aksine, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların hareketi düz (çizgi boyu) harekettir; tabii cisimlerin yapısında düz hareket etme eğilimi vardır.

Birleşik cisimlerin hareket ilkesi de ya tabiat veya nefistir. İbn Sînâ, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki genel telakkiyi yansıtarak gökkürelerinin hareketini sağlayan ilkenin nefis olduğunu belirtir. Gök cisimleri gözlemlendiği zaman onların vaz'î ve dairevî hareket ettiği, dolayısıyla tabii cisimlerdeki düz hareket etme eğilimine karşılık onlarda dairevî hareket etme eğilimi görülür. Gök cisimlerinin kesintisiz sürüp giden bu hareketleri tabiatla değil ancak aklî bilgi ve aklî iradeye sahip bir ilke ile açıklanabilir ki o da mânevî bir cevher olan nefistir. Nefsin gök cisimleriyle

olan bağıntısı insan nefsinin bedenle olan ilişkisi gibidir. Gök nefislerinin aklî bilgisinin konusu, en başta ilk varlık olmak üzere kendi var oluş sebepleri olan ve cisimle hiçbir ilişkisi bulunmayan gök akıllarıdır. Bu bilgi sonucu, semavî nefislerde gök akılları gibi olma arzusu ortaya çıkar. Fakat varlık bakımından onlar gibi olamayacakları için gök cisimlerini hareket ettirerek akıllara benzemeye çalışırlar. İbn Sînâ'ya göre bu hareket ettirme aynı zamanda semavî nefislerin ibadet şeklidir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 382 vd.). Sonuç olarak hareketleri esasta ilkelerine göre tabii ve iradeli olarak ikiye ayırmak gerekir. Hayvan, insan ve gök cisimlerinin hareketleri iradeli, dört unsur, madenler ve bitkilerin hareketleri ise tabiidir. Dört unsurdan gök cisimlerine kadar cisimlerin toplamına âlem denir. İbn Sînâ'ya göre âlem sonludur, âlemde boşluk yoktur. Hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihnî bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir (el-İşârât, s. 81, 128-129; ʿUyûnü'l-ḥikme, s. 23 vd.).

4. Psikoloji. İbn Sînâ, Aristo geleneğine uyarak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık (cevher) olduğu ve ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı önemli görüşleriyle ondan ayrılır. İbn Sînâ da Aristo gibi nefsi "tabii organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif eder (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 10); fakat Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen ruh telakkisine dair literatüre de sahip olduğu için yukarıdaki tanıma rağmen Aristo'nun ruhu bedenin bir fonksiyonu gibi gösteren anlayışına iltifat etmez; aksine nefse gerçek varlık tanıyan, hatta organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlarla gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak gösteren bir nefis-beden veya nefis-cisim düalizmini tercih etmiştir.

Oluş ve bozuluş âleminde birbirinden ayrı üç tür nefsin varlığı yönündeki geleneksel görüş İbn Sînâ tarafından da kabul edilip geliştirilmiştir. Tabiata en yakın olanı nebâtî nefistir. Nebâtî nefis bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyusal idrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sa-hip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklî idrak ve irade gücüne sahiptir. Nefis aynı zamanda bedene de yetkinlik kazandırır. Nitekim duyu organları nefis sayesinde anlamlı işlev görebilmektedir (a.g.e., s. 25-26, 32, 207).

Öte yandan nefsin türlerini de onu taşıyan cismin mizacı belirlemektedir. Mizacın mûtedillik derecesi nefsin çeşitli olmasını sağlar. Bu bakımdan bitkilerden insana doğru artan bir mûtedillik söz konusudur. En ılımlı mizaca insan bedeni sahip olduğu için sadece insan bağımsız cevher olma özelliğine sahiptir. Ayrıca mizacın mûtedilliği nefsin fiillerini tam olarak yerine getirmesi için de gereklidir. İbn Sînâ, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, nefsin bedende yer tutmasının sûretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret bulunduğu yönündeki fikirleri ve bu konuda ortaya koyduğu delillerle düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Nefsin kendi kendisini bilen, dolayısıyla bedenden bağımsız bir cevher oluşuna ilişkin açıklamaları dikkatle incelendiğinde İbn Sînâ'nın psikolojiyi başta bilgi nazariyesi, mantık, metafizik olmak üzere ahlâk ve din felsefesiyle de ilişkilendirdiği görülecektir. Bu sebeple onun felsefesinde nefis nazariyesi genel felsefesi içinde merkezî bir öneme sahiptir.

İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Eflâtun'dan, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu açıklamakla da Aristo'dan ayrılmıştır. İbn Sînâ'nın, nefsin cevherliğine ilişkin kanıtlarının temelini hissî-hayalî idrak ile aklî idrak arasındaki ayırım oluşturur. Hissî-hayalî idrakler sadece bedenle ve bedende gerçekleşirken soyut varlıkların, olguların ve kavramların idraki için bedensel bir uzva gerek duyulmaz; bunlar insanın gerçek beni

demek olan nefsin kendisinde idrak edilir. Aklî idraki gerçekleştiren bu cevher (nefis) kendi kendisini bilir ve ayrıca kendi bildiğini de bilir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu halde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alışarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi bedenin de insanın kendi

benliğinden ayrı düşünülemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslî tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 13, 225; Risâle Aḍḥa-viyye fî emri'l-meʿâd, s. 127 vd.; el-İşârât, s. 89 vd.; el-Mübâḥas̱ât, s. 56, 58). Felsefe tarihçileri ruhun varlığını onun kendisini bilmesi, kendi varlığının bilincinde olmasıyla kanıtlayan İbn Sînâ'nın bu delili ile Descartes'ın, "Düşünüyorum, o halde varım" cümlesinde ifadesini bulan delili arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdir (iki delilin mukayesesi için bk. Fazlurrahman, Avicenna's Psychology, s. 106-108).

5. Metafizik. İbn Sînâ metafizik için ilk felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ), Tanrı ile ilgili ilim (el-ilmü'l-ilâhî), ilâhiyyât, aşkın hikmet (el-hikmetü'l-müteâliye), hikmet, son amacın ilmi (ilmü'l-gāye), tabiat ötesinin ilmi (ilmü mâ baʿde't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa), metafizikçi için de "el-feylesûfü'l-evvel" deyimlerini kullanır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 28, 48-54; el-İşârât, s. 1, 62, 66, 160). Metafiziğin konusu genel anlamıyla varlık, varlık olarak varlığın genel özellikleridir. Bu disiplin içinde Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş ve varlık düzeni gibi konular incelenir. Metafizik, varlığın belli alanlarını inceleyen ilimlere ilkelerini verir ve böylece bu bilimlerin kendilerini metafiziğin yerine koymaları önlenmiş olur. Nitekim İbn Sînâ, mantık ve matematiğin kavramlarını soyut ve kendi başına var olan gerçekliklermiş gibi düşünen Pisagorcular'la Eflâtun'u eleştirir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 310-316). Aynı şekilde Aristo tarafından Tanrı'nın ilk muharrik olarak nitelendirilip fizikteki hareket yoluyla kanıtlanmasını da yadırgar (Şerḥu Kitâbi Ḥarfi'l-lâm, s. 23). Şu halde metafizik, bir bakıma ilmin metafizikleşmesini önlemek için onlara kendi konularının ilkelerini verir. Meselâ tabiat ilmi, cismin madde ve sûretten oluştuğu şeklindeki ilk bilgiyi ve ilk ilkeyi metafizikten alır. Buna göre metafiziğin konusu genel anlamda varlık olarak varlık ve onun nitelikleri, özel anlamda da tabiat ötesi varlıktır.

İbn Sînâ'ya göre gayri cismanî varlıkların mevcudiyetinin en açık delili kişinin kendi benine ve varlığına ilişkin bilgisidir. Çünkü kişi kendi beninin ne olduğunu incelediğinde bunun duyularla görüp dokunduğu bedeni değil akıl yoluyla kavranan, gayri maddî bir varlık olduğunu anlayacaktır. Kişinin kendi benine ilişkin bu bilgi doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli

kapıdır (Mebḥaṯ ʿani'l-ḳuva'n-nefsâniyye, s. 148).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade eder. Bu hususta kanıt veya tarif diye ortaya konacak bilgiler sadece varlık hakkında zihni uyarma işlemi olup bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme değildir. Şu halde varlığa ve genel olarak metafizik alanına ilişkin bilgi, mantıkî kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi değil doğrudan doğruya akıl yoluyla (sarih irfânî akıl) bilinen bilgidir (el-İşârât, s. 110); yine bu salt formel bir bilgi değil aynı zamanda içeriği olan bir bilgidir; diğer bir ifadeyle metafizik kavramlar mantığın kavramları gibi birer sûretten ibaret olmayıp içeriği ve fiilî gerçekliği olan kavramlardır (a.g.e., s. 104-105; ayrıca bk. 43 vd.). Şu veya bu şeyin varlığı soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman acaba hemen o anda onun zihnin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda bir şey söylenebilir mi? Yani bu tasavvuru bir tasdik takip edebilir mi? Ne olursa olsun herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. İbn Sînâ'ya göre tasavvur edilen şeye ilişkin bu kuşku, onun ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır; diğer bir ifadeyle varlıkla mahiyet farklı şeylerdir. Dolayısıyla varlık öze, mahiyete sonradan katılmış bir araz niteliğindedir. Bu demektir ki akıl karşısında varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şey mümkün varlıktır. Ancak bu varlıkmahiyet ayırımı sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Mânevî ve ruhanî varlıklarda bu ayırım söz konusu değildir. Şu halde Allah'ın mahiyeti aynı zamanda varlığı demektir. Bu sebeple akıl onun yokluğunu asla tasavvur edemez; çünkü varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için O'nun hakkında sorulan “nedir?” sorusunun karşılığı “vardır” olacaktır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar. O'nun sayesinde varlık alanına çıkar. Ancak onların bu zorunlu varlık sebebiyle var olması, hiçbir zaman kendilerinden imkân özelliğini ortadan kaldırmaz. Buna göre İbn Sînâ metafiziğinin temeli varlıkmahiyet ayırımına dayanmaktadır. Zihindeki bir şeyin tasavvurunun incelenmesinden çıkan bu ayırıma göre varlık mümkün ve vâcip olarak ikiye ayrılır ve bu ayırım sûrî değil fiilî gerçekliği olan bir ayırımdır. Ancak bilfiil gerçek olan mümkün varlık kendisi bakımından mümkün, onun gerçek sebebi olan zorunlu varlık bakımından vâciptir (a.g.e., s. 22-30).

Zihindeki varlık kavramına ve insanın kendi benliğine ilişkin bilginin çözümlenmesiyle insan, bütün varlığın ve oluşun kendisiyle açıklanacağı ilk ilkeye (el-mebdeü'l-evvel) ve ilk sebebe (el-illetü'l-ûlâ) yükselmiş olur. Ayrıca söz konusu her iki bilgi tarzından ilk ilkenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür. Bunlardan biri, O'nun varlığı ile mahiyetinin özdeşliği anlamında vâcip varlık olması, diğeri de ezelden beri hep kendi kendisini bilfiil bilmesi anlamında akıl-âkıl ve mâkul olmasıdır. Kısaca bu ilke yani vâcibü'l-vücûd, asla yokluğu düşünülemeyen ve hep kendi kendini bilen bir varlıktır (a.g.e., s. 108-110). O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı da yoktur; dolayısıyla ne varlığının tanımı yapılabilir ne de varlığına burhan getirilebilir; çünkü İbn Sînâ'nın ontolojik deliline göre O'nun varlığı apaçıktır ve bundan dolayı O her şeyin burhanıdır. O'nu kendi dışındaki varlıklarla açıkla-mak mümkün değildir; aksine diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir. O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin veya sevmesin O kendi kendini sever; bundan dolayı da O aşk, âşık ve mâşuktur. Yine hay, kādir ve mürid olup bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur.

İbn Sînâ, Ehl-i sünnet kelâmcılarını takip ederek Allah'ın irade, sem‘, basar, ilim,

hayat, kelâm, tekvîn, halk gibi sıfatlarının bulunduğunu kabul eder. Fakat bütün bu sıfatlar O'nun varlığında bir çokluğu gerektirmediği gibi varlığını tam olarak tanıttığı da söylenemez. Ayrıca O'nun bilmesi aynı zamanda yaratması demek olduğu için hiçbir şey bilgisinin dışında kalmaz. İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisinin zaman dışı olduğunu belirtir; meselâ O'nun varlığı kadîmdir derken kastedilen şey zamanda kıdem değil varlık açısından kıdemdir. Allah, kendi varlığı için başka hiçbir varlığa gerek duymayan, yaratmasında en küçük bir amaç taşımayan, yarattıklarından hiçbir şeyi esirgemeden her varlık türünü en yetkin biçimde yaratan, bundan dolayı da kelimenin tam anlamıyla melik, ganî ve cömerttir. Bu nitelikleriyle O bütün varlıkların ilk ve gerçek yaratıcı sebebidir (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, s. 347-370; el-İşârât, s. 108-110; 119 vd.; ˓Uyûnü'l-ḥikme, s. 58; er-Risâletü'l-˓Arşiyye, s. 22 vd.). Böylece Allah varlığın bir ve tek ilkesidir. Bu ilkeden diğer varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince, sudûrcu filozoflar

gibi İbn Sînâ'ya göre de Allah'ın ilim sıfatı son derece önemli olup bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Şu halde oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır; oluş, yalnızca O'nun kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, oluşun ilk varlığın irade ve rızâsının dışında olduğu anlamına gelmez.

Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tektir yani kendi zâtıdır; oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi bir tek varlığı gerekli kılar; O'nun bilgisinin gerektirdiği bu ilk yaratılmış varlık kendisi gibi bir olan akıldır. Bu, Fârâbî'nin sudûr teorisindeki on kozmolojik akıldan ilki olan akıldır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin sudûr teorisini aynen tekrar eder.

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl olduğu için bu kozmolojik varlığa faal akıl denilmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın felsefî metinlerinde faal akıl bu sonuncu aklın özel ismi gibidir. Bunun faal olarak anılışının daha özel bir sebebi de insanlarla olan ilişkisidir; çünkü filozofun felsefesinde bu akıl hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Ayrıca İbn Sînâ, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkmasını faal aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkibi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Faal akıldan insanî nefis hâdis olur. Böylece bilfiil âkıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur. Beden oluşur oluşmaz ona faal akıldan bir insan nefsi gelir. Böylece İbn Sînâ her insanın kendine has bir nefse sa-hip olduğunu düşünmekte ve Eflâtun'un ileri sürdüğü tenâsüh (nefsin bedenden bedene dolaşması) görüşünü açıkça reddetmektedir. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâki kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekāsı söz konusudur. İlk varlıkla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Bu oluş nazariyesi için kullanılan sudûr ve feyezan terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de

ifade eder.

İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini “ibdâ‘” terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da “halk”, “ihdas” ve “tekvîn” kelimeleriyle anlatır. Bozuluş yok olmak demek değildir, çünkü filozofa göre mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıkla-rını türleriyle sürdürürler. Oluşun ilkesi olan izâfî yokluk, türe ait sûretin bir maddeyi terkederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte, onun bedeni halk-tekvîn-ihdas yoluyla oluşu, nefsi de ibdâ‘ yoluyla oluşu temsil etmektedir. Bir defa var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır. Fârâbî’nin aksine İbn Sînâ, semavî akılların ve nefislerinin sayısı konusunda bir şey söylemez. Ḥay b. Yaḳẓân ve eṭ-Ṭayr gibi bazı risâlelerinde belli bir sayıyı (yedi ve sekiz gibi) ima etse de ona göre asıl önemli olan oluşun ilkesi, nasıl başladığı ve nerede ve kimde kemale erdiğidir. İlk varlığın zâtı gibi yetkin olan bilgisinin ve inâyetinin sonucu olarak âlem olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması, dolayısıyla oluşun başka türlü açıklanması düşünülemez (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 198-207, 232-336; eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 395-412, 415; el-İşârât, 111-132; Ḥay b. Yaḳẓân, s. 329-330; et-Taʿlîḳāt, s. 54, 100, 102; er-Risâletü’l-ʿArşiyye, s. 22-40).

6. Ahlâk Felsefesi. İbn Sînâ, bir iki küçük risâlesi dışında ahlâka dair müstakil bir eser yazmamıştır. Bununla birlikte ahlâk felsefesiyle ilgili düşüncelerini geniş ölçüde ilâhiyyât çerçevesinde ele alır. Risâle fi’l-ʿahd gibi risâlelerinde bazı ahlâk kavramlarını tanımlaması bu önemli problemin küçük bir ayrıntısı sayılmalıdır. Ahlâk felsefesinin başlıca konuları lezzet-elem, irade-ihtiyar, fazilet-rezilet, saadet-şekavet, hayır-şer gibi kavram çiftleri açısından değerlendirilen insan davranışlarıdır. İnsanın neleri ve niçin yapması gerektiğini açıklayan bu kavramların tanımlanması tabiat felsefesindeki nefis görüşü ve metafizik meseleleriyle yakından

bağlantılıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın psikoloji ve ontolojiyle ilgili düşünceleri bilinmeden ahlâk felsefesi anlaşılamaz. Öte yandan ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların içeriği yönünden din felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Metafiziğin kavramları gibi ahlâkî kavramların içeriğini tesbit ve tayinde akıl tek başına yeterli değildir; sadece tecrübe ve mantıkla bu kavramların içeriği belirlenemez (el-İşârât, s. 42-49; en-Necât, s. 115-118). Şu halde İbn Sînâ'ya göre ahlâk felsefesi ahlâkî bilginin yalnızca biçimini verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı bir dinin varlığı gereklidir.

İbn Sînâ, insan davranışlarını ölçen ve değer yargılarını ifade eden ahlâk felsefesinin temel kavramlarını gayeci bir bakış açısından incelemeye çalışır ve bu sebeple ahlâk felsefesini metafizikle ilişkili ve onun tamamlayıcısı olarak görür. Ahlâk ilkelerini metafizikten alır ve dolayısıyla metafizikten sonra gelir (eş-Şifâʾ en-Nefs, s. 37-38, 184-186; et-Taʿlîḳāt, s. 82). Onun ahlâk felsefesini daha iyi anlayabilmek için, "İnsan hangi davranışı niçin seçmelidir ve bunu nasıl gerçekleştirebilir?" şeklindeki temel sorunun bu felsefedeki cevaplarını aramak gerekir. İçerikle ilgili olan ilk sorunun karşılığı dinde mevcuttur.

Bu davranışı gerçekleştirecek araçların bilgisini ilim, niçin gerekli olduğunun bilgisini de metafizik verir. Şu halde tabiatı inceleyen bilimin insan mutluluğuna katkısı metafizik (mârifetullah) gibi doğrudan değil dolaylıdır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 17-18; el-Aʿlâ, s. 101).

Filozofun ahlâk felsefesindeki çift kutuplu kavramların en önemlilerinin hayır-şer olduğu söylenebilir. İbn Sînâ şerrin varlığını ve açık olarak bilindiğini kabul eder. Şer hayra nisbetle çok az olsa da varlığı zorunludur. Çünkü salt iyi olan vâcibü'l-vücûdun dışındaki mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir. Eksiklik bir çeşit kötülük olduğuna göre kötülük içermeyen bir âlem tasavvuru imkânsızdır. Kötülüğün fiilen görüldüğü yer oluş ve bozuluş âlemi olup bu da oluş ve bozuluşun kendisinde gerçekleştiği maddenin her çeşit türe ait sûreti almaya çok yatkın ve karşıt niteliklerin birbirinden etkilenmeye açık olmasıdır. Bu yüzden bazan madde, alması gereken sûreti tam olarak alamadığı için türün bu ferdi kendi tabiatına has yetkinliği de kazanamaz ve böylece ontolojik yapıda şer meydana gelmiş olur. Bir bitkinin alması gereken güneş ışınlarını alamaması, iyi beslenmemiş bir

annenin sağlıksız doğum yapması, insanın suda boğulması, ateşin yakması gibi şer sayılan fiiller böyledir. Ancak bu gibi tabii olayların hiçbirinin amacı insana kötülük yapmak değildir. Ayrıca bu nevi kötülükler, ne bir türün bütün fertlerini veya onların çoğunu kapsayacak kadar yaygındır ne de sürekli ve kalıcıdır; dolayısıyla da bu çok az kötülük genel varlık planında fazla etkinliğe sahip değildir. Bu kötülüklerin olmaması için yaratıcının varlığı yokluğa çevirmesi daha büyük bir kötülük olurdu. Sonuç olarak âlemde aslolan iyiliktir, şer ârızîdir. Her şey ilâhî kazâ ve kader planında gerçekleşmektedir. Ay üstü âlemin ay altı âleme etkisi kazâ, bu etkinin ay altı âlemde görülmesi kaderdir (eş-Şifâ˒ eṭ-Ṭabîʿiyyât: es-Semâ˒ü'ṭ-ṭabîʿî, s. 40, 73; eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, s. 414-440; el-İşârât, 140-143; er-Risâletü'l-ʿArşiyye, s. 33-42; el-Felaḳ, s. 116, 120).

İbn Sînâ'ya göre kötülük mutlak değil izâfîdir ve bir çeşit yokluk sayılmalıdır; bu yokluğun sebebi maddenin her çeşit sûrete bürünme özelliğidir. Ancak filozof, maddî dünyanın bir parçası olan insanın karşılaştığı kötülükleri (hastalık, sakatlık vb.) gerçek anlamda kötülük olarak görmez. Çünkü bu tür kötülüklerin bir kısmı tedaviyle giderilebilir, giderilmese bile bu kötülük yalnızca bu âlemle sınırlıdır ve bedene hastır. Halbuki gerçek kötülük, bedenle olanı değil bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürecek olan nefisle ilgili olanıdır. Ahlâk felsefesinin konusuna giren kötülük de insanın gerçek varlığı demek olan nefse ilişkin kötülüktür. Ancak buradan bedenin dışlandığı ve horlandığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü nefis kendi yetkinliğini bedeni kullanarak gerçekleştirebilir.

Nefse ilişkin olan iyilik ve kötülüğü İbn Sînâ nefsin idraklerini inceleyerek tanımlamaya ve kanıtlamaya çalışır. Buna göre nefsin çeşitli kanallarla algıladığı şeyler arasında bir uyum veya uyumsuzluk bulunur; yine nefsin bu idrake ilişkin bir şuuru vardır. İdrak gücü nefsin tabiatına uygun geleni idrak edince bundan haz duyar, aksini idrak edince de elem hisseder. Dolayısıyla bir şeyin idrakini zaruri olarak bir haz veya elem takip eder. Ancak nefsin bir şeye dair idraki alışkanlık haline gelince artık bu idrakin sonucu olan haz veya elem hissedilmez hale gelebilir. Herhangi bir idrak gücüne ve dolayısıyla ruha haz veren şey onun için hayır, elem veren şey ise şerdir. Ruha haz veren her şey yararlı, elem veren zararlıdır. Ayrıca idrak gücünün kendine uygun geleni fiilen idrak etmesi ve bu idrakin bilincinde

olma-sı onun yetkinliği, aksi onun eksikliğidir. Bu durumda kötülük idrakle ilgili olup izâfîdir ve bir çeşit yokluktur. Dolayısıyla mutlak anlamda kötülük yoktur. İbn Sînâ'ya göre eğer mutlak kötülük söz konusu olsaydı kötülük bütün varlığı kaplar, yani bütün varlık yok olurdu (eş-Şifâ᾽ el-İlâhiyyât, s. 414-422; Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 145 vd.; el-İşârât, s. 144-150; Risâle fi'l-edviyeti'l-ḳalbiyye, s. 227-229).

İbn Sînâ, duyu idraklerinden aklî idraklere kadar bütün idrak güçlerince algılanan nesnelerin durumlarını inceleyerek ahlâk felsefesini ilgilendiren iyilik ve kötülüğü tanımlamaya çalışır. Bu duyu idraklerini takip eden haz ve elemlerle birlikte nefiste biri kendine haz veren şeyleri elde etmeye, diğeri ona elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik iki temel irade ve güç ortaya çıkar. Bunlardan birincisi istek (şehvet), diğeri öfke gücüdür (eş-Şifâ᾽ en-Nefs, s. 33, 172-173; Mebḥaṯ ʿani'l-ḳuva'n-nefsâniyye, s. 159-160; el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, I, 39; el-İşârât, s. 101 vd.). Şu halde insanın davranışları istek veya öfke gücünden kaynaklanmakta, diğer bir ifadeyle ahlâkî davranış bu iki gücün yönlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, gerek bu iki gücü gerekse ahlâkî fiillerin içeriğini belirleyen şey sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elemler olmamalıdır. Çünkü duyu algıları tikel ve sınırlıdır. Bu durumda gerçek anlamda iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden aklın işidir. Akıl, ahlâkî fiilin belirleyicisi olduğu zaman amelî akıl adını alır. İyinin belirlenmesi sadece duyu idrak ve hazlarına bırakılırsa bu gerçek anlamdaki iyi değil gerçek olduğu sanılan iyi olur; zan ve vehimlere göre davranmak ise sonuçta insanı mutluluğa götürmez. Buna karşılık yalnızca nazarî aklın aydınlatıcı rehberliğinde küllî bir irade olarak işlev gören amelî akılla belirlenmiş fiillerle aldatıcı olmayan gerçek mutluluğa ulaşılabilir. Sonuç olarak nazarî aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefis bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durum ise saadettir. Şu halde bir müslüman düşünür olarak İbn Sînâ, ruhun kemalini ve dolayısıyla hayatın gayesini ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk için insanın kendisini hazırlamasında görmektedir (Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 143 vd.; el-İşârât, s. 144 vd.; el-Aʿlâ, s. 101). Eğer insan, aklî idraki ve bu idrakin gerektirdiği fiilleri ve gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa kazanacağı şeyler erdemsizlik, ölümden sonra karşılacağı durum ise mutsuzluk olacaktır. Ancak İbn Sînâ, duyu idrakleri ve hazları karşısındaki

tavrını koyu bir zâhidlik noktasına kadar da götürmez. Çünkü nefis bedenle beraber olduğu sürece haz ve elemlerden bütünüyle vazgeçmek insanın fıtratına aykırıdır. Bu durumda insanın ahlâkî hayatı ve gayesi için en doğru tutum, kendisini ve gerçek mutluluğunu unutmamak için aslında birbirine zıt olan istek ve öfke güçlerini akıl sayesinde birbirine karşı kullanarak bunların aşırılıklarını önlemesidir. Aslında yaratılış gayesi yönünden bakıldığında istek ve öfke güçlerinin iyi ve yararlı olduğu görülür. Çünkü oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin sürekliliği esas olup ilâhî inâyet şehvet gücünü üreme ve beslenme yoluyla ferdin ve neslin devamı, öfkeyi de savunma yoluyla kişinin ve toplumun korunması için gerekli kılmıştır (Fî Sırri'ṣ-ṣalât, s. 209). Buna göre Aristocu bir anlayışla şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi iffet, öfke gücünün dengesi yiğitlik, kişinin her türlü

psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge de hikmet kelimeleriyle anlatılır. Burada ahlâkî bir kavram olan hikmetle nazarî ilimlerin genel adı olan, ayrıca felsefe anlamında da kullanılan hikmeti birbirine karıştırmamak gerekir (el-Mübâḥaṡât, s. 189-192 [568-578]). Hikmet, iffet ve şecaatle bunlara bağlı bütün erdemlerin ortak yanı, bunların ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılığın ortası (itidal) olmasıdır. Bu dengeyi ifade eden ve ayrıca amelî aklın yetkinliğini dile getiren kavram adalettir. Adalet, nefsin hissî taleplerini belli bir dengede tutmakla kazanılan temel fazilettir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 455; Ḥay b. Yaḳẓân, s. 326; Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 151).

Bütün müslüman düşünürler gibi İbn Sînâ da ahlâkın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünmekle birlikte mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazarî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Tanrı) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacaktır. İlk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek, nazarî aklın yetkinliği olup aynı zamanda insanın en yüksek mutluluğudur (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 425-429; ʿUyûnü'l-ḥikme, s. 59-60; Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 144, 148 vd.; el-İşârât, s. 147 vd.; Fî Sırri'ṣ-ṣalât, s. 211-212). Ahlâkî açıdan son noktada insanın amacı bu dünyada erdemli, öbür âlemde mutlu olmaktır. Erdem belli ölçüde bedenle ilgili iken mutluluk yalnızca nefse hastır. Çünkü

ölümsüz olan yalnızca nefistir. Onun bedenle beraber iken kazandıklarının karşılığı olan sevap-ikab veya saadet-şekavet ile karşılaşması bedenden ayrılır ayrılmaz başlayan bir olgudur.

Nazarî ve amelî akıl bakımından yetkinleşip mutlu olmalarına göre insanî nefisleri İbn Sînâ kendine has bir tasnife tâbi tutar: a) Nazarî ve amelî akılda tam yetkinliğe ermiş olan ârif-mütenezzihin nefsi ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesindedir. b) Nazarî akılda birinciler kadar olmamakla birlikte amelî akılda tam yetkinleşmiş olan zâhid ve âbidler de mutlu ve sevinçlidir. c) Nazarî akılda yetkin oldukları halde amelî aklın gereğini yerine getirmeyenler duyu hazlarına tutkularından dolayı bir süre mutsuz kalacaklar, fakat bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa yükseleceklerdir. d) Nazarî akılda yetkinleşme imkânı bulamamış akıl hastaları ile çocuklar vb. nefisler ise eğer duyu hazları tutku haline gelmemişse ilâhî inâyetin ve rahmetin yardımıyla mutluluğa ereceklerdir. Bu hazlar tutku haline gelmişse bunlar, İbn Sînâ'nın cismanî ateşten daha etkili olduğunu söylediği ruhanî ateş elemini duyacaklardır. e) İmkânları olduğu halde nazarî akılda yetkinlik kazanmayanlar, maddî hazlara dalıp gidenler ölümden sonra bu lezzetlerin arzusuyla yanıp tutuşacaklar ve hiçbir zaman bu lezzetlere kavuşma imkânı bulamayacakları için ebediyen bunların hasretini çekerek mutsuz olacaklardır. İbn Sînâ'ya göre metafizik varlığı (mâkul âlem) kabul etmeyen bu tip nefislerin sayısı çok azdır. Dolayısıyla insanların büyük çoğunluğu er geç mutlu olacaktır. Şu halde insan türü için söz konusu olan gerçek kötülüğün bilfiil gerçekleşme nisbeti de çok azdır (el-İşârât, s. 141-143, 148).

İbn Sînâ, muhtemelen Ehl-i sünnet akîdesine ters düşmemek için nefsin ölümden sonra bir çeşit bedenle birlikte haşrolmasını imkânsız görmemekle birlikte uhrevî mutluluk veya mutsuzluğu sadece nefsin duyup yaşayacağını ileri sürer. Akıl yalnız nefse ilişkin mutluluk veya mutsuzluğu kanıtlayabilir, bedene ilişkin olanı konusunda insan ancak dinin söylediklerini kabul etmekle yetinebilir. İbn Sînâ'ya göre aslında âhiretle ilgili pek çok konu insana kapalıdır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 423 vd.; el-Mübâḥaṯât, s. 203 [606]).

Filozof, ölümle birlikte nefsin bilincinde bedene ve maddî hazlara ilişkin hiçbir şey kalmayacağı kanaatindedir. Çünkü en küçük bir kırıntı bile

ölümden sonra onun mutluluğunun seviyesini düşürecektir. Nefsin amacı bedenle beraberken bile salt düşünce (mufârık varlık) haline gelmeye çalışmak olmalıdır. Bu durum bedenle beraberken fiilen mümkün olmamakla birlikte bedenden sonra hemen gerçekleşebilir. Ancak buradan, nefsin erdem ve mutluluğuna bedenin engel olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Beden, nefsin ebedî mutluluğu kazanabilmesi için bir alet değeri taşırsa da bu aletin sağlıklı olması gereklidir. Fakat yalnızca beden sağlığı da mutluluk için yeterli sayılmaz (Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 148-151; el-İşârât, s. 148-150). İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi, varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak tutkuların dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

7. Din Felsefesi. İbn Sînâ'nın din felsefesiyle ilgili düşünceleri insanlık için dinin gerekli olup olmadığı, vahyin imkânı ve mahiyeti, vahiy dilinin yapısı gibi konular etrafında yoğunlaşır. Dinin gerekliliğini siyasî ve hukukî açıdan ele alan filozof, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde bulunduğunu hatırlatarak birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılabileceğini belirtir. Devletler ve toplumlar da bu gerçekten doğmuştur. Toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüyebilmesi için herkesin samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların ve kuralların ortaya konulmuş bulunması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. Bundan dolayı ilâhî inâyetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdî ve içtimaî hayatı düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir. Çünkü ilâhî inâyet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleşmesini, kamu düzeni de nübüvvetin varlığını gerekli kılar (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 441-443; Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, s. 110; Risâletü'l-ʿArûs, s. 398; el-İşârât, s. 152; Kitâbü'l-Hidâye, s. 298-299). İbn Sînâ'ya göre nefsin bilgi edinme güçlerine sahip olması vahyin imkânını gösterir. Ayrıca peygamberin nefsi yaratılıştan teyit edilmiş olup onun akıl gücü de sezginin

en üst düzeyinde bulunan kutsî akıl seviyesindedir. Bu kişinin yaratılıştan getirdiği bilgi yetenekleri sıradan insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Hiçbir eğitim ve öğretime gerek kalmadan vahiy yoluyla ona varlık, hukuk ve ahlâka dair temel bilgiler verilir. Bu bilgi önce onun nazarî aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer; böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir; sonuçta bu aklî kavramlar, işitilip ezberlenen sesler ve görülüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 154, 219-220; el-İşârât, s. 161-167). Böyle bir görevi üstlenen insan nefsi,

Allah tarafından görevlendirildiğini kanıtlamak üzere muhayyilesinde tasavvur ettiği tikel olayları birer mûcize olarak nesnelerde gerçekleştirebilir. Çünkü onun nefsi maddeyi etkileme gücüne sahiptir. Aslında bu durum tabiat kanunlarına da aykırı değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre Allah'ın velîleri olan iyi kullar cisim üzerinde bazı etkiler gösterebilir. Peygamberlerin gösterdiği mûcizeler, onların peygamberliklerini toplum nezdinde kanıtlamalarını ve getirdikleri öğretiyi benimsetmeyi sağlamalarını amaçlar (eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 177-178; el-İşârât, s. 167-169; Ta˓lîḳāt, s. 48; el-Kerâmât ve'l-mu˓cizât ve'l-e˓âcîb, s. 237-238).

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlâka dair esaslar açık bir dille anlatılmakla birlikte ontoloji hakkındaki bazı bilgilerle Allah ve âhiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı sembollerle, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmaya yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin gerisindeki asıl gerçekliği kavrayabilir. Eğer böyle bir remzî dil kullanılmazsa sıradan insanlar, metafizik gerçeklikleri kavrayamadıkları için reddetmek durumunda kalırlar; meselâ tamamen soyut kavramlarla (tenzih yolu) anlatılırsa Allah'ın varlığını kabulde güçlük çekerler. Bu durumda da dinden beklenen amaç gerçekleşmiş olmaz.

Aynı şekilde bir din söz konusu ise bazı ibadetlerin de olması gerekir. Çünkü ibadetler, bir yandan dindarın bilincinde dinî öğretiyi ve Allah tasavvurunu canlı tutarak onu kötülüklerden alıkoyup iyiliklere yöneltirken öte yandan dinî öğretinin devamlılığını sağlar. Ayrıca ibadetler bazı ruhî ve bedenî hazırlıkları gerektirmesi sayesinde insanın irade ve azmini hem

güçlendirir hem de belli bir düzene koyar. İbadetlerin özünü, gönülden Allah'a inanıp bağlanma ve her an o şuurla yaşama (mârifetullah-zikrullah) oluşturur. Çünkü insandaki Allah bilinci ne kadar köklü olursa dinin sunduğu değerlerin yaşanması da o kadar mükemmel olacaktır (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, s. 443-446; eş-Şifâ˒ en-Nefs, s. 155-157; Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-me˓âd, s. 102-103, 110-114, 130-131; Risâletü'l-˓Arûs, s. 398; Fî Sırri'ṣ-ṣalât, s. 218; Ḥay b. Yaḳẓân, s. 332).

İbn Sînâ'nın din felsefesi onun metafiziği ve ahlâk felsefesiyle yakından ilgilidir. Öte yandan birer formel kalıptan ibaret olan ahlâkî kavramlara içerik kazandırma zorunluluğu, maddî haz ve elemlerle veya denemesınama yoluyla iyi ve kötüyü belirlemenin imkânsızlığı, ayrıca insanın mutluluğu için vazgeçilmez değer taşıyan soyut metafizik gerçeklerin her seviyedeki insana anlatılması mecburiyetinden doğan dil sorunu gibi hususlar dikkate alındığında, sırf insan aklı ve mânevî melekeleri açısından bakıldığında anlaşılabilir, yaşanabilir hakiki bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre hiç kimse akıl adına dinî bilginin imkânsız ve gereksiz olduğunu ileri süremez. Nitekim vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez; çünkü insan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerlere ilişkin durumlarda duygular da harekete geçip insanı sübjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz (el-İşârât, s. 42-43; en-Necât, s. 115-118). Diğer taraftan akıl, bazı metafizik gerçeklikleri bir ölçüde anlayabilse dahi dil sorunu yüzünden bu gerçeklikler toplumun büyük bir kesimine anlatılamaz, onlarla paylaşılamaz. Bu sebeple olmalı ki İbn Sînâ, metafizikle ilgili yazılarında aklî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanarak felsefî kavramların dindeki karşılıklarını göstermeye çalışır. Bazan da düşüncesinin ulaştığı sonuçları bir âyet ve hadisin belli bir kısmına veya kelimesine göndermeler yaparak destekler (meselâ bk. eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât, s. 445-446; Mebḥaṡ ˓ani'l-ḳuva'n-nefsâniyye, s. 147-148; Risâletü'l-˓Arûs, s. 398; el-İşârât, 110; ˓Uyûnü'l-ḥikme, s. 17). Meselâ metafizikteki vâcip varlık Allah Teâlâ olarak geçer; imkânının karşılığı "üfûl" (İbrâhim kıssası), faal aklın karşılığı "er-rûhu'l-emîn", "cibrîl", "en-nâmûsü'l-ekber" veya "levh-i mahfûz"dur. Nefsin bilgisinden Tanrı'nın varlığının bilgisine yükselmek (Mebḥaṡ ˓ani'l-ḳuva'n-nefsâniyye, s. 147-

148) “âyetlerin enfüste gösterilmesi” (Fussılet 41/53) diye de ifade edilir. Gök akılları mukarreb melekler, gök nefisleri hamele ve müvekkel meleklerdir. İbn Sînâ oluşun derecelerini de ibdâ‘, sun‘, halk ve tekvîn şeklindeki dinî terimlerle ifade eder (el-İşârât, s. 111 vd.; el-Aʿlâ, s. 96). Kur’an’daki tesviyeyi mizaç vermekle açıklar (el-Aʿlâ, s. 96; en-Nâs, s. 123); amelî ve nazarî akılda kemale ermişleri “Allah’ın velîleri olan iyiler” diye adlandırır; vâcibü’l-vücûdü bilmeyi (irfan) ibadet sayar; akıl düzeyindeki bilme yeteneklerini nur âyetiyle açıklar.

Felsefî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanan İbn Sînâ A‘lâ, İhlâs, Nâs ve Felak gibi bazı sûrelerle bir kısım âyetlerin tefsirini de yaparak kendi metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin ilginç örneklerini vermiştir (meselâ bk. S̱ümme’stevâ ile’s-semâʾi ve hiye duḫân, s. 91-93). Bu tefsir çalışmalarında filozof, hem muhtemelen felsefî tefsir denemelerinin ilk örneklerini ortaya koyarken hem de bu sûrelerin metafizik ve ahlâk felsefesini kuşatan yönlerine dikkat çekmiştir (el-İḫlâṣ, s. 111). Meselâ A‘lâ sûresi tefsirinde ilâhî kitapların esasta ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd bilgisini ihtiva ettiğini, insan mutluluğunun bu üç konunun bilinmesiyle hâsıl olacağını söylerken (el-Aʿlâ, s. 103) İhlâs sûresinin tefsirinde (s. 113) bütün metafiziklerin ulaştığı en son sonuçların bu âyetlerde mündemiç olduğunu, dolayısıyla hiçbir metafiziğin bu sûreyi aşamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Yine din dilinin açık olarak ele alındığı Risâle Aḍḥaviyye fî emri’l-meʿâd’da (s. 109 vd.) meâda dair bilgiler verme konusunda en mükemmel ve en üstün dinin İslâmiyet olduğunu, onun bu konuda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını açıkça belirtir. Dinin felsefeyle olan ilişkisini belirleme konusunda İbn Sînâ bir adım daha ileri giderek nazarî ve amelî felsefenin ilkelerinin işaret yoluyla da olsa dinden alındığını söyler (ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 16-17).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1): el-Medḫal (nşr. Mahmûd el-Hudayrî v.dğr.), Kahire 1952; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ: el-Burhân (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1956; a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1): es-Semâʾü’ṭ-ṭabîʿî

(nşr. Saîd Zâyid - İbrâhim Medkûr), Kahire 1983; a.mlf., eş-Şifâ˒ en-Nefs (6) (nşr. G. C. Anawati - Saîd Zâyid), Kahire 1975; a.mlf., eş-Şifâ˒ er-Riyâżiyyât (1): Uṣûlü'l-hendese (nşr. Abdülhamîd Sabre - Abdülhamîd Lütfî Mazhar), Kahire 1976; a.mlf., eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât (nşr. G. C. Anawati - Saîd Zâyid), Kahire 1960; a.mlf., Şerḥu Kitâbi Ḥarfi'l-lâm (nşr. Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ˓inde'l-˓Arab içinde), Kahire 1947, s. 22-33; a.mlf., Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-me˓âd (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1949; a.e. (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987; a.mlf., Mebḥaṡ ˓ani'l-ḳuva'n-nefsâniyye (a.mlf., Aḥvâlü'n-nefs içinde, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1952; a.mlf., Risâletü'l-˓Arûs (nşr. Şarl Kûnes, el-Kitâb, XI/4 içinde), Kahire 1952, s. 396-399; a.mlf., el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, Bulak 1294, I, 39; a.mlf., el-İşârât (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960; a.mlf., et-Ta˓lîḳāt (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1973;

a.mlf., Kitâbü'l-Hidâye (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974; a.mlf., ˓Uyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980; a.mlf., er-Risâletü'l-˓Arşiyye (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire 1980; a.mlf., Risâle Fi'l-edviyeti'l-ḳalbiyye (nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Min mü˒ellefâti İbn Sînâ eṭ-ṭıbbiyye içinde), Şam 1404/1984, s. 221-294; a.mlf., en-Necât (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh), Tahran 1364/1985; a.mlf., el-Mübâḥaṡât (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413; a.mlf., el-A˓lâ (nşr. Hasan Âsî, et-Tefsîrü'l-Ḳur˒ânî ve'l-luġatü'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde), Beyrut 1403/1983, s. 96-103; a.mlf., el-İḫlâṣ (a.e. içinde), s. 106-113; a.mlf., el-Felaḳ (a.e. içinde), s. 116-120; a.mlf., en-Nâs (a.e. içinde), s. 123-125; a.mlf., S̱ümme'stevâ ile's-semâ˒i ve hiye duḫân (a.e. içinde), s. 91-93; a.mlf., Fî Sırri'ṣ-ṣalât (a.e. içinde), s. 203; a.mlf., el-Kerâmât ve'l-mu˓cizât ve'l-e˓âcîb (a.e. içinde), s. 225-240; a.mlf., Fî Sırri'l-ḳader (a.e. içinde), s. 302-305; a.mlf., eṭ-Ṭayr (a.e. içinde), s. 339-343; a.mlf., Ḥay b. Yaḳẓân (a.e. içinde), s. 323-335; İbn Rüşd, Faṣlü'l-maḳāl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1983, s. 36; Fazlurrahman, Avicenna's Psychology, London 1952; a.mlf., "Essence and Existence in Ibn Sina. The Myth And The Reality", HI, IV (1981), s. 1; Seyyed Hossein Nasr, Three Moslim Sages, Cambridge 1964; Muhammed Osman Necâtî, el-İdrâkü'l-ḥissî ˓inde İbn Sînâ, Kahire 1980; Cemil Salîbâ, Min Eflâṭûn ilâ İbn Sînâ, Beyrut 1983; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", İbn Sînâ Armağanı, Ankara 1984, s. 443-451; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ Psikolojisi", a.e., s. 319-404; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'da el-Aklü'l-Faal'ın Kökleri", a.e., s. 590-670; Mahmut

Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, a.e., s. 453-459; N. Rescher, Teṭavvürü’l-manṭıḳı’l-ʿ Arabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 169-176; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden 1988; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 97-105; Mâcit Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 119-150; Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna And Averroes on Intellect, Oxford 1992; P. Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna, Philadelphia 1992; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993; a.mlf., “İbn Sînâ’nın Mantıku’l-meşrikıyyîn’i Üzerine Bir İnceleme”, Yedi İklim, VIII/56, İstanbul 1994, s. 56-60; VIII/57 (1994), s. 54-61; VIII/59 (1995), s. 57-66; a.mlf., “İbn Sînâ’nın el-Mûcezü’s-sağir Fi’l-mantık Adlı Risalesi”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 143-166; Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994, s. 175-229; H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma, İstanbul 1996; Shams Inati, Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Andmonitions: Part Four, London-New York 1996; M. Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü’ṭ-ṭabîʿ iyye ʿ inde İbn Sînâ, Kahire, ts.; Ömer Mahir Alper, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ’da Akıl-Vahiy / Felsefe Din İlişkisi (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-223; Farid Jabre, “Le sens de l’abstraction chez Avicenna”, Mélanges de l’université Saint Joseph, I, Beyrut 1984, s. 283-309; D. B. Burrel, “Essence and Existence: Avicenna And Greek Philosophy”, MIDEO, XV, Beyrut 1986, s. 53-66; Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ”, İA, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, “Ibn Sīnā”, EI² (İng.), III, 941-947.

Ali Durusoy

Tıp.

Büyük bir filozof olduğu kadar ünlü bir hekim olan İbn Sînâ, bu alandaki eserleriyle İslâm dünyasıyla birlikte Avrupa tıp geleneğini de derinden etkilemiştir. Onun Batı’daki etkisinin XVII. yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat ile Galen’in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir (Carra de Vaux, s. 131 vd.; Ullmann, s. 152-156). Nitekim ölümünden yüzyıl sonra, bir tıp şaheseri olarak bilinen el-Ḳānûn

fi'ṭ-ṭıb adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sînâ (Avicenna) kürsüsünün ihdas edilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın Latince bir neşrinde (Pavia 1510) yer alan kapak resmi, onun tıp ilmindeki otoritesinin nasıl değerlendirildiğinin bir göstergesidir; zira resim İbn Sînâ'yı ortada bir tahtta, Hipokrat ve Galen'i de onun iki yanında otururken tasvir etmektedir. İslâm dünyasında kendisinden sonra gelen İbnü'n-Nefîs ve Hacı Paşa gibi müslüman tabipler hakkında "devrin İbn Sînâ'sı" tabirinin kullanılmış olması, bu otoritenin İslâm dünyasında da devam ettiğini göstermektedir. İbn Sînâ'dan bir asır sonra kaleme aldığı Çehâr Maḳāle adlı eserinde Nizâmî-i Arûzî el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb hakkında şunları yazmıştır: "Eğer Bukrat (Hipokrat) ve Câlînûs (Galen) sağ olsalardı bu kitabın önünde secde etmeleri gerekirdi" (Tıp İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti, s. 17).

Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî, Bîrûnî, Bîmâristân-ı Adudî hekimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve Ali b. Îsâ el-Kehhâl gibi tıp adamlarının çağdaşı olan İbn Sînâ'nın tıp eğitimi hakkında, talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesinde bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre, evde aldığı özel derslerle önce matematik ve astronomi öğrenen İbn Sînâ daha sonra tıp kitaplarını okumaya yönelmiş, kısa süre içinde bu alanda temayüz edecek bir birikime sahip olmuştur. Belli bir teorik öğrenimden sonra hastaları tedavi etmeye başlayan İbn Sînâ genç yaşta klinik tecrübesini de geliştirmiştir (İbnü'l-Kıftî, s. 413-414; İbn Ebû Usaybia, II, 2-3). Hayat hikâyesinde belirtilmemekle birlikte İbn Sînâ'nın tıp ilmindeki hocalarının Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ile Buhara'da Sâmânîler'in saray hekimi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî olduğu tahmin edilmektedir (Ullmann, s. 147, 151). Onun bir hekim olarak şöhrete kavuşması, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'u tedavi etmesiyle gerçekleşmiştir. Bütün hekimlerin âciz kalması üzerine saraya İbn Sînâ davet edilmiş ve tedavinin sonucundan memnun kalan hükümdar kendisine saray kütüphanesinden istifade etme izni vermiştir.

İbn Sînâ, Sâmânîler'den sonra Hârizm Emîri Ali b. Me'mûn'un sarayında çalışmıştır. Ardından Cürcân'a giderek orada Ebû Muhammed eş-Şîrâzî'nin himayesinde uygun bir çalışma ortamı bulmuş ve el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın

birinci kitabını kaleme almıştır. Cürcân'dan Rey'e geçip Büveyhî Emîri Mecdüddevle'yi yakalandığı melankoliden kurtardıktan sonra bu hânedanın Rey, İsfahan ve Hemedan'daki saraylarında hekimlik yapmış, bu dönemde el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı tamamlarken tıbba dair başka eserler de yazmıştır (İbn Ebû Usaybia, II, 2-9; Kraus, s. 1882-1883). Daha sonra da Büveyhî Hükümdarı Şemsüddevle'yi tedavi ettiği için vezirliğe getirilmiştir.

İbn Sînâ'nın tıbba dair yazdığı diğer kitaplar hem genel hem de özel konulara

tahsis edilmiştir. Sayıları kırka yaklaşan bu eserlerin en meşhuru el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb adlı manzumedir. Esrârü'l-cimâʿ, el-Edviyetü'l-ḳalbiyye, el-Faṣd, kolik olarak bilinen hastalık hakkındaki el-Ḳūlenc (kendisi de bu hastalıktan ölmüştür), el-Ḫamr, Ḥıfẓu'ṣ-ṣıḥḥa, el-Bevl, el-Aġẕiye ve'l-edviye ve Urcûze fî esbâbi'l-ḫummeyât gibi eserlerinden de istifade edildiği anlaşılmaktadır.

el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın yazılması uzun bir dönemde mümkün olabilmiştir. Bu eserin, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin kaleme aldığı Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye ile rekabet ettiği ve zaman zaman onu geçtiği bilinmektedir. Hatta filozofun selefi Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî adlı eseri de şöhretine, teoriden çok klinik tecrübeye dayanmış olmasına ve bizzat İbn Sînâ'ya kaynaklık etmiş olmasına rağmen el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın gölgesinde kalmış, el-Ḳānûn, hem yazıldığı dönemde hem sonraki çağlarda el-Ḥâvî'ye tercih edilmiştir. İbn Sînâ "müslümanların Galen'i" şeklinde anılmış olmakla birlikte el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın Galen'in eserlerini aştığını ileri sürenler de olmuştur.

İbn Sînâ'nın kendisine ulaşan dağınık vaziyetteki Helenistik, Bizans ve Süryânî tıp literatürünü derleme, sistemleştirme ve şahsî gözlem verileriyle güncelleştirmede gösterdiği başarı el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da ortaya konmuş olup filozofun tevarüs ettiği tıp birikimi bu eser sayesinde tutarlı ve kapsamlı bir tıp sistemine dönüşmüştür. Kitabın diğer eserler karşısındaki başarısı da onun bu sistematik ve ansiklopedik özelliğine bağlanmaktadır. Kitapta temellendirilen tıp sistemi esas itibariyle Galenci'dir; fakat İbn Sînâ'nın kaleminde sistem oldukça değiştirilmiş ve geliştirilmiş, son şekliyle bir otorite fikri doğurmuştur; esere el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb adının verilmiş olması da

bu izlenimin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Ancak kitabın İslâm dünyasının batısında eleştiriye mâruz kaldığı da bilinmektedir. Endülüs'te Ebü'l-Alâ İbn Zühr, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın basit ilâçları konu alan ikinci kitabı hakkında bir eleştiri yazmıştır. İbn Zühr, Iraklı bir tüccar sayesinde nüshalarından birini elde ettiği eseri inceleyince onu hatalı bularak sayfaların kenarındaki kısımları reçete yazmak için kullanmıştır. Ancak onun bu davranışı, daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hekimi Hibetullah b. Cümey' el-İsrâilî tarafından haksız bulunmuştur. Buna göre eserin çağın diğer tıp eserlerinde görülmeyen bir kapsama sahip olduğu ortadadır ve ilmî otoritesi bazı hatalarını mâzur gösterecek büyüklüktedir (Encyclopedia of the History of Arabic Science, III, 925-926).

el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb beş kitaptan meydana gelmektedir. Birinci kitap "el-Külliyyât" (tıbbın genel ilkeleri) başlığını taşımaktadır ve eserin teorik yoğunluğu en fazla olan bölümüdür; bu bölüm üzerine İslâm dünyasında çok sayıda şerh yazılmıştır. Dört bölümden oluşan birinci kitapta anâsır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa, mizaç teorisi, anatomi, fizyolojik fonksiyonlar ve bunların tıptaki ruh (pneuma) kavramıyla ilişkisi ele alınmaktadır. İkinci bölüm genel olarak patolojik belirtiler, üçüncüsü hıfzıssıhha hakkındadır. Dördüncü bölümde tedavi şekilleri sıralanmakta ve bunlar üzerinde ayrıntılı biçimde durulmaktadır. Eserin ikinci kitabı drogların (müfred devâlar: materia medica) tabii özellikleri ve türlerine dairdir. İbn Sînâ bu kitapta çoğu bitkisel olmak üzere 800'e yakın ilâcın listesini vermektedir. Üçüncü kitap hastalık çeşitlerini ele alır. Dördüncü kitap belli organlara has olmayan hastalıkları konu edinir. Ateşli hastalıklar, bunların seyri ve tedavisinin yanı sıra abseler, ortopedik problemler, zehirlenmeler, yaralanmalar vb. bu kitapta ele alınmaktadır. Beşinci kitap ise çeşitli ilâç terkipleri ve bunların tıbbî uygulanış şekilleri hakkındadır. Burada zikredilen mürekkep ilâçlar 650'yi bulmaktadır (DSB, XV, 498-499; EIr., III, 94).

İbn Sînâ'nın tıp teorisinin temellerini kendisinin tabiat felsefesi oluşturur. Nitekim onun ilimler tasnifinde tıp tabii ilimlerin bir alt şubesidir (Fî Aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye, s. 74-75), dolayısıyla ilkelerini tabii ilimlerden alır. Aslında tabiat felsefesiyle tıp ilminin modern anlayış bakımından biyoloji alanını oluşturacak şekilde ortak konularda örtüşmesi İbn Sînâ'nın içinde bulunduğu ilmî geleneğe ait bir anlayıştı. Bununla birlikte tabiat

felsefesiyle tıp, literatürü ve otoriteleri ayrı olan farklı alanlardı. İslâm Ortaçağı'nda ilkinin otorite şahsiyeti Aristo, ikincisinin Hipokrat ve Galen'di. Ancak felsefe ve ilim tarihi bakımından tabiat ilimleriyle tıbbın örtüştüğü alanda Galen'in Aristo'ya zaman zaman muhalefet ettiği bilinmektedir. Meselâ Aristo canlılığın kalp tarafından kontrol edildiğini söylerken Galen beyin, kalp ve karaciğerin ortak bir kontrole sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür farklılıklar, Aristo'nun takipçileri olan filozoflarla Galen'in takipçileri olan hekimler arasında çekişmelere yol açmıştır. Bir taraftan esas itibariyle Galenci tıp sistemini yeniden inşa ettiği el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı, diğer taraftan Aristocu biyolojiyi izlediği eş-Şifâʾın bir bölümü olan el-Ḥayevân'ı yazmış olan İbn Sînâ, böylece bu iki otoriteyi uzlaştırma çabasında başarılı olmuştur. Filozof,

el-Ḳânûn fi'ṭ-ṭıbb'ın ilk kitabında nazarî çelişkilere düşme pahasına Aristo'nun ta-rafında yer almıştır. Dolayısıyla Ortaçağ'ın en etkili Galenci eserini ortaya koymuş olan İbn Sînâ'nın aynı zamanda Aristocu perspektife bağlı bir filozof olması kendisini böyle bir uzlaştırmaya yöneltmiştir. Aynı durum, tamamen Aristocu perspektife sadık kalarak yazdığı el-Ḥayevân'da saf anlamda Galenci sayılabilecek fikirlere bir hayli yer verişinde de gözlenmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuda geliştirmeye çalıştığı ilmî tavır, anatomi ve fizyolojide Yeni Galenci bir teoriye yönelmek ve onu Aristocu tabiat felsefesiyle uzlaşacak şekilde yorumlamak şeklinde özetlenebilir (EIr., III, 94). Filozof, bu ilmî tavrının bir sonucu olarak Aristocu biyolojiyi Galen'in katkılarıyla nisbeten tâdil etmiş, fakat bunu yine de Aristo fiziğinin temel kavramlarını kullanarak yapmıştır. Bu tavrın en somut göstergelerinden biri, onun el-Ḥayevân'ın birçok yerinde el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'dan uzun aktarmalar yapmış olmasıdır. Meselâ el-Ḥayevân'da yer alan genel anatomi, embriyonun gelişimi, mizaçlar teorisi, beynin fizyolojisi, sinirler, sindirim organları, kaslar, kemikler ve cinsel organlarla ilgili bazı pasajlar el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'dan aktarmadır (iki eser arasında ayrıntılı bir mukayese için bk. a.g.e., III, 97-98).

İbn Sînâ'nın tıpta sadece bir teorisyen olmadığı, uygulamaya ilişkin oldukça önemli bir tecrübî birikime sahip bulunduğu bilinmektedir. Nitekim kendisi şöhretini ve geçimini bir bakıma başarılı tedavi uygulamalarına borçludur. Herhalde İbn Sînâ da -baş ağrısı için buz tatbiki yahut tüberküloz tedavisi için gül şerbeti içirilmesi gibi-birçok tedavi yöntemini bizzat

bulmuştu ve bu keşiflerini el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı yazarken eserinde yansıtmak istemişti. Ancak onun klinik gözlem ve keşiflerini kaydettiği notlarının çoğu kaybolmuştur. Hipokrat'ın bilmece gibi, Galen'in sıkıcı ve Râzî'nin karmakarışık eserlerine mukabil İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı sistemli, kapsamlı ve en önemlisi tıp öğretimine uygun tarzda yazılmış bir eser olarak diğerlerini gölgede bırakmıştır.

Teoriye ağırlık veren tavrına rağmen İbn Sînâ, bilimsel yöntem hakkında önemli ana fikirleri de vurgulamayı ihmal etmemiştir. Nitekim el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın basit ilâçlar ve uygulanışları konusuna ayırdığı ikinci kitabında teşhis yöntemleri üzerinde de durmakta, hastalıkların sebeplerine belirli semptomlardan hareketle nasıl ulaşılacağını tartışmaktadır. Aristo'nun ölçme ve deneyin önemini yeterince vurgulamayan, niceliksel olanın incelenmesinden ziyade niteliksel olana ağırlık veren yöntemine karşılık İbn Sînâ'nın hipotetik-empirik bir yöntem önerdiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar bunu, İbn Sînâ'nın Galen aracılığıyla etkilendiği hipotetik yani şartlı önermeler üzerine kurulu Stoa mantığına bağlamak eğilimindedir. Filozofun yöntem hakkındaki ana fikri sebeplilik fikrinin sudûrcu anlayışına dayanır. Bu anlayış, sebepliliğin işleyişini yalnızca dış etkilere bağlı olarak tanımlamaktan ziyade içkin bağlantılar şeklinde kavramakta ve bu işleyişi ilâhî inâyetin (Stoacılar'ın "pronoia"sı) bir tecellisi olarak nitelemektedir. Bu içkin sebepliliğin sudûrcu boyutu ise faal akıldan sâdır olan formlar aracılığı sayesinde işliyor olmasıyla ilgilidir. Ancak bu formların bedendeki işleyişini empirik bir araştırmanın konusu yapmak, süreklilik arzeden formların mevcudiyetini yahut mevcut olmayışını gösteren belirtiler hakkında akıl yürütmek anlamına gelmektedir. Bu ise eş-Şifâ'ın mantık bölümünde Aristocu bir çerçevede tanımlanmış Stoacı şartlı mantığa başvurup özel hipotetik kıyasları kullanmak suretiyle yapılabilir. Empirik yönteme dair bu öncü yaklaşımına rağmen el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, büyük ölçüde tıp geleneğine ait çoğu Galenci olan birikimin bir derlemesi görünümündedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bu eseri yazmaktan amacı, hekimlere tıp ilminin teorisi hakkında artık daha fazla şüpheye düşmeyecekleri standart bir uygulama kılavuzu takdim etmektir. Esasen "yasa, kural ve kıstas" anlamına gelen "kānûn" kelimesinin kitabın adı olarak kullanılması bir tesadüf değildir. İbn Sînâ'nın iddia-sına göre hekim bedenin hastalık ve sağlığına yol açan maddî, sûrî ve gāî sebepleri araştırabilmeli; anatomi, diyet, semptomlar ve ilâçlar hakkında bilgi sahibi

olmalı; fakat fizik ilminin dört unsur ve buna bağlı olarak hıltlar teorisi gibi temel kavramlarını tabiat felsefesinden almalıdır. Çünkü bir hekimin amacı bu tür felsefî meseleleri müstakil biçimde araştırmak değildir. İbn Sînâ'nın fizik ve tıp arasında böyle bir hiyerarşi görmesi normaldir. Zira bugün bile pek az hekim fizik ve kimyada orijinal araştırmalar ortaya koymakta, çoğu "ilk prensipler"ini fiziğin otoritesine başvurarak elde etmektedir (Goodman, s. 32-36).

Kendi çağının tıp geleneği bakımından zirveyi temsil eden, kendisinden sonraki tıp öğretimi ve araştırmaları için hem İslâm hem de Avrupa ilim çevrelerinde sarsılmaz bir otorite, aydınlatıcı bir kılavuz ve yeni fikirler ilham eden bir kaynak teşkil eden İbn Sînâ'nın hastalıkların tanımı, teşhisi ve tedavisiyle ilgili olarak ortaya koyduğu başarının ana hatlarıyla sergilenmesi, onun ilmî şahsiyetini daha ya-kından değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın birinci kitabında hastalığın teşhisi için nabız ve idrar muayenesi bahisleri oldukça ilgi çekicidir. Nizâmî-i Arûzî, hekimin nabızla ilgili teşhiste mâhir olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuda Galen'in yanı sıra Çin ve Orta Asya tabâbetinden de faydalandığı anlaşılmaktadır (Nizâmî-i Arûzî, s. 23-24; Uzluk, s. 3; İbn Sînâ'nın yönteminin Çin tıbbıyla benzerliği için bk. Sakae Miki, s. 47). Nabzı damarların kendilerine ait hareketleri olarak vasıflandıran İbn Sînâ, nabzın dokuz temel özelliğinden söz ederek bu özelliklerin ikişer ikişer birleştirilmesinden on sekiz, üçer üçer birleştirilmesinden yirmi yedi nabız şeklinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Ayrıca düzenli ve düzensiz, hızlı, yavaş ve mûtedil olma durumuna göre nabız şekillerinin daha da arttığına işaret etmektedir. Bu çerçevede aritmi gösteren nabızların çeşitlerini yahut nabzın cinsiyete, yaşa, mizaca, uykuda ve uyanık olma hallerine, perhizde olup olmama, hamileliğe veya psikolojik durumlara göre ne şekilde değiştiğini açıklayarak hekimlerin nabza göre ne şekilde hareket etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da nabızla ilgili olarak yer alan bölümden başka teneffüs ve nabza bakarak teşhiste bulunma usullerine dair Risâletü maʿrifeti't-teneffüs ve'n-nabż adlı bir eser yazdığı da bilinmektedir (İbrâhim Şebbûh, nr. 234-235). İdrarla hastalık teşhisine ilişkin olarak da İbn Sînâ'nın şeker hastalığını idrarın tatlılığından teşhis edebildiği ve şeker hastasının tatlı idrarını "multitudo urinae"den ayırabildiği tıp tarihçisi Hans Schadewaldt tarafından ileri sürülmüştür (Allergie, II, 11-13). Bu tür bir teşhis yönteminden eski Grek hekimleri

bahsetmediğine göre İbn Sînâ'nın, aynı yöntemden bahseden Hint tıbbının klasikleri konumundaki Sustruta-Samhita ve Caraka-Samhita'nın Arapça tercümelerinden istifade etmiş olması mümkündür.

İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın ikinci kitabında, Latin dünyasında "materia medica" olarak bilinen basit ilâçların

sayıları 800'e varan listesini ebced alfabesine göre düzenlemiştir. Daha önce Ali b. Sehl'in uyguladığı bu alfabetik cetvel usulünün İbn Sînâ'dan sonra İbn Cezle tarafından Taḳvîmü'l-ebdân, İbn Butlân tarafından da Taḳvîmü'ṣ-ṣıḥḥa'da kullanıldığı bilinmektedir (Ullmann, s. 271). Kulunç (kolik) hastalığıyla ilgili olarak İbn Sînâ, gerek el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da gerekse el-Ḳūlenc adlı müstakil eserinde tıbbî bakımdan ayırıcı tanı yapmış, kolikleri safra kesesine, kalın bağırsaklara ve böbrek taşlarına ait olmak üzere türlere ayırmıştır.

Göz hastalıkları konusu çerçevesinde öncelikle "remed" (oftalmi) üzerinde duran İbn Sînâ, bu hastalığı gözün "et-tabakātü'l-mültehime" denilen tabakasının iltihaplanması yani "konjoktivit" olarak vasıflandırmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki Grek kaynaklarına oftalmolog Ali b. Îsâ'dan daha iyi vâkıf olduğu, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da oftalminin üç çeşidinin Grekçe isimlerini "tartsis, kimosis, balgamî" olarak vermesinden anlaşılmaktadır (el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, II, 113). Ayrıca trahomun teşhisinin nasıl yapılacağını tarif etmiştir (a.g.e., II, 136 vd.). Eserde göz adalelerinin gerilip gevşemesini ve göz yaşı kanallarının fonksiyonunu açıklayan İbn Sînâ'nın gözün anatomisine dair verdiği bilgi, eserin 1479 tarihli Latince baskısında bir illüstrasyonla resmedilmiş ve daha sonraki bazı baskılarda bu uygulama devam etmiştir (Sudhoff, V/8 [1914], s. 11-13, 19-20).

İbn Sînâ'nın cerrahiyle ilgili tesbit ve görüşleri el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın üçüncü kitabında yer almış olup gerek İslâm âleminde gerekse Avrupa'da güvenilir kaynak olarak kabul edilmiştir. Selçuklu Türk Atabegi Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta kurduğu hastahanede hekimlik yapan İbnü'l-Kuf, el-ʿUmde fî ṣınâʿati'l-cirâḥa adlı eserinde yaraların sarılma tekniğiyle ilgili olarak el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da verilen bilgilerden faydalanmıştır (Spies - Thies, LV/4 [1971], s. 386).

Ameliyatlarda anestezi yöntemi konusunda şaraba afyon, sarı sabur, âdemotu (mandragora) ve hindistan cevizi ilâve edilip hastaya içirilmesini öneren İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Ali b. Îsâ'nın formülü de mandragora, haşhaş suyu ve afyon şeklindedir (Erinnerungsbuch für Augenärzte, s. XXXV-XXXVII). İbn Sînâ ve Ali b. Îsâ'nın anestezi yöntemi Selçuklular zamanında Suriye ve Mısır'da kullanılmaktaydı. 1218 yılında Haçlı ordusuyla İslâm dünyasına gelen Bolognalı cerrah Hugo von Lucca müslüman cerrahlardan bu usulü öğrenmiştir. Ülkesine dönünce bu yöntemle anestezi uygulamış, oğlu Theodorich Borgognoni de aynı usulü benimseyerek ünlü bir cerrah olmuştur. Theodorich'in Chirurgia adlı kitabında zikrettiği ameliyat ve anestezi yöntemlerine bakıldığında İbn Sînâ'nın etkisi açıkça görülmektedir (Terzioğlu, Malazgirt Armağanı, s. 52). el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın üçüncü kitabının kadın hastalıkları ve doğumdan bahseden bölümleri, özellikle üterustaki tümörler ve histeri konuları dikkat çekici bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sînâ bu çerçevede histeriyle apopleksi arasında ayırıcı bir tanı yapmaktadır (Meyerhof - Joannides, s. 66).

Akıl hastalıklarını hâfıza bozukluğu, olmayan şeyleri hayal etme ve geri zekâlılık gibi elementer hastalıklarla bunama, taşkınlık ve melankoliden oluşan gerçek psikozlar olarak iki ana grupta değerlendiren İbn Sînâ bunamanın sebebini beynin orta ventrikülünde göstermektedir. Melankolinin semptomlarını korku, yalnızlığa temayül ve baş dönmesi olarak sıralayan İbn Sînâ'nın bu hastalığa yakalanan bir genci tedavi edişiyle ilgili hikâye Çehâr Maḳāle'de yer almaktadır (s. 23-24). Sigmund Freud'ün seksüel travma-ya dayanan psikoanalizinin de İbn Sînâ tarafından kara sevda hastalığının tedavisinde kullanıldığı böylece anlaşılmaktadır.

Frenitis, letarji, uykusuz koma, kuduz veya hidrofobi ve epilepsi de İbn Sînâ tarafından semptomatik psikozlar olarak zikredilmektedir. Psişik hastalıklar arasında oğlancılık ve homoseksüelliği de

saymaktadır. Hemoseksüelliği doğuştan ve sonradan edinilen anormallikler olarak ikiye ayırmakta, doğuştan gelen homoseksüelliğin tedavisinin başarılı olamayacağını söylemektedir. Bu görüş günümüzde birçok genetikçinin iddiasıyla uygunluk arzetmektedir. İbn Sînâ, ruhî hastalıkların beynin ventriküllerinde lokalizasyonunu yaparak, ayrıca akıl hastalıklarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilâçla tedavisini belirterek bugünkü

modern psikiyatrinin kurucusu olmuştur (özellikle çocuk psikiyatrisi için bk. Sargar - Djam, s. 32-34; ayrıca bk. tür.yer.).

İbn Sînâ'nın salgın hastalıklar konusunda da dikkat çekici tesbitleri vardır. Bilhassa el-Ḳānûn fiṭ-ṭıbb'ın dördüncü kitabında yer alan bu tesbitler içinde, malaryanın sazlık ve bataklık yerlerde görüldüğü gözleminden hareketle hastalıkla sivrisinekler arasındaki ilişkiye zimnen işaret etmesi, veba salgınıyla fareler arasındaki münasebeti belirtmesi ve sudaki kokuşmaya yol açan "cinnü'l-mâ" adını verdiği varlıklardan söz ederek mikroskobun keşfinden çok önce mikroptan bahsetmesi sayılabilir. Onun zehirler ve zehirlenmeyle ilgili olarak eserinin yine dördüncü kitabında verdiği bilgiler de önemlidir (Ruska, sy. 50 [1932], s. 794-795). Zehirleri mineral, nebatî ve hayvanî zehirler şeklinde tasnif eden İbn Sînâ böcek ısırması, yılan sokması ve kuduz köpek ısırmasıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi vermektedir. Önce zehirleri tanımlayan filozof, zehirlenmelerin semptomlarını verdikten sonra tedavi şekilleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Kulak, burun, boğaz hastalıklarına eserinin üçüncü kitabında yaklaşık yetmiş sayfa ayıran İbn Sînâ, Orta Asya'da Uygur Türkleri'nin kullandığı bazı ilâç ve drogların kullanılmasının yanı sıra tonsillektomi ve trakeotomi ameliyatlarından da ayrıntılı biçimde bahsetmiştir. Bu arada İbn Sînâ'nın, Nûh b. Mansûr'un boğazındaki hunnak hastalığını tedavi ettiği ve böylece on sekiz yaşında üne kavuştuğu da kaydedilmektedir.

İbn Sînâ'nın kendi tecrübelerine dayalı olarak geliştirdiği tedavi yöntemleriyle ilgili notlarının kaybolduğu bilinmektedir. Cûzcânî üstadının bu notları el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'a dercetmek istediğini belirtmektedir (Yaltkaya, s. 13). Belki de eserinin altıncı kitabını teşkil edecek olan bu notlar sayesinde, günümüzde klinik tecrübeye yeterince önem vermediği ileri sürülen İbn Sînâ tıbbının empirik yönü hakkında şimdikinden daha farklı yorumlar yapılabilecekti.

el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'a İslâm dünyasında gösterilen ilgi onun etrafında oluşmuş şerh, ihtisar ve tercüme literatürünün yoğunluğundan anlaşılmaktadır (İzgi, II, 44-58). Esere yazılan en önemli şerh İbnü'n-Nefîs'e ait olup Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn li'bn Sînâ adını taşımaktadır. Bu eser, şerh geleneğinin eleştiri boyutuna sahip olduğu durumlarda nasıl yeni

ufuklara yönelebildiğinin bir göstergesidir. İbnü'n-Nefîs, şerhinde el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'daki anatomiye dair görüşlerin eleştirisini yapmış ve alternatif olarak ileri sürdüğü teorisinde, Miguel Servetus (ö. 1553) ve Realdo Colombo'dan (ö. 1560'tan sonra) çok önce akciğer kan dolaşımını doğru olarak tanımlayıp keşfetmiştir.

İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı XII. yüzyılda Tuleytula'da Gerhard von Cremano tarafından Latince'ye çevrilmiş, daha sonra hekim ve şarkiyatçı Andrea Alpago yeni bir Latince tercümesini gerçekleştirmiştir (Venedik 1527). Bu tercümenin 1544 yılında yapılmış baskısının kapağında İbn Sînâ'nın hekimler prensi olarak taçlı bir portresi yer almaktadır. Eserin Latince çevirisinin aynı yüzyılların Avrupa'sında otuz altı defa basılmış olması (Meyerhof, The Legacy of Islam, s. 330) İbn Sînâ'nın Avrupa tabâbetini nasıl etkilediğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın Avrupa'da uzun süren etkisinin bir başka delili, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın Canon olarak anılan Latince tercümesinin XVII. yüzyıl sonlarına kadar Louvain ve Montpellier gibi üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmasıdır. Başta bu eser olmak üzere çeşitli İslâm tıp klasiklerinin Latince çevirileri Arapça birçok tıp teriminin Latince'ye girmesine yol açmıştır. Andrea Alpago, eserin Latince tercümesinin sonuna bir tıp terimleri lugatçesi eklemiş, bu lugatçe için kitabın İbnü'n-Nefîs ve Kutbüddîn-i Şîrâzî şerhlerinden faydalanmıştır. Paris Tıp Fakültesi'nin büyük dershanesindeki dünyanın en meşhur hekimlerini temsil eden duvar freskinde İbn Sînâ'nın Ebû Bekir er-Râzî ile yanyana resmedilmiş illüstrasyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, Bulak 1294, I-II, tür.yer.; a.e. (trc. Esin Kâhya), Ankara 1995; a.mlf., Fî Aḳsâmi’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), İstanbul 1298, s. 74-75; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 303; Nizâmî-i Arûzî, Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti (trc. Abdülbaki Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver), İstanbul 1936, s. 17, 23-24; Ali b. Îsâ, Erinnerungsbuch für Augenärzte, Aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert (von J. Hirschberg - J. Lippert), Leipzig 1904, s. XXXV-XXXVII; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 413-414; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ (nşr. August Müller), Kahire 1882-84, II, 2-9; Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, s. 131 vd.; Max Meyerhof, “Science and Medicine”, The Legacy of Islam (ed. Thomas Arnold - Alfred Guillaume), Oxford 1931, s. 330; a.mlf. - D. Joannides, La gynécologie et l’obstétrique chez Avicenne (Ibn Sina) et leurs rapports avec les Grècs, Le Caire 1938, s. 66; Feridun Nafiz Uzluk, İbn Sina, Eşşeyhürreis, Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ, İstanbul 1937, s. 3, 9, 10; M. Şerefeddin Yaltkaya, İbn Sînâ’nın İbni Abi Usaybia’nın Tabakat’ındaki Hal Tercemesi, Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkındaki Tetkikler, İstanbul 1937, s. 3-4, 13; Marie-Thérèse d’Alverny, “Avicenne et les médecins de Venise”, Medioevo e ranescimento, Studi in onore di Bruno Nardi 1, Firenze 1955, s. 118; İbrâhim Şebbûh, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere: eṭ-Ṭıb, Kahire 1959, nr. 234-235; E. Kirsch, “Avicennas Lehre von den Sexualleiden”, Festschrift F. Werner Leibbrandt zum 70. Geburtstag (ed. Hrsg. v. J. Schumacher - M. Schwenk), Mannheim 1967, tür.yer.; H. Schadewaldt, “Die Geschichte des Diabetes”, Allergie und Immunitätsforschung. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Allergie und Immunitätsforschung X. Kongress Bonn / Rhein, Oktober 1966, Stuttgart 1968, II, 11-13; Ullmann, Die Medizin, s. 147, 151-156, 271, 333-337; G. Sargar - B. Djam, Zur Psychiatrie des Avicenna (Ibn Sina) unter besonderer Berücksichtigung der endogenen Depressionen, Bonn 1970, s. 32-34; ayrıca bk. tür.yer.; Arslan Terzioğlu, “Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesirleri”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 49-66; a.mlf., Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sina (Avicenna)

ve Tababet, İstanbul 1998; a.mlf., “al-Birûnî (973-1051), ein türkischer Universalgelehrter der islamischen Renaissance”, Beiträge zur Geschichte der Pharmazie, XVII (1975), s. 1-5; a.mlf., “Osmanlı Yükseliş Döneminin Ünlü Hekimbaşısı: Ahi Çelebi”, Bifaskop, IV/11 (1983), s. 13-18; Sakae Miki, What is Medicine? Medicine is Common to the East and the West. What is the History of Medicine?, Osaka 1976, s. 47; Albert Z. Iskandar, “Ibn Sīnā”, DSB, XV, 498-501; L. E. Goodman, Avicenna, London 1992, s. 32-36; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 44-58; K. Sudhoff, “Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter”, Archiv für Geschichte der Medizin, V/8 (1914), s. 11-13, 19-20; P. Kraus, “Eine arabische Biographie Avicennas”, Klinische Wochenschrift, XI, Berlin 1932, s. 1880-1884; J. Ruska, “Arabische Giftbücher, III. Die Gifte im Kanon des Avicenna”, Fortschritte der Medizin, sy. 50 (1932), s. 794-795; Süheyl Ünver, “Türk Hekim ve Feylesof İbn Sînâ’nın Doğum ve Ölüm Yılları Ay ve Günleri”, Tedavi Kliniği ve Labora-tuarı, VI/21 (1936), s. 1-6; J. Schacht, “Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo”, al-Andalus, XXII (1957), s. 317-336; O. Spies, H.-J. Thies, “Die Propädeutik der arabischen Chirurgie nach Ibn al-Quff”, Sudhoffs Archiv, LV/4 (1971), s. 386; B. Musallam, “Avicenna”, EIr., III, 94-99; Emilie Savage-Smith, “Medicine”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 921-926.

Arslan Terzioğlu

Mûsiki.

Mûsikiyi riyâzî ve eğitici bilimler arasında sayan İbn Sînâ’nın eş-Şifâ˒ ve en-Necât adlı eserlerinde yer alan mûsikiye dair bilgiler XI. yüzyılın mûsiki anlayışını aksettirmesi bakımından değerlidir. Bir bakıma Fârâbî’nin mûsiki sistemini genişleterek kendi sistematiği içerisinde inceleyen İbn Sînâ, mûsiki çalışmalarında zaman zaman tenkidî bir yol takip etmiştir. İbn Sînâ’ya göre mûsiki, birbirleriyle uyuşup uyuşamama bakımından seslerin ve bu seslerle iç içe olan zaman birimlerinin durumlarından, onların bestelenme niteliklerinden bahseden riyâzî bir ilimdir. Bu tarifte iki önemli unsur olarak ortaya çıkan nağme (ses) ve îkā‘ (ritim) aritmetik, fizik ve geometriyle doğrudan ilgilidir. “Mûsikide ilk hoşa giden şey sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir” diyerek sesin önemine işaret eden İbn Sînâ’ya

göre ses aynı zamanda hayat mücadelesinde ve çeşitli ihtiyaçların karşılanmasında canlılara bahşedilen bir haberleşme aracıdır. Sesler çeşitli sebeplerle tiz ve pest olarak oluşur ve kendi aralarında farklılık gösterir. Besteyi insana hoş gösteren şey duyma kabiliyeti değil onun anlama yeteneğidir. Dolayısıyla sesler arasındaki uyumdan doğan âhenkli melodiler ve düzenli ritm ruhu derinden etkiler. İbn Sînâ, mûsikinin kaynağının gök cisimleri olduğunu ileri süren müslüman Pisagorcular'ın aksine bu meselede mistik bir yaklaşımdan çok natüralist bir görüş ortaya koymaktadır. Nitekim bu konuda kendisine rehber edindiği Fârâbî de gök cisimlerinin müzikal veya antimüzikal herhangi bir ses vermediğini söylemişti.

İbn Sînâ'nın bazı mûsiki terimleri hakkındaki tarifleri dikkat çekicidir. Meselâ günümüzde "nota" kelimesiyle ifade edilen nağmeyi, "değerlendirilebilen bir zaman süresince devam eden ses", günümüz mûsiki nazariyatında aralık adıyla anılan "eb'ad" terimini "bir melodi içinde ardarda gelen biri daha pest, diğeri daha tiz iki notanın arasındaki fark" şeklinde tanımlamıştır. Uyumlu ve uyumsuz diye ikiye ayrılan bu aralıkların ilkinde iki notanın sayısal bir oran içinde olduğu görülür. Aralarında sayısal bir oran bulunmayan iki notanın aralığı ise uyumsuzdur. Ona göre cins bazı notaların kümelenmesidir. Kavî, râsim (kromatik) ve mülevven (anarmonik) olarak üçe ayrılan cinslerin çeşitli bileşimlerle sayıları kırk sekize kadar ulaşır. Cem', notaların birden fazla cinsi içine alacak şekilde gruplanmasıdır. İbn Sînâ cem'i, gerçekte var olan notaların tamamını değil üzerinde işlem yapılan ve enstrümanlarla çalınabilen notaların bütünü olarak açıklar. Ona göre melodinin gelişimi tiz tarafa doğru olursa kahramanlık ve cömertlik, peste doğru olursa ciddiyet, ağır başlılık tesiri verir.

İbn Sînâ, "terkīb" ve "tad'îf" adı altında İslâm dünyasında Kindî'den sonra armoniden ciddi bir şekilde bahseden ve onu ilmî bir kalıba sokarak ifade eden kişidir. Batı'da armoniyi nazariyata sokan Arizi de İbn Sînâ ile çağdaştır. eş-Şifâ'da "Mehâsinü'l-lahn" başlığıyla incelediği terkībi "herhangi bir notayı kendi dörtlü ve beşlileriyle aynı zamanda çalmak", tad'îfi ise "aynı durumu oktavda gerçekleştirmek" şeklinde tarif etmiştir. İbn Sînâ melodi konusundaki görüşlerini de şöyle açıklar: Melodi, gelişen bir düzen içerisinde ve âhenkli ritimlere göre makamı oluşturan grubun

notalarını serbest olarak kullanmaktır. Beste yapmak isteyen bir kimse, önce belli bir makamda bir grubu seçtikten sonra bu grubun içinde mümkün olduğu kadar birkaç çeşit, cins tertip etmelidir. Melodi basit ve bestelenmiş olarak ikiye ayrılır. Tek bir türün bitişik ritmini içine aldığı zaman basit olan melodi farklı ritimleri içine aldığı zaman beste (kompozisyon) olur.

İbn Sînâ mûsikide ritmi vazgeçilmez bir unsur olarak ele almış, eserlerinde bu konuya özel bölümler ayırmıştır. Yaşadığı dönemde Arap mûsikisinde kullanılan hezec, hafîf-i hezec, sakīl-i evvel, hafîf-i sakīl-i evvel, remel, hafîf-i remel, sakīl-i sânî, mâhûrîden (hafîf-i sakīl-i sânî) ibaret sekiz ana ritmik modelin her biri hakkında açıklamalar yapmıştır. Mûsikinin ve şiirin âhengini “ritim” başlığı altında tek bir çerçevede toplayan İbn Sînâ mûsikideki ritim kalıplarıyla aruz vezinlerini birleştirmiştir. Ona göre ritim, nakre (darb = vuruş) zamanları için takdir edilmiş herhangi bir ölçüdür. Bu nakreler seslendirilmiş

ve uyum içinde ise ritim lahnî (melodik), nazma dayalı harflerden ibaretse şiirsel olur. İbn Sînâ, mûsiki ve şiir sanatlarının benzer noktalarını şu şekilde özetler: Her iki sanat, insanın tabii sevgisinden kaynaklanan uyumlu terkip ve melodilerdir. Şiirin de mûsikinin de kendilerine has ritmi, âhengi ve nağmesi vardır. Her iki sanatın da temeli taklittir. Eserlerinde devrinde kullanılan müzik aletlerinden de bahseden İbn Sînâ bu âletleri genel olarak üflemeli, telli ve ritim çalgıları olarak üçe, bunları da kendi aralarında bölümlere ayırmış, birtakım teorik açıklamalar yaptığı ud üzerinde geniş olarak durmuştur.

İbn Sînâ’nın mûsikideki ilmî seviyesi, gerek kendi zamanında gerekse daha sonraki devirlerde birçok ilim adamının ilgi odağı olmuş ve bu eserlerindeki metotla ileri sürdüğü fikirler asırlar boyu mûsiki nazariyatçılarına rehberlik etmiştir.

İbn Sînâ mûsiki hakkındaki görüşlerini en geniş şekilde eş-Şifâ ͗ adlı eserinde işlemiştir. Eserin üçüncü kısmı olan riyâziyyâtın, Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mûsiḳa’l-kebîr’i ile Safiyyüddin el-Urmevî’nin Kitâbü’l-Edvâr ve Kitâbü’ş-Şerefiyye adlı eserleri arasında ortaya çıkan teorik analizlerin ayrıntılı bir şekilde sunulduğu on ikinci bölümü “Cevâmi͑ u ͑ ilmi’l-mûsiḳa” başlığı altında bu ilme ayrılmıştır. Bu bölüm Zekeriyyâ Yûsuf tarafından

tahkik edilerek basılmıştır (Kahire 1956). en-Necât'ın "el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-mûsiḳa" başlığını taşıyan bölümü Mahmûd Ahmed el-Hifnî ve Robert Lachmann tarafından Ibn Sina's Musiklehre adı altında Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Berlin 1931). Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı eserde yer alan mûsikiye dair bölüm en-Necât'taki bölümün hemen hemen aynıdır. İbn Sînâ'nın mûsiki konusuna temas ettiği diğer eserleri de şunlardır: Risâle fi'l-ḥurûf (Kahire 1933), Risâle fi'n-nefs, Fî Beyân-ı aḳsâmi'l-ʿulûmi'l-ḥikemiyye ve'l-ʿaḳliyye, el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb, Kitâbü'l-Levâḥıḳ, el-Medḫal ilâ ṣınâʿati'l-mûsiḳa (bu son eserin adına sadece İbn Ebû Usaybia'nın kitabında rastlanmaktadır).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, eş-Şifâʾ er-Riyâżiyyât (3): Cevâmiʿu ʿilmi'l-mûsiḳa (nşr. Zekeriyyâ Yûsuf v.dğr.), Kahire 1956, s. 3, 14-18, 22-26, 30, 35, 37-38; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, II, 413-426; J. Rouanet, Târîḫu'l-mûsiḳa'l-ʿArabiyye (trc. İskender Şelfûn), Kahire 1927, s. 21; M. Hifnî - R. Lachmann, Ibn Sina's Musiklehre, Berlin 1931; a.mlf.ler, Risâle fi'l-mûsiḳa (Mecmûʿ Resâʾil içinde), Haydarâbâd 1354/1935; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, İbn Sînâ ve muṣannefâtühü'l-mûsiḳıyye, Kahire 1977, s. 13-14; H. G. Farmer, The History of Arabian Music, London 1973 (1929), s. 218-219; a.mlf., a.e.: Târîḫu'l-mûsiḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 211, 232, 240, 243, 249, 256, 258-259, 339, 418; a.mlf., The Sources of Arabian Music, London 1965, s. 207; a.mlf., Historical Facts for the Arabian Musical Influence, New York 1970, s. 331-332; a.mlf., "Musikî", İA, VIII, 681-682; Muhammed Achena, Le livre de science of Ibn Sina, Paris 1958, II, 217-239; B. R. D'erlanger, La musique arabe, Paris 1959, II, 105-257; Zekeriyyâ Yûsuf, Mûsiḳa'l-Kindî, Bağdad 1962, s. 27; Mecdî Ukaylî, es-Simâʿ ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 207-208; Münzevî, Fihrist, s. 3894; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 213-215; a.mlf., "Ênkol, commentaire hébraïque sur le Canon d'Avicenne de Šem Tov Ibn Šaprût", Yuval, III, Jerusalem 1974, s. 267-287; Mahmûd Sâmî Hâfız, Târîḫu'l-mûsiḳa ve'l-ġınâʾi'l-ʿArabî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 73-74; Murtaza Korlaelçi, "İbni Sina'da Müzik", İbni

Sina (nşr. Ahmet Hulusi Köker - Cihat Tunç), Kayseri 1984, s. 347-348, 350-356; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 27, 44, 95; Muhammed Takī Bîniş, Se Risâle-i Fârsî der Mûsiḳī, Tahran 1992, s. 1-29; F. Shehadi, Philosophies of Music in Medieval Islam, London 1995, s. 66, 67-78; Ahmed Hakkı Turabi, el-Kindi'nin Mûsikî Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56; Muhammed Takī Dânişpejûh, "Mûsiḳīnâmehâ", Hüner ve Merdum, sy. 152, Tahran 1354/1975, s. 72; O. Wright, "Avicenna", EIr., III, 92-93.

Ahmet Hakkı Turabi

Eserleri.

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ'nın mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve metafizik gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, Kindî ve Râzî gibi kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması

bakımından seleflerinden, hatta üstadı Fârâbî'den ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûrelerini tefsir etmesi; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları tartışarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında eserlerinin daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Doğu'da V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefî eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. George C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Sînâ adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde filozofa nisbet edilen 276 adet eser tesbit etmiştir. Ancak bu eserlerin bir kısmının mevsukıyeti meselesi tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. İbn Sînâ'ya aidiyeti kabul edilen birkaç varaklık çok sayıdaki risâlenin ne kadarının müstakil çalışma olduğu konusu da henüz kesinlik kazanmamıştır. Nitekim Yahyâ Mehdevî,

Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ adlı kitabında İbn Sînâ adına kaydedilmiş olarak tesbit ettiği 242 eserin 100 kadarının ya şüpheli olduğunu veya müstakil çalışma kabul edilemeyeceğini söylemektedir.

A) Kitapları. 1. eş-Şifâʾ*. Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olup mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. İlk defa İbrâhim Medkûr başkanlığındaki bir heyet tarafından yirmi iki cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1952-1983), ardından bu neşir on cilt olarak yeniden gerçekleştirilmiştir (Tahran 1984). Eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümü Fazlurrahman (Oxford 1959), "es-Semâʾü't-ṭabîʿî" bölümü Ca'fer Âl-i Yâsîn (Beyrut 1996) tarafından ayrıca yayımlanmıştır. Bazı bölümleri Türkçe, Farsça, Süryânîce, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca ve Rusça gibi dillere çevrilen kitabın metafizik bölümü başta olmak üzere muhtelif kısımlarına pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır (Anawati, s. 29-78; Yahyâ Mehdevî, s. 125-174; Janssens, s. 3-13). 2. en-Necât. Felsefenin temel konularında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla 417 (1026) veya 418 (1027) yılında kaleme alınmıştır. Önemli ölçüde eş-Şifâʾın mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olan eserin riyâziyyât bölümü Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın yazdığı haliyle ilk defa Roma'da basılan kitabı (1593) daha sonra Muhyiddin Sabrî el-Kürdî neşretmiş (Kahire 1912, 1938), Mâcid Fahrî bu neşri yeniden gözden geçirerek eseri tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1985). İlmî neşri uzun bir giriş yazısıyla birlikte Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından gerçekleştirilen eserde (Tahran 1364 hş./1985), pek çok yazma nüshası bulunan riyâziyyât bölümünün (TSMK, III. Ahmed, nr. 3448; Köprülü Ktp., nr. 904; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2718) Tahran'daki bir nüshasının tıpkıbasımı da yer almaktadır. en-Necât'ın çeşitli bölümleri Süryânîce, İbrânîce, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiş, esere Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır. en-Necât'ın "Kitâbü'n-Nefs" bölümü Fazlurrahman tarafından doktora tezi olarak İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Oxford 1952). 3. el-İşârât ve't-tenbîhât*. Felsefenin mantık, tabîiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmış olup eş-Şifâʾdaki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan

görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulma-sı bakımından özgün bir eserdir. İlk defa Jacques Forget tarafından yayımlanan kitabın (Leiden 1892) son ilmî neşri, Na-sîrüddîn-i Tûsî şerhiyle birlikte Süleyman Dünyâ tarafından gerçekleştirilmiştir (I-III, Kahire 1948-1949). Daha sonra da bu neşre dayanılarak birçok baskısı yapılmış ve Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça ve İspanyolca gibi dillere çevrilmiştir. Ayrıca esere pek çok şerh ve telhis yazılmıştır. 4. Dânişnâme-i ʿAlâʾî (Ḥikmet-i ʿAlâʾî [ʿAlâʾiyye], Kitâb-ı ʿAlâʾî). Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'e ithafen kaleme alınan kitap mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmış olup riyâziyyât bölümü, daha sonra Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından el-İşârât ve't-tenbîhât ile en-Necât'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. İlk defa Mâye-yi Dâniş-i ʿAlâʾî Meşhûr bi'l-Ḥikmeti'l-ʿAlâʾiyye adıyla mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümleri yayımlanan eserin (Haydarâbâd 1309/1891) ilmî neşri Muhammed Muîn ve Seyyid Muhammed Mişkât tarafından gerçekleştirilmiş (Tahran 1952, 1975), Takī Bîniş de eserin yeni bir neşrini yapmıştır (Tahran 1992). Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife adlı eserinin, Dânişnâme-i ʿAlâʾî'nin yorumlanarak Arapça'ya çevrilmesinden oluştuğu iddia edilmektedir (Janssens, s. 17; EIr., III, 102). Muhammed Achena ve Henri Masse, riyâziyyât bölümü de dahil olmak üzere eseri Le livre de science adıyla iki cilt halinde Fransızca'ya (Paris 1955-1958), A. Bogoutdinov Rusça'ya (Ibn Sînâ: Izbrannye proizvedeniya [ed. Muso Dinorshoev] içerisinde, Duşanbe 1980, s. 69-203), Parviz Morewedge metafizik bölümünü The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā) adıyla İngilizce'ye (New York 1973) ve M. Gogacz Metafyzika ze zbiori pt: Ksiega wiedzy başlığı altında metafizik bölümünü (Varşova 1973), B. Skladanek ise Awicenna-Ksiega wiedzy adıyla riyâziyyât bölümü hariç tamamını (Varşova 1974) Lehçe'ye çevirmiştir. 5. el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd. Metafizik ve ahlâk konusunda yazılmış olup üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde varlık ve kısımları ile ilk ilkenin ispatlanması ve nitelikleri gibi konular ele alınmakta, ikinci bölümde varlıkların ilk ilkeden hiyerarşik bir yapı içerisinde sudûru, âlemin vücuda gelişi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi meseleler incelenmektedir. Son bölümde ise nefis teorisi, insan nefsi ve ölümsüzlüğü, ölümden sonraki durum, gerçek mutluluk, nübüvvet ve vahiy gibi konular tartışılmaktadır. Eser Abdullah-ı Nûrânî tarafından

yayımlanmıştır (Tahran 1984). 6. ʿUyûnü'l-ḥikme. Mantık, tabîiyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan kitabın tabîiyyât bölümü ilk defa Tisʿu resâʾil içerisinde neşredilmiştir (İstanbul 1298, s. 2-25). Tamamı Hilmi Ziya Ülken tarafından Resâil içerisinde yayımlanan eserin (Ankara 1953) daha sonra pek çok neşri yapılmış, son olarak da kitabı Muvaffak Fevzî el-Cebr neşretmiştir (Dımaşk 1996). İbnü'l-İbrî tarafından Süryânîce'ye çevrilen esere Fahreddin er-Râzî bir şerh yazmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3250; Köprülü Ktp., nr. 884; Leiden Ktp., nr. 1447, 1448). 7. et-Taʿlîḳāt.

Behmenyâr b. Merzübân'ın, hocası İbn Sînâ'dan ders aldığı sırada kaydetmiş olduğu notlarından oluşmaktadır. Felsefenin temel konularıyla ilgili çeşitli bilgi ve görüşleri ihtiva eden kitap İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleriyle paralellik arzetmektedir. İlk ilmî neşri Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirilmiş (Kahire 1392/1973), daha sonra bu neşre dayanılarak yeniden basılmıştır (Tahran 1985). Eserin bazı bölümlerini Andreas Alpago Latince'ye çevirmiş (Avicennae philosophi praeclarissime ac medicorum principis içerisinde, Venetiis 1546, s. 102-121) ve bu çeviri daha sonra tekrar neşredilmiştir (Farnborough 1969). 8. el-Mübâḥa-s̱ât. İbn Sînâ ile Behmenyâr b. Merzübân ve İbn Zeyle gibi talebeleri arasında geçen felsefî konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, felsefenin muhtelif meselelerini ihtiva etmekte olup Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanmış (Arisṭo ʿinde'l-ʿArab: Dirâse ve nuṣûṣ ġayru menşûre içerisinde, Kahire 1947, s. 117-239), daha sonra bu neşre dayanılarak yeniden basılmıştır (Küveyt 1978). Eserin ilmî neşrini Muhsin Bîdârfer gerçekleştirmiş (Kum 1992), çeşitli bölümleri İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir (Janssens, s. 22). 9. Ḥay b. Yaḳẓân*. Sembolik hikâye tarzında yazılmış bir eseridir. Kitapta, insa-nın bedenî ve nefsanî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağı ile temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleri içerisinde kendisinin yerini kavrayabileceği düşüncesi işlenmektedir. Eser August Ferdinand Mehren (Traités mystiques d'Avicenne, Leiden 1889), Türkçe çevirisiyle birlikte M. Şerefettin Yaltkaya (İstanbul 1937), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Fransızca çevirisiyle beraber Henry Corbin (Tahran-Paris 1954) tarafından yayımlanmıştır. 10. el-Ḥikmetü'l-meşriḳıyye. 418 (1027) veya 419 (1028) yılında yazılan eser İbn Sînâ'nın diğer ansiklopedik çalışmalarında olduğu gibi mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana

bölümden oluşmaktadır. Kısmen günümüze ulaşan eser, başlığı sebebiyle çeşitli tartışmalara konu olmuştur (Kutluer, s. 61 vd.). İbn Sînâ, bugün mevcut olan mantık bölümünün girişinde mantığı Meşrikīler'in başka şekilde adlandırdığını, fakat bu eserinde mantık adını kullanmayı sürdüreceğini söylemekte ve eş-Şifâ᾽ı gençlik yıllarında avam için yazmış olduğunu kaydederek bu kitabı da kendi konumunda bulunanlar için kaleme aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte çalışma muhteva olarak eş-Şifâ᾽ ile paralellik arzetmekte, sadece metot bakımından ondan ayrılmaktadır. Ahmet Özcan'ın iki farklı nüshaya dayanarak neşre hazırladığı el-Ḥikmetü'l-meşriḳıyye'nin (bk. bibl.) tabîiyyât konusunu içeren bölümü ise eş-Şifâ᾽ın tabîiyyât bölümünden bazı kısımların aktarılmasıyla oluşturulmuştur. Eserin mantık bölümü ilk defa Muhibbüddin el-Hatîb tarafından Manṭıḳu'l-Meşriḳıyye adıyla neşredilmiş (Kahire 1338), daha sonra Tahran (1973, 1984) ve Beyrut'ta (1982) tekrar basılmıştır. Dimitri Gutas eserin giriş bölümünü İngilizce'ye (Leiden 1988), Ali Durusoy bazı bölümlerini özetleyerek ve yorumlayarak Türkçe'ye (İstanbul 1994-1995) çevirmiştir. 11. el-İnṣâf. 397-398 (1006-1007) yıllarında kaleme alınan ve yirmi cilt olduğu belirtilen eser, Sultan Mesud'un 425'te (1034) İsfahan'ı ele geçirmesi esnasında kaybolmuş, sadece "Şerḥu Kitâbi Eṡûlûcyâ" (gerçekte Aristo'ya ait olmayan Theologia'nın şerhi), "Şerḥu Kitâbi ḥarfi'l-lâm" (Metafizika'nın "Lambda" bölümünün şerhi) ve "et-Taʿlîḳāt ʿalâ ḥavâşi Kitâbi'n-Nefs" (De Anima notları) adlı bölümleri günümüze ulaşmıştır. İbn Sînâ, Ebû Ca'fer el-Kiyâ adındaki bir dostuna yazdığı mektupta (aş. bk.), Meşşâî şârihlerinin Aristo'yu yeterince anlamadıklarını ve ona yöneltilen birtakım eleştirilerin haksız olduğunu belirterek el-İnṣâf adıyla bir eser yazdığını, bu eserde âlimleri Meşrikīler ve Mağribîler diye iki gruba ayırdığını, ilkini ikincisine karşı muhalif bir durumda aktardığını ve kendisinin meselelere "insaf" ile yaklaştığını söylemektedir. Eserin günümüze ulaşan bölümleri Abdurrahman Bedevî tarafından Arisṭo ʿinde'l-ʿArab içerisinde neşredilmiş (Kahire 1947, s. 22-116) ve bu neşre dayanılarak yeniden ba-sılmıştır (Küveyt 1978). 12. el-Hidâye. İbn Sînâ'nın 414 (1023) yılında Ferdecân Kalesi'nde mahpusken kardeşi için yazdığı eser felsefenin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümleri hakkında sistematik ve muhtasar bilgiler ihtiva etmektedir. Bilinen iki nüshasına dayanılarak Muhammed Abduh tarafından neşredilmiş (Kahire 1974), son bölümü Jean Michot tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Louvain 1988). 13. el-Ḥikmetü'l-ʿArûżiyye (el-Mecmûʿ). Ebü'l-Hüseyin el-Arûzî'nin isteği

üzerine 392-393 (1001-1002) yılla-rında mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât konusunda kaleme alınmış ansiklopedik bir çalışmadır. Önemli bir kısmı günümüze ulaşan eserin (Uppsala, nr. 364; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894) iki bölümünü Kitâbü Rîtûrîḳā (Kahire 1950) ve Kitâbü'ş-Şiʿr (Kahire 1969) adlarıyla Muhammed Selîm Sâlim yayımlamıştır. Ayrıca "Fi'l-Aḫlâḳ ve'l-infiʿâlâti'n-nefsâniyye" alt başlığını taşıyan bölüm, Denise Remondon tarafından kısa bir giriş ve Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Miscella-nea [Memorial Avicenne], Kahire 1954, IV, 19-29). 14. Aḥvâlü'n-nefs. Nefsin tanımı, oluşumu, güçleri, bedenle ilişkisi, ölümsüzlüğü ve mutluluğu gibi konuları ele alan eseri Ahmed Fuâd el-Ehvânî neşretmiş (Kahire 1952), ayrıca kitap Hilmi Ziya Ülken tarafından da yayımlanmıştır (Resâil içerisinde, İstanbul 1953, II, 109-154). Eserin on üçüncü bölümünü Jean Michot Fransızca'ya (Louvain 1983) on altıncı bölümünü Dimitri Gutas İngilizce'ye (Leiden 1988) çevirmiştir. 15. Lisânü'l-ʿArab. Müellifin İsfahan'da bulunduğu sırada yazdığı Arapça sözlüktür. Kelâm ve tasavvufla ilgili bazı kavramların da açıklandığı eserin mevcut metni İhsan Yarşâtir tarafından neşredilmiştir (Penj Risâle içerisinde, Tahran 1332/1913, 1373/1953, s. 1-31). 16. el-Ḳānûn fi't-ṭıb*. İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en

önemli eseridir. Tıp biliminin genel konuları, basit ilâçlar, organ hastalıkları, kısımlara ait hastalıklar ve mürekkep ilâçlar olmak üzere beş ana bölümden oluşan eser ilk defa 1593'te Roma'da basılmış, daha sonra Kahire (1290), Bulak (1294), Leknev (1298) ve Lahor (1905) gibi pek çok yerde yayımlanmıştır. İdvâr el-Kaş (I. Al-Qashsh), Bulak baskısına dayanarak eseri notlarla birlikte dört cilt halinde yeniden neşretmiştir (Beyrut 1987, 1993). Gerard de Cremone tarafından Latince'ye çevrilen nüshası 1473'te Milano'da, 1279'da Roma'da gerçekleştirilen İbrânîce tercümesi ise 1491'de Napoli'de basılmıştır. Ayrıca Tokatlı Mustafa Efendi tarafından yirmi bir cilt halinde Türkçe'ye (TSMK, III. Ahmed, nr. 1903; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1015; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1335), beş cilt halinde Özbek Türkçesi'ne (Taşkent 1954-1960), dört cilt halinde Farsça'ya (Tahran 1984) çevrilmiş, ayrıca bazı bölümleri Türkçe, Urduca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça gibi dillere tercüme edilmiştir. Esere Arapça, Farsça, İbrânîce ve Latince olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. 17. el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb (el-Manẓûme fi'ṭ-ṭıb, el-Elfiyye). İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ının bir bakıma özeti olan eser, temel tıbbî bilgilerin

kolaylıkla zihinde tutulması amacıyla “urcûze” geleneğine uygun olarak nazmedilmiştir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümü unsurlar, mizaçlar ve bazı hastalıklar gibi teorik, ikinci bölümü genel sağlık kuralları, beslenme, ilâçlar ve çeşitli tedavi yöntemleri gibi pratik konulara ayrılmıştır. 1829’da Kalküta’da, 1845’te Leknev’de basılan eseri Henri Jahier ile Abdülkādir Nûreddin Latince ve Fransızca tercümeleriyle birlikte yayımlamışlardır (Paris 1956). İlmî neşri Muhammed Züheyr el-Bâbâ tarafından gerçekleştirilen kitabı (Min Müˀellefâti İbn Sînâ içerisinde, Halep 1984, s. 89-194) 1260’ta Moise İbn Tibbon mensur, 1261’de Salomon İbn Eyyûb ve daha sonra Chayyim İsrael manzum olarak İbrânîce’ye, XII. yüzyılda Gerard de Cremone, 1284’te Armengaud Blaise mensur ve Jean Faucher manzum (Nimes 1630) olarak Latince’ye tercüme etmişlerdir. Eserin bir bölümü A. Borruso tarafından Ibn Sīnā-Dieta e igiene nel “Poema della Medicina” di Aviceno başlığı altında İtalyanca’ya çevrilmiş (Islam: Storia e Civilta, Roma 1985, IV, 42-55), başta İbn Rüşd olmak üzere birçok müellif manzumeye şerh ve zeyil yazmıştır. 18. Defˁu’l-mażarri’l-külliyye ˁani’l-ebdâni’l-insâniyye (Tedârikü envâˁi’l-ḫaṭaˀi’l-vâḳıˁa fi’t-tedbîr). Vezir Ahmed b. Ahmed es-Sehlî için kaleme alınmıştır. İlk olarak Ebû Bekir er-Râzî’nin Menâfiˁu’l-aġẕiye’siyle birlikte yayımlanan (Kahire 1305) ve daha sonra birçok baskısı yapılan (Beyrut 1975, 1982) eserin ilmî neşri Muhammed Züheyr el-Bâbâ tarafından gerçekleştirilmiştir (Min Müˀellefâti İbn Sînâ, Halep 1984, s. 11-73). 1547’de Latince’ye ve daha sonra Cemâlüddevle Hüseyin Tarhan’a ithafen Farsça’ya çevrilen eseri Hüseyin el-Câbir el-Ensârî yine Farsça’ya (Delhi 1310/1892), E. Talabova da Traktat Ibn Siny po Gigiene adıyla Rusça’ya (Taşkent 1978, 1982) tercüme etmiştir. İbn Sînâ’nın, yirmi iki-yirmi üç yaşlarında iken Buhara’da Hârizmli fakih Ebû Bekir el-Berkī’nin isteği üzerine felsefî literatüre bir şerh mahiyetinde kaleme aldığı yirmi cilt hacmindeki el-Ḥâṣıl ve’l-maḥṣûl adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

B) Risâleleri. 1. el-Aḍḥaviyye fî emri’l-meˁâd. İbn Sînâ’nın kurban bayramı hediyesi olarak Emîr Ebû Bekir Muhammed b. Ubeyd için kaleme aldığı risâle ölümden sonraki hayatı konu edinmektedir. Süleyman Dünyâ (Kahire 1368) ve farklı nüshalara dayanılarak Hasan Âsî (Beyrut 1407/1987) tarafından yayımlanan eseri Andreas Alpago Latince’ye çevirmiş (De Mahad id est de Dispositione seul İoco ad quem Revertitur homo vel Anima post Mortem, Venetiis 1546), Hüseyin Hadîvecem de risâlenin klasik

dönemde yapılmış mütercimi bilinmeyen bir Farsça çevirisini neşretmiştir (Tahran 1972, 1985). Eser ayrıca K. Olimova tarafından Rusça'ya çevrilmiştir ([ed. Muso Dinorshoev] Ibn Sina, Izbrannye proizvedeniya içerisinde, Donish 1980, s. 329-362). 2. Maḳāle fi'n-Nefs. Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr için kaleme alınmış olup on bölümden meydana gelmektedir. İlk neşri Almanca çevirisi ve notlarla birlikte L. Landauer tarafından gerçekleştirilmiştir (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Stuttgart 1876, XXIX, 335 vd.; bu neşrin tıpkıbasımı için bk. Islamic Medicine [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt 1996, X, 65-148). Edward Abbot van Dyck'in bu neşre dayanarak Hediyyetü'r-Reʾîs li'l-Emîr adıyla yeniden yayımladığı risâleyi (Kahire 1325) Ahmed Fuâd el-Ehvânî Aḥvâlü'n-nefs içerisinde neşretmiştir (Kahire 1952, s. 147-178).

Eser, Andreas Alpago tarafından Latince'ye (Avicenna Philosophy Praeclarissimi ac Medicorum Principis Compendium De Anima, Venetiis 1546), Edward Abbot van Dyck tarafından İngilizce'ye (A Compendium on the Soul, Verona 1906) çevrilmiştir. 3. Fî Maʿrifeti'n-nefsi'n-nâṭıḳa ve aḥvâlihâ. Muhammed Sâbit el-Fendî (Kahire 1934), Ahmed Fuâd el-Ehvânî (a.g.e., s. 181-192) ve Albert Nasrî Nâdir'in (en-Nefsü'l-beşeriyye ʿinde İbn Sînâ içerisinde, Beyrut 1986, s. 29-38) neşrettiği risâle, klasik dönemde adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Farsça'ya çevrilmiş, eseri ayrıca Jean Michot Fransızca'ya tercüme etmiştir (Revue philosophique de Louvain, LXXXII [Louvain 1984], s. 479-499). 4. el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyyetü'r-rûḥiyye fi'n-nefs. Yirmi beyitten ibaret olan bu risâle insanî nefsin bedenle ittisâlini ve ondan ayrılmasını konu edinmektedir. Kahire'de neşredilen (1288) ve daha sonra bu neşre dayanılarak birçok defa basılan (Tahran 1296, 1303, 1331) eseri Türkçe çevirisi ve şerhiyle birlikte Mustafa Kâmil (İstanbul 1307), Fransızca tercümesiyle birlikte Carra de Vaux (IV [Paris 1899], s. 157-173) yayımlamış, ayrıca en-Nefs (Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn içerisinde, Kum 1984, s. kb-kc) ve Ḳaṣîde fi'n-nefs (en-Nefsü'l-beşeriyye ʿinde İbn Sînâ içerisinde, Beyrut 1986, s. 113-114) başlığı ile basılmıştır. Kasideyi Arthur Arberry İngilizce'ye (Avicenna on Theology içerisinde, London 1951, s. 77-78), Y. Kolovsky ve T. Mardonov Tacikçe ve Rusça'ya (Ibn Sina-Saturna Predel içerisinde, Irfon 1980; ayrıca farklı bir Rusça tercümesi için bk. Sadoi Sharq, VIII [Duşanbe 1971], s. 115-117), açıklaması ve Arapça metniyle birlikte Hayrani Altıntaş Türkçe'ye (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri içerisinde,

Ankara 1984, s. 241-253) çevirmiştir. Risâle, başta Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, Süyûtî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok müellif tarafından şerhedilmiştir. 5. el-Ecrâmü'l-ʿulviyye. Aşağıda zikredilen sekiz risâle ile birlikte Tisʿu resâʾil içerisinde yayımlanmıştır (İstanbul 1298; Bombay 1316; Kahire 1326; nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1406/1986). 6. el-Ḳuva'l-insâniyye ve idrâkâtühâ. Mecmûʿatü'r-resâʾil içerisinde yeniden yayımlanan risâle (Kahire 1328/1910, s. 210-223), aynı zamanda filozofun Hasan Âsî tarafından neşredilen Fi't-Taṣavvuf adlı eserinin (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî ve'l-luġatü'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 126-147) 136-143. sayfaları arasındaki bölümünü teşkil etmektedir. George C. Anawati Fi't-Taṣavvuf'un Fârâbî'ye ait olduğunu iddia etmekteyse de Sholmo Pines, Halîl el-Cer ve Hasan Âsî gibi araştırmacıların yaptığı çalışmalar sonucunda risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğu anlaşılmıştır (Hasan Âsî, et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî, s. 127). 7. el-Ḥudûd. Yetmiş kadar felsefî terimin tanımını ihtiva etmekte olup yeni bir neşrini Asin Palacios (Kahire 1963) ve Abdülemîr el-A'sem (el-Musṭalaḥu'l-felsefî ʿinde'l-ʿArab içerisinde, Bağdat 1985, s. 229-263) gerçekleştirmiştir. Risâleyi Andreas Alpago Latince'ye (De Diffinitionibus et Quaesitis, Venetiis 1546), Anne Marie Goichon Fransızca'ya (Introduction à Avicenne, son epître des définitions, Paris 1933) ve Muhammed Mehdî Fülândvend Farsça'ya (Ḥudûd yâ Taʿrîfât, Tahran 1399/1979) tercüme etmiştir. 8. Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye. Zemahşerî'nin Kitâbü'l-Mufaṣṣal'ı ile birlikte (Delhi 1309/1891; Leknev 1323/1905) ve Mecmûʿatü'r-resâʾil ile (yk. bk., s. 224-242) el-Meẕhebü't-terbevî ʿinde İbn Sînâ (nşr. Abdülemîr Z. Şemseddin, Beyrut 1988, s. 261-272) içerisinde yayımlanmıştır. İbrânîce'ye (Brockelmann, GAL Suppl., I, 817) ve Andreas Alpago tarafından Latince'ye çevrilen eseri (De Divissionibus Scientiarum, Venetiis 1546) Anawati Fransızca'ya ("Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne", MIDEO, XIII [Kahire 1977], s. 323-335) ve bir bölümünü Muhsin Mehdî İngilizce'ye ("On the Division of the Rational Sciences" [ed. Ralph Lerner - Muhsin Mehdî], Medieval Political Philosophy, New York 1993, s. 95-97) tercüme etmiştir. 9. İs̱bâtü'n-nübüvvât ve teʾvîlü rumûzihim ve ems̱âlihim. Giriş ve notlarla birlikte Michael Marmura (Beyrut 1968, 1991) ve Abdülemîr Z. Şemseddin (Tisʿu resâʾil, s. 298-309) tarafından neşredilen eser Farsça'ya (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894) ve Marmura tarafından İngilizce'ye ([ed. Ralph Lerner - Muhsin Mehdî], Medieval Political Philosophy, New York 1993, s. 112-

121) çevrilmiştir. 10. en-Nîyrûziyye. Nevruz günü hediyesi olarak Emîr Ebû Bekir Muhammed b. Ubeyd için kaleme alınmış olup varlıkların hiyerarşik yapısı, harflerin varlıklara delâleti ve hurûf-ı mukattaanın anlamlarını konu edinmektedir (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içerisinde, Kahire 1954, II, 30-42). 11. el-ʿAhd. Ahlâka dair olan eser, ayrıca Sadreddin er-Râzî'nin Şerḥu'l-Hidâyeti'l-Es̱îriyye'siyle birlikte (Tahran 1313/1895) ve Mecmûʿatü'r-resâʾil ile (s. 203-209) Arisṭo ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1328/1910, s. 247-249) içerisinde neşredilmiştir. 12. ʿİlmü'l-aḫlâḳ. Şerḥu'l-Hidâyeti'l-Es̱îriyye (yk. bk.), Mecmûʿatü'r-resâʾil (s. 189-202) ve el-Mez̠hebü't-terbevî ʿinde İbn Sînâ (s. 369-377) içerisinde de yayımlanmıştır. Şerḥu'l-Hidâyeti'l-Es̱îriyye'deki metin hariç diğer matbu nüshalarda bu risâle ile el-ʿAhd risâlesi arasında tedâhüller söz konusudur (Hasan Âsî, Tisʿu resâʾil, s. 8-9). 13. Selâmân ve Ebsâl. Sembolik hikâye tarzında kaleme alınmış olup insanî nefsin dünyadan uzaklaşarak kema-le erişini ve faal akılla ittisâlini konu edinmektedir. Risâlenin orijinal metni bugüne ulaşmamış, sadece Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına yazmış olduğu şerh vasıtasıyla bir tür özetine vâkıf olunabilmiştir. Henry Corbin metni, tahlili ve değerlendirilmesiyle birlikte Fransızca'ya çevirmiş (Avicenne et le récit visionnaire içerisinde, Tahran-Paris 1954), Willard R. Trask bu çeviriye dayanarak eseri İngilizce'ye (Texas 1980), S. Huseinzoda ve A. Sapirov Rusça'ya (Pirûzinoma içerisinde, Duşanbe 1980, s. 63-72) tercüme etmiştir. 14. eṭ-Ṭayr. Yine sembolik hikâye tarzında ya-zılmış olan risâlede insan nefsinin dünyevî kötülüklerden arınmak suretiyle gerçeği elde edebileceği ve böylece en üstün mutluluğa erişebileceği görüşü işlenmektedir. İlk defa August F. Mehren tarafından aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte neşredilmiş (Traités mystiques d'Abou Ali Hossein b. Abdollah b. Sina ou d'Avicenne (I-IV) içerisinde, Leiden 1889-1899), daha sonra Luvîs Şeyho (Maḳālât felsefiyye içerisinde, Beyrut 1908, 1911, 3. bs.; Kahire 1985, s. 65-70) ve Hasan Âsî (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 336-343) tarafından yayımlanmıştır. Ömer b. Sehlân es-Sâvî ile Şehâbeddin es-Sühreverdî (Tahran 1935) ve Mevlânâ Vecîhüddin'in Farsça'ya, August F. Mehren ve Henry Corbin'in Fransızca'ya (Avicenne et le récit visionnaire içerisinde, Paris-Tahran 1954, s. 215-222), S. Huseinzoda ile A. Sapirov'un Rusça'ya (Pirûzinoma içerisinde, Duşanbe 1980, s. 35-44) çevirdiği risâleye beş şerh yazılmıştır. 15. el-ʿIşḳ. Filozof bu risâleyi öğrencisi Ebû Abdullah el-Ma'sûmî için

kaleme almıştır. Kısa bir girişle yedi bölümden oluşan risâle Câmiʿu'l-bedâʾiʿ içerisinde (Kahire 1335/1916, s. 68-91) ve Türkçe çevirisiyle birlikte Ahmet Ateş (Resâʾilü İbn Sînâ içerisinde,

İstanbul 1953, III, 1-30), ayrıca Hasan Âsî (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî, s. 241-269) tarafından yayımlanmıştır. Eseri August F. Mehren (yk. bk.), giriş ve notlarla birlikte Tahani Sabri Fransızca'ya (Revue des études islamiques, LVIII [Paris 1990], s. 109-134), Ziyâeddin Dürrî (Tahran 1318/1900), A. Samandar Ghuryani (Ibn Sina and Sufism içerisinde, Kâbil 1980, s. 59 vd.) Farsça'ya, Emil Fackenheim İngilizce'ye (Mediaeval Studies, VII [Toronto 1945], s. 208-228) ve S. Srebryakov Rusça'ya (Traktat Ibn Siny o lyubvi, Tiflis 1976) tercüme etmiştir. 16. Mâhiyyetü'ṣ-ṣalât. Bir girişle üç bölümden oluşan risâlede insanın ruhî ve maddî yönüne paralel olarak namazın da zâhirî ve bâtınî yönlerinin olduğu vurgulanmakta, bu kulluk fiili ahlâkî, ontolojik ve epistemolojik temelleriyle ortaya konulmaktadır. Birçok defa basılan (Tahran 1313; Kahire 1335; Kum 1980) ve Hasan Âsî tarafından yeniden yayımlanan (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, s. 203-222) risâleyi August F. Mehren Fransızca'ya (yk. bk.), Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318/1900), Arthur Arberry İngilizce'ye (Avicenna on Theology içerisinde, London 1951, s. 50-63) ve Mehmet Naci Bolay Türkçe'ye (İbn-i Sînâ içerisinde, Ankara 1988, s. 90-100) çevirmiştir. 17. Maʿna'z-ziyâre ve keyfiyyetü teʾs̱îrihâ. Eserde ilk ilke, gök cisimleri ve insanî nefsin varlıklara tesiriyle bunun şartları ele alınmaktadır. Birçok defa basılan (Kahire 1315; Kum 1980; Beyrut 1988) ve Hasan Âsî tarafından yeniden neşredilen (Beyrut 1403/1983) risâleyi August F. Mehren Fransızca'ya tercüme etmiştir (yk. bk.). 18. Defʿu'l-ġam mine'l-mevt. İbn Sînâ'ya nisbet edilerek çeşitli baskıları yapılan (Beyrut 1911, 1403/1983, 1988; Frankfurt 1974; Kum 1980), Fransızca (yk. bk.) ve Türkçe'ye (çev. M. Naci Bolay, İbn-i Sina içerisinde, Ankara 1988, s. 101-120) çevrilen risâlenin İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ının bir bölümü olduğu ileri sürülmüşse de (Yahyâ Mehdevî, s. 276) Abdülemîr Z. Şemseddin risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmektedir (el-Meẕhebü't-terbevîʿinde İbn Sînâ, s. 221-222). 19. el-Ḳażâʾ ve'l-ḳader. Câmiʿu'l-bedâʾiʿ içerisinde neşredilen risâle (s. 43-68) adı bilinmeyen bir kişi tarafından Farsça'ya (nşr. Muhammed Dânişpejûh, Ferheng-i Îrân Zemîn, Tahran 1979, XXIV, 1-85) ve August F. Mehren tarafından Fransızca'ya (yk. bk.) tercüme edilmiştir. 20. Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ. Şerḥu'l-Hidâyeti'l-Es̱îriyye (Tahran 1313/1895, s.

299-311) ve aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte Câmiʿu'l-bedâʾiʿ içerisinde yayımlanan risâle (Kahire 1335/1916, s. 15-24) Fransızca tercümesiyle beraber Jean Michot (MIDEO, XIV [Caire 1980], s. 317-328), ayrıca Hasan Âsî (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, s.104-113) tarafından neşredilmiştir. Fahreddin b. Ahmed Rûzârî'nin Farsça'ya çevirdiği risâle Türkçe (1893) ve Urduca'ya da (Delhi 1905) tercüme edilmiş, Devvânî esere bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1441; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1469; Tahran Millî Ktp., nr. 872). 21. Beyânü'l-hüviyye ve'l-ilâhiyye ve'l-eḥadiyye. 22. Tefsîru sûreti'l-Felaḳ (Delhi 1311/1893). Ayrıca birçok defa basılan eserin ilmî neşrini Hasan Âsî gerçekleştirmiştir (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, s. 114-121). 23. Tefsîru sûreti'n-Nâs (Delhi 1311/1893). İlmî neşri Hasan Âsî tarafından yapılmıştır (a.g.e., s. 121-125). 24. Ecvibe ʿalâ mesâʾili Ebi'r-Reyḥân el-Bîrûnî. İbn Sînâ'nın, Bîrûnî'nin yönelttiği felsefî sorulara verdiği cevaplardan oluşan risâlenin ilmî neşrini Hilmi Ziya Ülken gerçekleştirmiştir (Resâʾil içerisinde, İstanbul 1953, II, 2-36). Daha sonra Seyyid Hüseyin Nasr ile Mehdî Muhakkık (Ebû Reyḥân el-Bîrûnî ve İbn Sînâ: el-Esʾile ve'l-ecvibe içerisinde, Tahran 1393/1972, s. 1-37) ve Türkçe çevirisiyle birlikte Muhammed Tancî (Beyruni'ye Armağan içerisinde, Ankara 1974, s. 230-301) tarafından yeniden yayımlanan eseri Murtazâ Mutahharî Farsça'ya (Berresîhâ der Bâre-i Ebû Rîḥân Bîrûnî, Essays on al-Bīrūnī içerisinde, Tahran 1973, s. 116-164), I. Muminov (Al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, Peripiska, Taşkent 1973) ve Yu. Zavadovsky ([ed. M. Dinorshoev], Ibn Sina, Izbrannye proizvedeniya içerisinde, Donish 1980, s. 365-390) Rusça'ya tercüme etmiştir. 25. ʿİlletü ḳıyâmi'l-arż fî vasaṭi's-semâʾ. Bir girişle on bölümden meydana gelmekte olup Resâʾilü'ş-Şeyẖi'r-Reʾîs içerisinde tekrar neşredilmiştir (Kum 1980, s. 441-454). 26. Sırrü'l-ḳader. Kader meselesini ontolojik, ahlâkî ve eskatolojik açıdan ele alan ve birçok baskısı yapılan risâleyi (Tahran 1895; Kahire 1328/1910; Haydarâbâd 1934; Kum 1980) son olarak Hasan Âsî neşretmiş (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, s. 302-305), George Fadlo Hourani de İngilizce'ye çevirmiştir ("Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny", BSOAS, XXIX [Hertford 1966], s. 25-48). 27. el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd. İbn Sînâ'nın yukarıda aynı adla zikredilen kitabından farklı olup ilk defa Mecmûʿatü'r-resâʾil içerisinde neşredilmiştir (Kahire 1328, s. 250-255). 28. el-Efʿâl ve'l-infiʿâlât. Sırrü'l-ḳader ve aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte Sebʿu resâʾil içerisinde neşredilen eser (Haydarâbâd 1353/1934), Resâʾilü Şeyẖi'r-Reʾîs İbn Sînâ içerisinde yeniden basılmıştır (Kum 1980, s. 221-

230). Ortaçağ'da Latince'ye çevirilen eseri (Leiden 1989) Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318/1900), önemli bir bölümünü Jean Michot Fransızca'ya (Lovanii 1986) tercüme etmiştir. 29. el-ʿArşiyye. İbrâhim Hilâl tarafından Haydarâbâd baskısında yapılan kısmî düzeltmelerle yeniden neşredilen risâle (Dirâse fi'l-İslâm içerisinde, Kahire 1982, II, 1-42; ayrıca bk. MMMAr., XXVI [Küveyt 1980], s. 65-106) Resâʾilü Şeyḫi'r-Reʾîs İbn Sînâ içerisinde tekrar basılmıştır. Eseri Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318), Arthur Arberry kısmen İngilizce'ye (Avicenna on Theology, London 1951, s. 25-37), George F. Hourani iki pasajını tenkitli olarak Fransızca'ya (The Philosophical Forum, IV/1 [Boston 1972], s. 76-78), E. Meyer belirli bölümlerini geniş bir tahlille birlikte Almanca'ya (ZDMG, CXXX [Wiesbaden 1980], s. 226-278) çevirmiştir. 30. es-Saʿâde ve'l-ḥücecü'l-ʿaşere. İnsan nefsinin cevher olduğu, bozulmaya uğramayacağı, ilâhî feyizden istimdat ettiği, gök cisimlerinin nefs-i nâtıkaya sahip bulunduğu, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu gibi konuları ele almaktadır. Resâʾilü Şeyḫi'r-Reʾîs İbn Sînâ içerisinde yeniden basılan eseri Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya tercüme etmiştir (Risâle-i Tuḥfe, Tahran 1319). 31. el-Mûsiḳa. Resâʾilü Şeyḫi'r-Reʾîs İbn Sînâ içerisinde tekrar yayımlanmıştır. 32. el-Ḥassü ʿale'ẕ-ẕikr. Resâʾilü Şeyḫi'r-Reʾîs İbn Sînâ ve et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî (Beyrut 1403/1983) içerisinde yeniden basılmış, Ziyâeddin Dürrî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. 33. Esbâbü'r-raʿd. Fuat Sezgin'in (GAS, VII, 223) Theophrastos'un Meteorology adlı eserinin bir bölümü olduğunu söylediği risâle, Resâʾilü Şeyḫi'r-Reʾîs İbn Sînâ içerisinde tekrar basılmıştır. 34. Tefsîru âyeti'n-Nûr. Aşağıda zikredilen on bir risâle ile birlikte Hasan Âsî tarafından neşredilmiştir (et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 86-91). 35. Tefsîru âyeti "s̱ümme'stevâ ile's-semâʾ ve hiye duḫân". Daha önce Şerḥu'l-Hidâyeti'l-Es̱îriyye içerisinde yayımlanmıştır (Tahran 1313/1895, s. 296-298).

36. Tefsîru sûreti'l-Aʿlâ. 37. et-Taṣavvuf. Hasan Âsî tarafından yayımlanmıştır (bk. 6. risâle). 38. Kelimâtü'ṣ-ṣûfiyye. Hasan Âsî, tek nüshası bulunan risâlenin diğer bir neşrinde Yahyâ Mehdevî'nin de belirttiği gibi (Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, s. 291) eserin Sühreverdî'ye ait olduğunu söylemektedir (MMMAr., XXVII [Küveyt 1983], s. 139-186). 39. el-ʿİlmü'l-ledünnî. İbn Sînâ'ya aidiyeti tartışmalıdır. Yahyâ Mehdevî risâleyi Gazzâlî'ye nisbet etmekte (Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, s. 282), diğer bazı araştırmacılar ise müellifinin

bilinmediğini ileri sürmektedir (Janssens, s. 69). 40. el-Kerâmât ve'l-muʿcizât ve'l-eʿâcib. Hasan Âsî'den sonra Abdülemîr Z. Şemseddin'in de İbn Sînâ'ya nisbetle neşrettiği risâlenin (aş. bk.) esasen Ömer b. Sehlân es-Sâvî'ye ait olduğu kaydedilmektedir (Yahyâ Mehdevî, Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, s. 277; Janssens, s. 70). 41. el-Melâʾike. 42. ed-Duʿâʾ. 43. Kelâmü'ş-Şeyḫ fi'l-mevâʿiẓ. 44. Mâhiyetü'l-ḥüzn. 1937 yılında İstanbul'da basılan eser, önceki iki risâle ve diğer bazı risâlelerle birlikte ayrıca Abdülemîr Z. Şemseddin tarafından yayımlanmıştır (aş. bk.). 45. el-Virdü'l-aʿẓam. 46. es-Siyâsetü'l-menziliyye. Bir girişle altı bölümden oluşan risâlede ahlâk, ev idaresi ve siyaset gibi konular ele alınmaktadır. İlk defa Luvîs Ma'lûf tarafından neşredilen risâle (Mecelletü'l-Meşrıḳ, IX [Beyrut 1906], s. 2-17) Maḳālât felsefiyye (yk. bk.) ve Mecelletü'l-Mürşid el-ʿIrâḳıyye (Bağdat 1929) içerisinde yeniden basılmış, eseri F. Ahmed bir giriş yazısı ve bazı düzeltmelerle birlikte tekrar yayımlamıştır (Mecmûʿ fi's-siyâse içerisinde, İskenderiye 1982, s. 61-111). Abdülemîr Z. Şemseddin, yukarıda geçen bazı risâleler ve aşağıda zikredilen dokuz risâle ile birlikte eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiş (el-Meẕhebü't-terbevî ʿinde İbn Sînâ içerisinde, Beyrut 1988, s. 232-260) ve Muhammed Necmî Zencânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (İbn Sînâ ve tedbîrü menzil, Tahran 1319/1901). 47. el-Erzâḳ. Risâlede, insanlar arasında görülen rızıkla ilgili farklılıkların sebepleri ve sonuçları metafizik ve ahlâkî açıdan tahlil edilmektedir. 48. Tedbîrü menzili'l-ʿasker. Bir sayfadan ibaret olan risâle ordu kumandanına yapılmış bazı tavsiyeleri içermektedir. 49. Feżâʾilü'ş-şarâb ve siyâsü'l-beden. 50. Tedbîrü'l-müsâfir. Risâlede yolculuğa çıkacak kişinin tıbbî açıdan nelere dikkat etmesi gerektiği anlatılmaktadır. Hazmi Tura'nın Türkçe çevirisiyle birlikte Arapça metnin tıpkıbasımı A. Süheyl Ünver tarafından gerçekleştirilmiştir (Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/10 [İstanbul 1938], s. 33-48; Türkçe tercümenin daha sonraki baskısı için bk. Ünver, s. 77-85). 51. Neṣâʾiḥu'l-ḥükemâʾ li'l-İskender. 52. Teʾvîlü'l-aḥlâm (Taʿbîrü'r-rüʾyâ, el-Menâmiyye). İngilizce çevirisiyle birlikte Abdülmuîd Han tarafından neşredilen risâlenin (Avicenna Commemorative Volume içerisinde, Calcutta 1956, s. 255-307; bu İngilizce çevirinin diğer bir baskısı için bk. Indo-Iranica, IX/3 [Calcutta 1956], s. 15-30) on bölümünü Ali Ekber-i Şehâbî Farsça'ya (Tahran 1316), 6-9, 15, 25 ve 39. bölümlerini bir değerlendirme yazısıyla birlikte Sholmo Pines Fransızca'ya (Israel Oriental Studies, IV [Tel Aviv 1974], s. 104-153) çevirmiştir. 53. el-Bir ve'l-iṯm. İbn Sînâ'nın yirmi bir-yirmi iki yaşlarında iken Buhara'da Ebû Bekir el-

Berkī’nin isteği üzerine kaleme aldığı bir risâlesidir (nşr. A. Zayour, Sion 1970). Bekir Karlığa bu risâlenin ʿİlmü’l-aḫlâḳ’ın (yk. bk.) devamı olduğunu ortaya koymuştur (İbn Sînâ’nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risâlesi, s. 7 vd.). 54. Risâle ilâ İbn Kâkûye. İbn Sînâ’nın, Alâüddevle Muhammed b. Rüstem’e Hemedan’da gizlendiği veya Ferdecân Kalesi’nde mahpus olduğu sırada yazdığı mektuptur (nşr. Hilmi Ziya Ülken, Resâʾil, II, 44-45). 55. el-ʿUḳūl. Filozofa aidiyeti şüphelidir (Yahyâ Mehdevî, s. 282; Abdülemîr Z. Şemseddin, s. 228). 56. el-Kelâm ʿale’n-nefsi’n-nâṭıḳa. Nûh b. Mansûr için kaleme alınan risâle Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından neşredilmiştir (Aḥvâlü’n-nefs içerisinde, s. 195-199). 57. el-Aḫlâḳ. Ahlâka dair birçok terimin açıklandığı risâle Bekir Karlığa tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (yk. bk.; risâlenin Türkçe çevirisiyle birlikte yazma nüshasının tıpkıbasımı için bk. Karlığa - Kazancıgil, VI [İstanbul 1996], s. 121-142). 58. Resâʾil ḫâṣṣa bi-İbn Sînâ. Filozofun adı bilinmeyen bir öğrencisine yazdığı iki mektubu ihtiva etmektedir. el-Mübâḥaṣ̱ât’ın yazma nüshası içerisinde yer alan bu mektuplar Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiş (Arisṭo ʿinde’l-ʿArab içerisinde, s. 240-246), Dimitri Gutas, Bedevî neşrinde ikinci sırada yer alan mektubu İngilizce’ye çevirmiştir (Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden 1988, s. 56-60). 59. Risâle fi’r-red ile’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ferec İbni’ṭ-Ṭayyib. Ebü’l-Ferec’in tabii güçler hakkındaki bir risâlesine reddiyedir. Hilmi Ziya Ülken’in aşağıda zikredilen on üç risâle ile birlikte neşrettiği eseri (bk. Resâʾil, I, 57-65) Mirza Mesut Baykal Kuva-yı erbaa adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/9 [İstanbul 1938], s. 17-25). 60. Ecvibât ʿan sitte ʿaşrete mesâʾil. Ebû Reyhân el-Bîrûnî’nin felsefenin çeşitli konularıyla ilgili olarak sorduğu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Yahyâ Mehdevî’nin el-Mübâḥaṣ̱ât’ın bir bölümü olarak düşündüğü risâle (Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, s. 211-212), daha önce Şerḥu’l-Hidâyeti’l-Eṣ̱îriyye içerisinde neşredilmiş (yk. bk.), Murtazâ Mutahharî risâleyi burada yer alan bir kısım soruların tahliliyle birlikte Farsça’ya çevirmiştir (Berresîhâ der Bâre-i Ebû Rîḥân Bîrûnî içerisinde, Tahran 1973, s. 116-164). 61. Mektûbü Ebî Saʿîd ile’ş-Şeyḫ ve cevâbühû. İbn Sînâ’nın Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr ile ahlâkî içerikli yazışmalarından ibarettir. 62. el-İntifâʿ ʿan mâ nüsibe ileyh. Filozofun Ebû Ubeyd el-Cûzcânî’ye cevabî bir mektubudur. 63. Risâle li’ş-Şeyḫ ilâ Ebî Ṭâhir b. Ḥaṣṣûl. 64. Risâle li’ş-Şeyḫ ilâ Caʿfer el-Kâşânî. 65. Risâle ile’ş-Şeyḫ Ebi’l-Fażl b. Maḥmûd. 66. Risâle ile’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḳāsım b. Ebi’l-

Fażl. 67. İbṭâlü aḥkâmi’n-nücûm. 68. Aḥvâlü’r-rûḥ. Risâlenin İbn Sînâ’ya aidiyetinde ciddi kuşkular bulunmaktadır (Yahyâ Mehdevî, s. 260; Janssens, s. 55). 69. Risâle ilâ Ebî ʿUbeyd el-Cûzcânî. Varlık ve kısımları hakkındadır. 70. Cevâbü’l-mesâʾil. 71. Ecvibe ʿan ʿaşri mesâʾil. Kaynaklarda soruları soran kişinin Bîrûnî olduğu belirtilirse de yapılan araştırmalar sonucunda bunun doğru olmadığı anlaşılmıştır (Küyel, s. 83 vd.). Türkçe çevirisiyle birlikte ilmî neşrini Mübahat Türker Küyel’in gerçekleştirdiği eseri (a.g.e., s. 95-112) Andreas Alpa-go kısmen Latince’ye çevirmiştir (Venetiis 1546; Farnborough 1969). 72. el-Vüsʿa (el-Feżâ). Sholmo Pines tarafından yeniden neşredilmiştir (Studies in Abu’l-Barakāt al Baghdādī içerisinde, Leiden 1979, s. 96-173). 73. Risâle ilâ Ebî Caʿfer el-Kiyâ. İbn Sînâ’nın bazı felsefî konular ve eserleri hakkında Ebû Ca‘fer el-Kiyâ’ya yazdığı bir mektuptur. Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiş (Arisṭo ʿinde’l-ʿArab içerisinde, Kahire 1947, s. 119-122) ve Dimitri Gutas tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (Avicenna and the Aristotelian Tradition içerisinde, s. 60-64). 74. Risâletü’ş-Şeyẖ ile’l-Berkī. Filozofun 391 (1001), 392 (1002) yılları arasında

Ebû Abdullah el-Berkī’nin kimya konusundaki bir sorusuna cevaben yazdığı mektubudur (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu, Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri içerisinde, Ankara 1984, s. 105-116). 75. el-İksîr. Bir girişle dokuz bölümden oluşmaktadır. Ahmet Ateş’in bir değerlendirme yazısıyla birlikte yayımladığı eser (bk. bibl.), aynı neşre dayanılarak Latince ve Fransızca tercümesiyle birlikte tekrar ba-sılmıştır (Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze, Roma 1971, s. 286-341). Birkaç defa Latince’ye çevrilmiş ve bunlardan biri Epistola ad Regem Hasen de re recta adıyla yayımlanmış (Theatrum Chemicum içerisinde, IV, 863 vd.), ayrıca klasik dönemde iki ayrı müellif tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3063; İÜ Ktp., nr. 1458). 76. Eşʿârü’ş-Şeyẖ. İbn Sînâ’nın Arapça ve Farsça olarak yazdığı şiirleridir. Arapça şiirleri ilk defa Manṭıḳu’l-meşrıḳıyyîn içerisinde yayımlanmış olup ayrıca çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1910, 1938; Tahran 1973; Kum 1405/1984). I. Ormos, İbn Sînâ’nın o güne kadar bilinmeyen İbrânî harfleriyle yazılmış bir şiirini bularak Arap harflerine çevirmiş ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (The Arabist içerisinde, Budapeşte 1988, s. 134-141). Araştırmalar sonunda yeni ilâveler yapılan Farsça şiirler ise Almanca çevirisiyle birlikte Hermann Ethe (Götinger Nachrichten, XXI

[Göttingen 1875], s. 555-567), kısmen Türkçe çevirisiyle Şerefettin Yaltkaya (Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ [“İbni Sina’dan Tercemeler” bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 40-51), Saîd-i Nefîsî (Mecelle-i Mihr, XII [Tahran 1937], s. 1199-1211; ayrıca Pûr-i Sînâ içerisinde, Tahran 1954, s. 34-54) ve bir kısmının Türkçe çevirisiyle birlikte Saime İnal-Savi (Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri içerisinde, Ankara 1984, s. 458-464) tarafından yayımlanmıştır. S. Huseinzoda ile Kh. Sharifov filozofun Arapça ve Farsça şiirlerini Rusça’ya tercüme etmişlerdir (Ibn Sīnā-Saturna Predel, Duşanbe 1980). 77. et-Temcîd. Metafizik hakkında olup Leiden’de basılmış (1629), modern dönemde ise Saîd-i Nefîsî tarafından Ömer Hayyâm’a nisbet edilen Farsça tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Bû Sînâ: Zindegî ve Kâr ve Endişeh ve Rûzgâr içerisinde, Tahran 1954, 1976, 1980, s. 260-265). Ahmedmian Akhtar, bu çeviriye dayanarak eseri A Tract of Avicenna adıyla İngilizce’ye (IC, IX [Haydarâbâd 1935], s. 218-231), Abdülbaki Gölpınarlı da müellifin şerhiyle birlikte Türkçe’ye (Rubâiyyât içerisinde, İstanbul 1953, s. 175-185) tercüme etmiş, eser üzerine altı şerh yazılmıştır. 78. el-Hey᾿e (Fuâd Seyyid, s. 29). G. Scrimieri, bir nüshasına dayanarak risâleyi kısmen İtalyanca’ya çevirmiştir (Testimonianze medievali e pensiero moderno içerisinde, Levante 1970, s. 171-192). 79. el-Âlâtü’r-raṣadiyye. Almanca tercümesiyle birlikte Eilhard Wiedemann ve Teodor Juynboll tarafından neşredilmiştir (Acta Orientalia Academia Scientiarum Hungaricae içerisinde, Budapest 1927, s. 1122-1154). 80. Sebebü rü᾿yeti’l-kevâkib bi’l-leyl lâ fi’n-nehâr. Türk Hükümdarı Gıyâseddin Muhammed b. Melikşah’ın astronomiyle ilgili bir sorusu üzerine kaleme alınan risâleyi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832; British Museum, nr. 757) Fatin Gökmen Türkçe’ye çevirmiştir (Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ [“İbn Sînâ’dan Tercemeler” bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-4; ayrıca bk. Ünver, s. 106-110). 81. Taʿaḳḳubü’l-mevżiʿi’l-cedelî (nşr. Muhammed Dânişpejûh, Collected Texts and Papers on Logic and Language [ed. M. Mohaghegh - Toshihiko Izutsu] içerisinde, Tahran 1974, s. 63-77). 82. Mesâ᾿ilü’l-ġarbiyye. Mantıkla ilgili yirmi meseleyi ele alan risâle Muhammed Dânişpejûh tarafından neşredilmiştir (a.g.e. içerisinde, s. 80-105). 83. Esbâbü ḥudûs̱i’l-ḥurûf (Kahire 1332; Tahran 1954, 1970; Kahire 1979). Muhammed Hasan et-Tayyân ve Yahyâ Mîr Alem’in tenkitli neşrini yaptığı risâleyi (Dımaşk 1983) Alessandro Bausani özetleyerek bir bölümünü İtalyanca’ya (L’Enciclopedia dei Fratelli della Purita içerisinde, Napoli 1978, s. 195-

208), A. Reşâd yorumlayarak kısmen Urduca'ya (Kâbil 1981) çevirmiştir. 84. Aḳvâlü'ş-Şeyẖ fi'l-ḥikme. Jean Michot tarafından Paroles d'Avicenne sur la sagesse başlığı altında Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Bulletin de philosophie médiévale, XIX [Louvain 1977], s. 45-49). 85. eṭ-Ṭîb. Yine Jean Michot tarafından L'épître d'Avicenne sur le parfum başlıklı Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (a.g.e., XX [Louvain 1978], s. 53-57). 86. Sîretü'ş-Şeyẖ. İbn Sînâ'nın talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesidir. Kıftî ve İbn Ebû Usaybia başta olmak üzere bir kısım biyografi ya-zarının naklettiği, müstakil nüshalar halinde de günümüze ulaşan eserin ilk tenkitli neşri İngilizce çevirisiyle birlikte William E. Gohlman tarafından gerçekleştirilmiş (The Life of Ibn Sīnā, New York 1974), Mâcid Fahrî bu neşre dayanarak eseri yeniden yayımlamıştır (en-Necât içerisinde, s. 23-34). Ferîd Cuhâ ile Mahmûd Fâhûrî, sadece Kıftî ve İbn Ebû Usaybia'nın aktarmış olduğu nakle bağlı kalarak eseri Hikmet Hamâsî'nin Fransızca çevirisiyle birlikte tenkitli olarak neşretmiş (Dımaşk 1402/1981), ayrıca S. Dîbâcî İbn Sînâ be-Rivâyet-i Eşkevârî ve Erdekânî adıyla farklı bir aktarıma dayanarak risâleyi yayımlamıştır (Tahran 1985). Eseri Paul Kraus Eine arabische Biographie Avicennas adıyla Almanca'ya (Klinische Wochenschrift, XI [Berlin 1932], s. 1880b-1882b), M. Şerefettin Yaltkaya bazı ilâve ve yorumlarla birlikte Türkçe'ye (Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina ["İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-39), Arthur J. Arberry (Avicenna on Theology içerisinde, London 1951, s. 9-14) ve Dimitri Gutas (Avicenna içerisinde, s. 23-30) İngilizce'ye, Muhammed Achena ile Henri Masse Fransızca'ya (Le livre de science içerisinde, Paris 1955-1958, s. 6-11) çevirmiştir. 87. el-Edviyetü'l-ḳalbiyye. Kısa bir girişle on altı bölümden oluşmaktadır. İlk defa Rifat Bilge tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanan eseri (Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ ["İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-55) daha sonra Muhammed Züheyr el-Bâbâ farklı yazma nüshalara dayanarak yeniden neşretmiştir (Min Müʾellefâti İbn Sînâ eṭ-ṭıbbiyye içerisinde, Halep 1404/1984, s. 209-294). Eseri Arnoldo de Villanova Latince'ye (Venetiis 1527), A. Hamîd Tract on Cardiac Drugs adıyla İngilizce'ye (Avicenna's Tract on Cardiac Drugs içerisinde, Yeni Delhi 1981, s. 11-75) ve Hakîm Ahmedullah Han Farsça'ya (Supplement to Studies in History of Medicine and Science, XII/1-2 [Yeni Delhi 1993], s. 147-207) tercüme etmiştir. 88. Urcûze fi't-teşrîḥ. On beş beyitlik bir manzumedir (Kahire 1969). G.

Scrimieri tarafından İtalyanca çevirisi ve önemli bir giriş yazısı ile birlikte tenkitli olarak da neşredilmiştir (Testimonianze medievali e pensiero moderno, Levante 1970, s. 99-157). 89. Urcûze fi'l-fuṣûli'l-erbaʿa. Yaklaşık 150 beyitten oluşan eser koruyucu hekimlikle ilgilidir. M. Şerefettin Yaltkaya tarafından "İbni Sina'nın Tıpdan Bir Ürcuzesi" başlığı altında Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanan eseri (Türk Tıp Tarihi Arkivi, I/4

[İstanbul 1935], s. 128-142) Muhammed Züheyr el-Bâbâ yeniden neşretmiş (Min Müʾellefâti İbn Sînâ eṭ-ṭıbbiyye içerisinde, s. 195-206), Medyen b. Abdurrahman et-Tabîb el-Kûsûnî de şerhetmiştir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1482). 90. Urcûze laṭîfe fî veṣâyâ İbuḳrât. Doksan üç beyitten ibaret olup B. Kuhne tarafından İspanyolca çevirisi ve bir giriş yazısı ile birlikte neşredilmiştir (Homenaje al Prof. D. Cabanelas Rodrigues içerisinde, Granada 1987, II, 343-366). 91. el-Ḳūlenc. Üç bölümden meydana gelen eser kolik hastalığı hakkındadır. M. Hammâmî'nin sadece ikinci bölümünü yayımladığı risâlenin (Kitâbü'l-Ḳūlenc li-Ebû Bekir er-Râzî maʿa dirâse muḳābele li-risâlâti İbn Sînâ içerisinde, Aleppo 1983, s. 144-175) tam neşri bir girişle birlikte D. Tihâmerî tarafından gerçekleştirilmiştir (MMMAr., XXX [Küveyt 1986], s. 9-17, 441-501). 92. en-Nabż. Dokuz bölümden oluşan bu Farsça risâleyi (Tahran 1317/1899, 1330/1911) G. Scrimieri İtalyanca'ya çevirmiştir (Degli Studi su Ibn Sīnā: I. Teoresi Fisica içerisinde, Levante 1973, s. 212-232). 93. el-Hindibâʾ. Hindibadan (marul) faydalanma yöntemiyle ilgili bir soru üzerine İbn Sînâ'nın 405 (1014) yılında kaleme aldığı risâle Rifat Bilge tarafından Türkçe çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Ünver, s. 10-23). 94. el-ʿUrûḳu'l-mefsûde (el-Faṣd). Pek çok yazma nüshası günümüze ulaşan risâleyi (TSMK, III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4829, 4849; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2748, 4894) Hazmi Tura Türkçe'ye tercüme etmiştir (a.g.e., s. 39-47).

Bunların dışında İbn Sînâ'nın çeşitli kütüphanelerde birçok risâlesi bulunmaktadır. Ayrıca Risâle-i Cûdiye, Risâle-i Nefs, Risâle-i Ender Ḥaḳīḳīyât ve Keyfiyât-ı Silsile-i Mevcûdât ve Teselsül-i Esbâb ve Müsebbebât, Miʿyârü'l-ʿuḳūl, Ḳurâẓa-i Ṭabîʿiyyât, Künûzü'l-muʿaẓẓamîn, Ẓafernâme ve Miʿrâcnâme gibi filozofa aidiyeti şüpheli birçok Farsça eser Encümen-i Âsâr-ı Millî tarafından Tahran'da neşredilmiştir (1330-1331 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, Resâʾil (nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953, I-II; a.mlf., el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb (nşr. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Min Müʾellefâti İbn Sînâ içinde), Halep 1984, neşredenin girişi, s. 77-87; a.mlf., el-Ḳânûn Fi'ṭ-Ṭıbb (trc. Esin Kâhya), Ankara 1995, tercüme edenin girişi, s. 27-43; a.mlf., el-Aḫlâḳ: İbn Sînâ'nın Şimdiye Ka-dar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi (neşre haz. ve trc. Bekir Karlığa), İSAM Ktp., nr. 23582, tür.yer.; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 65-81; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 268-278; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 437-459; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 157-162; A.-M. Goichon, Introduction à Avicenna, son épître des définitions, Paris 1933, XXVI-XXXVII; a.mlf., "Philosophie et histoire des sciences", Les cahiers de Tunisie, IX, Tunis 1955, s. 17-39; a.mlf., "Ḥayy b. Yaḳẓān", EI² (İng.), III, 330-333; a.mlf., "Ibn Sīnā", a.e., III, 941-947; Osman Ergin, "İbni Sina Bibliyografyası", Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, İstanbul 1937, s. 3-80; a.mlf., İbni Sînâ Bibliografyası, İstanbul 1956; Brockelmann, GAL, I, 589-600; Suppl., I, 812-828; Abdurrahman Bedevî, Arisṭo ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1947, tür.yer.; G. C. Anawati, Müʾellefâtü İbn Sînâ, Kahire 1950; Fuâd Seyyid, İbn Sînâ: Müʾellefâtühû ve şürûḥuha'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1370/1950; Said Naficy, Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne, Tahran 1953; Yahyâ Mehdevî, Fihristi Nüsḫahâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, Tahran 1954; A. Süheyl Ünver, İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışma-lar, İstanbul 1955, tür.yer.; Sezgin, GAS, VII, 223; Ullmann, Die Medizin, s. 152-156; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ 'On Sorunun Karşılıkları'nı Beyrûnî İçin mi Yazmıştır?", Beyruni'ye Armağan, Ankara 1974, s. 83-118; H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (trc. Willard R. Trask), Texas 1980, tür.yer.; Hasan Âsî, et-Tefsîrü'l-Ḳurʾânî ve'l-luġatü'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1403/1983; a.mlf., Tisʿu resâʾil fi'l-ḥikme ve'ṭ-ṭabîʿiyyât ve ḳıṣṣatü Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyḫi'r-Reʾîs, Beyrut 1406/1986; Saime İnal-Savi, "İbni Sînâ ve Farsça Rubaileri", Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri: 17-20 Ağustos 1983 (haz. Müjgân Cunbur - Orhan Doğan), Ankara 1984, s. 455-465; Ekmeleddin İhsanoğlu, "İbni Sînâ ve el-Kimya

Hakkındaki Görüşleri ile İlgili Yeni Bir Değerlendirme”, a.e., s. 105-115; Muhammed H. Araksûsî - Hasan M. Osman, İbn Sînâ ve’n-nefsü’l-insâniyye, Beyrut 1406/1986, s. 69-108; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 106-108; Abdülemîr Z. Şemseddin, el-Meẕhebü’t-terbevî ʿinde İbn Sînâ min ẖilâli felsefetihi’l-ʿameliyye, Beyrut 1988; Mehmet N. Bolay, İbn-i Sînâ, Ankara 1988; D. Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition, Leiden 1988, tür.yer.; a.mlf., “Avicenna”, EIr., III, 81-83; Charles E. Butterworth, “The Study of Arabic Philosophy Today”, Arabic Philosophy and the West (ed. Therese-Anne Druart), Washington 1988, s. 67-73; a.mlf., “The Study of Arabic Philosophy Today-Appendix (1983-87)”, a.e., s. 122-128; J. L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989), Leuven 1991; L. E. Goodman, Avicenna, London 1992, tür.yer.; Ahmet Özcan, İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Marie-Therese d’Alverny, Avicenne En Occident, Paris 1993, tür.yer.; S. Hossein Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia (ed. M. Amin Razavi), Great Britain 1996, s. 66-91, 100-102; İlhan Kutluer, İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, s. 61-104; Ali Asgar Hikmet, “Tefâsir-i Ebû ʿAlî Sînâ ez Ḳurʾân-i Mecîd”, Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât, IV, Tahran 1333/1914, s. 41-60; Ahmed Ateş, “İbn Sina ve Elkimya”, AÜİFD, IV (1952), s. 47-70; a.mlf., “Risâlat al-İksîr”, TM, X (1953), s. 27-54; a.mlf., “Hikmetü’l-mevt Risâlesi İbn Sînâ’nın mıdır?”, TD, IX (1954), s. 15-22; Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ’nın Tıbba Dâir Bir Münakaşası”, TM, XI (1954), s. 101-114; Marion Soreth, “Text-Und Quellenkritische Bemerkungen Zu Ibn Sînâ’s Risâla Fi’l-Isq”, Oriens, XVII (1964), s. 118-131; S. Pines, “İbni Sinâ ve Risâletü’l-Füsus Fi’l-Hikme’nin Yaza-rı” (trc. Kifayet Özaydın), AÜİFD, XIX (1973), s. 193-196; Selamân Katâye, “Kitâbü’l-Ḳānûn fi’t-ṭıb li’bn Sînâ”, ʿÂdiyyâtü Ḥaleb, I, Halep 1975, s. 109-125; Tazim-Uddin Sıddıqi, “A New Critical Edition of Ibn Sīnā’s Al-Qānūn fi’l-tıbb and Its English Translation”, Studies in History of Medicine, I/2, New Delhi 1977, s. 278-297; S. Riaz Ali Perwaz, “Ibn Sīnā’s Medical Works”, a.e., V/4 (1981), s. 278-297; Nihat Keklik, “Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri”, Felsefe Arkivi, XXII-XXIII, İstanbul 1981, s. 2-44; İbrahim Madkur, “Al-Shifa: The World in a Book”, Muslim World League Journal, IX/3, Makkah 1982, s. 45-47; Hakim M. Said, “The Canon of Medicine”, a.e., IX/7 (1982), s. 43-47; Ebû Ferrâs es-Sıbâî, “Esbâbü ḥudûşi’l-ḥurûf”, el-Kitâb, I,

Kıbrıs 1985, s. 83-88; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Mantıku’l-meşrikıyyîn’i Üzerine Bir İnceleme”, Yedi İklim, VIII/56, İstanbul 1994, s. 56-60; VIII/57, s. 54-61; VIII/59 (1995), s. 57-66; Pierre Lory, “Avicenne et le soufisme: A Propos de la Risâla Nayrûziyya”, BEO, XLVIII (1996), s. 137-144; G. J. Fisher, “Historical and Bibliographical Notes”, Islamic Medicine (ed. Fuat Sezgin), X, Frankfurt 1996, s. 156-166; Bekir Karlığa - Aykut Kazancıgil, “Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ’nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi”, Tıp Tarihi Araştırmaları, VI, İstanbul 1996, s. 121-142; Muhammed Sâbit el-Fendî, “İbn Sînâ”, DMİ, I, 203-210; Muhammed H. Rûhânî, “Ḥudûdü’l-eşyâʾ”, DMT, VI, 141; a.mlf., “Ḥikmet-i Bû ʿAlî Sīnā”, a.e., VI, 438-439; Albert Z. Iskandar, “Ibn Sīnā: Medicine”, DSB, XV, 498-501; Muhsin Mahdi, “Avicenna”, EIr., III, 66-67; Sh. B. Abed, “Avicenna”, a.e., III, 70-71; G. Saliba, “Avicenna”, a.e., III, 88-92; B. Musallam, “Avicenna”, a.e., III, 94-99; M. Achena, “Avicenna”, a.e., III, 99-104.

Ömer Mahir Alper

Etkileri.

İbn Sînâ’nın Aristo mantığı ile tabiat bilimi ve felsefesi, Batlamyus astronomisi, Galen tıbbı, Öklid geometrisinden oluşan toplu kâinat tasvirinin Orta-çağ’daki mükemmel sentezini ifade eden bilim ve düşüncesi Doğu’da ve Batı’da büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. Daha sonra İslâm dünyasında kendini İbn Sînâcı şeklinde tanımlayan veya karşıtlarının İbn Sînâcı olarak takdim ettiği belli bir fikir akımına rastlanmazsa da “hükemâ” veya “felâsife” diye nitelenen önemli

bir grubun genellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ çığırını izlediği görülmektedir. Hemen hemen her dönemde İbn Sînâ’nın fikirleri doğrultusunda düşünce geliştiren, zaman zaman onun fikirlerini benimseyen, bazan da ona karşı çıkan, fakat karşı çıkarken bile birçok noktada onun tesiri altında kalan önemli bir düşünürler grubu var olmuştur. Ayrıca onun İslâm dünyasındaki etkileri yalnız Ortaçağ boyunca devam etmekle kalmamış, çeşitli değişikliklere uğrayarak günümüze kadar gelmiştir.

1. İslâm Dünyasındaki Etkileri. İbn Sînâ’nın Ortaçağ bilim ve düşüncesinin

özeti sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, onun çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin toplanmasına sebep olmuştur. Öğrencileri arasında kendisini aşan veya onun düzeyine ulaşanlar bulunmasa da onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürler daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırmıştır. Filozofun izinden giden öğrencilerinin başında aynı zamanda arkadaşı ve yardımcısı olan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî gelir. İbn Sînâ'nın 403 (1012) yılında ikinci defa Dihistan'dan Cüzcân'a gidişinde onunla tanışan ve ölümüne kadar yanından hiç ayrılmayan Cûzcânî bir yandan üstadının eserlerini derlemek, ya-zıya dökmek, önsöz yazarak zenginleştirmek gibi katkılarda bulunurken öte yandan hocasının yazmayı düşünüp de yazamadığı konularda onun fikirleri ışığında eserler kaleme almış, hatta kitaplarına ekler yazmıştır. Fakat onun hocasına yaptığı en büyük hizmet, Sîretü'ş-Şeyḫi'r-Reʾîs (Sergüzeşt) adıyla kaleme aldığı İbn Sînâ biyografisidir. İbn Sînâ'nın diğer bir öğrencisi İsfahanlı İbn Zeyle'dir. Filozofun eş-Şifâʾdaki açıklamaları doğrultusunda mûsiki konusunda el-Kâfî adlı bir eser ve hocasının Ḥay b. Yaḳẓân risâlesine bir şerh kaleme almış olan İbn Zeyle'nin, arkadaşı Behmenyâr b. Merzübân ile birlikte İbn Sînâ'ya bazı konularda sorular yönelttiği, onun da el-Mübâḥas̱ât başlığı altında toplanan mektuplarında bu sorulara cevaplar verdiği bilinmektedir. Filozofun öğrencilerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Maʿsûmî hocasının, "Eflâtun için Aristo ne ise Maʿsûmî de benim için odur" şeklindeki takdirine mazhar olmuştur. Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin İbn Sînâ'nın fikirlerini eleştirmesi üzerine filozofun cevap vermekten kaçındığı ve onun yerine Maʿsûmî'nin cevap verdiği söylenmektedir (Beyhakī, s. 95-96). İbn Sînâ'nın fikirlerini kendinden sonraki nesillere ulaştıran en bilgili öğrencisi şüphesiz ki Ebü'l-Hasan Behmenyâr b. Merzübân'dır. Behmenyâr, İbn Sînâ ile Şemsüddevle'nin veziri olduğu sırada Hemedan'da tanışmıştı. el-Mübâḥas̱ât, filozofun diğer öğrencileri yanında en çok Behmenyâr ile yazışmalarından meydana gelmiştir. İbn Sînâ'nın öğrenci silsilesi ve fikirleri daha ziyade Behmenyâr vasıtasıyla devam ederek İslâm dünyasına dağılmıştır. Bunlardan en önemlisi Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Lükerî'dir. Horasan bölgesinde İbn Sînâ felsefesini yaymış olan Lükerî, hocası Behmenyâr'a dayanarak İbn Sînâ'nın et-Taʿlîḳāt adlı eserini alfabetik sıraya koymuştur. Eserlerinde ve derslerinde İbn Sînâ geleneğini yaşatan bu zatın pek çok öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ geleneği, özellikle Lükerî'nin yetiştirdiği Efdalüddin el-Gîlânî'nin öğrencisi olup filozofun en-Necât'ına

yazdığı şerh ile meşhur olan Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî ile devam eder. Nitekim onun öğrencilerinden Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbûrî, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de hocasıdır. Nûrullah et-Tüsterî (eş-Şûsterî) bu silsileyi İbn Sînâ'ya kadar şu şekilde sıralamaktadır: Nasîrüddîn-i Tûsî, Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbûrî, Sadreddin es-Serahsî, Efdalüddin el-Gîlânî, Ebü'l-Abbas el-Lükerî, Behmenyâr, eş-Şeyhü'r-Reîs Ebû Ali İbn Sînâ (Mecâlisü'l-müʾminîn, II, 203). Böylece XIV. yüzyıla ulaşan silsile buradan Anadolu'ya geçecektir. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin iki öğrencisi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî ile Kutbüddîn-i Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ile gelen İbn Sînâ etkilerini daha sonraki yıllara, özellikle Şiî İran bölgesiyle Sünnî Osmanlı dünyasına aktaran iki önemli şahsiyettir (Abdülemîr el-Aʿsem, s. 63).

İbn Sînâ'nın fikirlerinin X. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülmektedir. Bu etkiyi azaltmak isteyen Gazzâlî önce felsefe öğrenmeye çalışmış, bu amaçla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini inceleyerek Maḳāṣıdü'l-felâsife'sini, ardından bunların fikirlerini çürütmek için Tehâfütü'l-felâsife'yi kaleme almıştır. Burada Gazzâlî, Aristo felsefesinin İbn Sînâ tarafından sistemleştirilip bölümlenmiş olan ana disiplinlerini birer birer ele alarak değerlendirmiş ve bunların İslâm dini ve düşüncesi bakımından konumunu belirlemeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşlerini çürütmeyi amaçlarken büyük çapta onun etkisi altında kalmış, eleştirdiği konuların dışındaki görüşlerinin bir kısmını benimsemekten kurtulamamıştır. Gazzâlî'nin Maḳāṣıdü'l-felâsife'si, İbn Sînâ'nın Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı eserinin kısa bazı açıklamalar yapılmış Arapça çevirisi gibidir. Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm'de de isim vermeden en-Necât'tan büyük çapta alıntılar yapmıştır. Yine bu kitabın mantıkla ilgili tanımlar bahsi, küçük yer değiştirmelerle İbn Sînâ'nın Risâle fi'l-ḥudûd adlı eserinden alınmıştır. Gazzâlî'nin Mîzânü'l-ʿamel'inin ahlâkî erdemlerden bahseden uzun bir bölümü de yine bazı paragrafların yer değiştirmesiyle İbn Sînâ'nın el-Aḫlâḳ risâlesinden aktarılmıştır. Bu bölüm özet halinde İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de de yer almaktadır. Aynı şekilde Gazzâlî'ye aidiyeti tartışılan Meʿâricü'l-ḳuds'te İbn Sînâ'nın nefisle ilgili görüşleri büyük ölçüde iktibas edilmiştir. Fakat Gazzâlî bu alıntıları yaparken ne İbn Sînâ'nın adından söz etmekte ne de alınan eseri bildirmektedir. Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'deki eleştirileriyle İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'teki eleştirileri sonunda büyük darbeler alan İbn Sînâ felsefesi XIII. yüzyılda

Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî, Şiî İslâm dünyasında Nasîrüddîn-i Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şiî kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar hâkim fikir sistemi haline gelir. Bu oluşum İslâm düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini tayin eder.

Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmeyi sürdürürse de sisteminin entelektüel temellerini onun felsefesi üzerine kurmaya çalışır. Nitekim el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye ile el-Meṭâlibü'l-ʿâliye başta olmak üzere hemen hemen bütün eserlerinde büyük çapta İbn Sînâ'dan alıntılar yapar. Fahreddin er-Râzî'nin geliştirdiği bu sistem, daha sonra onun öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm dünyasının öteki bölgelerine de taşınır. Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden Esîrüddin el-Ebherî'nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Kutbüddin er-Râzî aracılığıyla İran ve Anadolu'ya, onların öğrencileri olan Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî vasıtasıyla Mısır'a aktarılır; Muhammed b. Mübârek Şah'ın öğrencilerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile yeniden Anadolu ve Mâverâünnehir bölgelerine taşınır. Yine Râzî'nin geliştirdiği İbn Sînâcı sistem, Râzî'nin öğrencilerinden Kādî Beyzâvî aracılığıyla Adudüddin el-Îcî ve Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından İran ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılırken bunların izinden giden Molla Fenârî, Kara Dâvud ve Fethullah eş-Şirvânî gibi âlimler vasıtasıyla Osmanlı geleneğine taşınmıştır.

Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin Ḥikmetü'l-ʿayn, Kādî Beyzâvî'nin Ṭa-vâliʿu'l-envâr min meṭâliʿi'l-enẓâr, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin el-Maḳāṣıd ve Şerḥu'l-Maḳāṣıd, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-ʿaḳāʾid adlı eserleriyle birlikte bunlara yazılmış olan şerhler ve hâşiyelerde Râzî'nin modeli doğrultusunda İbn Sînâ'nın etkilerini takip etmek mümkündür. Özellikle Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme adlı eseri İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ, en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbîhât'ı ile Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye ve el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserlerinin özeti mahiyetindedir. Bu modele uygun olduğu için de eser pek çok âlim tarafından şerhedilmiş, üzerine hâşiyeler yazılmıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ve Ebherî'nin öğrencilerinden Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin kaleme aldığı Ḥikmetü'l-ʿayn da aynı türden bir eserdir. Bu

kitaba Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî tarafından yazılan şerh âlimler arasında çok tutulmuş ve uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, eser üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bir kısmına yukarıda işaret edilen eserlerin yanında bunlara yapılan şerhler, hâşiyeler, özellikle dönemin en dikkate değer düşünürlerinden biri olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin eserleri de hem bu sentezin son örnekleri hem de İbn Sînâ etkisinin sergilendiği son çalışmalardır. Bu düşünce geleneği, XV. yüzyılın ortalarında Fâtih Sultan Mehmed'in özel teşvikleriyle yeni bir hamleye yönelirse de istenen başarıya ulaşılamaz.

İbn Sînâ düşüncesi, Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Sünnî düşüncesindeki gelişmelere paralel biçimde yeni bir yoruma kavuşturularak Şiî İslâm düşüncesine taşınmıştır. Tûsî'nin öğrencilerinden Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'den ders alan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Tûsî'nin Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ına (Tecrîdü'l-kelâm) bir şerh yazmış olup bu eser daha sonraki dönemlerde hem Sünnî hem de Şiî dünyasında çok tutulmuş, üzerine yaklaşık 150 hâşiye yazılmıştır. Öte yandan İbn Sînâ felsefesini Şiî gnostisizmi doğrultusunda yorumlayan (Corbin, En Islam Iranien, III, 233 vd.) Sadreddin el-Hucendî ve torunu Ali b. Muhammed Türkeh el-İsfahânî, Şiî düşüncesinde İbn Sînâ ile Molla Sadra arasındaki çizginin ana bağlantı noktalarını tesis etmişlerdir. Böylece On İki İmam Ca'ferîliği'nde önemli bir yer tutan hikmeti ilâhî geleneğinde İbn Sînâ'nın temel tezleri ana kaynak olarak kullanılmıştır. Mîr Dâmâd, metafizik konularını ele aldığı el-Ḳabesât adlı eserinde "eski fikir ortağımız" diye tanımladığı İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾdaki düşüncelerini gnostik ve Hermetik bir yorumla açıklayarak hikmeti ilâhî anlayışını kurmaya çalışır. Onun öğrencisi ve bu anlayışın en büyük temsilcisi olan Sadreddîn-i Şîrâzî ise başta el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fi'l-esfâri'l-ʿaḳliyyeti'l-erbaʿa adlı eseri olmak üzere hemen hemen bütün kitaplarında İşrâkī felsefenin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ile İbn Sînâ'nın temel görüşlerini birleştirerek ilâhî hikmet anlayışını açıklayıp yorumlar. İyice incelendiğinde eserin büyük bir bölümünün doğrudan İbn Sînâ'nın metinlerine dayandığı görülür.

İbn Sînâ'nın özellikle çeşitli eleştiri süzgeçlerinden geçirilmiş olan fikirleri, Sünnî dünyasındaki sûfî ve irfanî gelenek için de uzak durulamaz bir kaynak oluşturur. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından savunulan vahdeti vücûdcu teosofi, onun varlık fikrinden hareket

ederek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışır. Bu anlayışın izlerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Ha-cı Bektâş-ı Velî ve Dâvûd-i Kayserî'nin görüşlerinde bulmak mümkündür.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirenlerin başında Evhadüzzaman Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelir. Onun özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye gerekse yahudi filozofları tarafından kullanılacaktır. Öte yandan Sühreverdî el-Maktûl, İbn Sînâ'yı derin keşfî bilgiden habersiz olmakla itham ederken (el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât, s. 111) onun öğrencilerinden Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî de eş-Şeceretü'l-İlâhiyye adlı eserinde İbn Sînâ felsefesiyle Sühreverdî'nin geliştirdiği İşrâkī teosofiyi mezcederek yeni bir yorum geliştirmiştir. XVII. yüzyıl İran düşüncesinin en önemli fikir akımı olan Molla Sadra geleneğiyle XVIII. yüzyılda

Osmanlı döneminde karşılaşılan yeni arayışlarda bu yorumun dikkatle takip edildiği görülmektedir. Hatta günümüz İran düşüncesinde de aynı yorumun izlerini görmek mümkündür. Fahreddin er-Râzî'nin ortaya koyduğu ve onun öğrencilerinin geliştirdiği modeli eleştirmek üzere kaleme aldığı eserlerinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını da ağır biçimde tenkit eden İbn Teymiyye, mülhid diye nitelediği İsmâilîler'in görüşünü özellikle İbn Sînâ'nın, benimsediğini ileri sürmüştür (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 252).

İbn Sînâ felsefesi Endülüs'e oldukça geç intikal etmiştir. Nitekim onun ilk izleri, İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân adlı risâlesinde görülür. Bu düşünür, İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesinden çok eş-Şifâʾın önsözünde bahis konusu edilen Doğulular'ın felsefesiyle ilgilenmiştir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾda Aristo'ya mal ettiği birçok görüşün aslında Aristo'nun eserlerinde bulunmadığını da telmih etmektedir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 63). İbn Sînâ felsefesinin Endülüs'te daha etraflı olarak tanınmasını sağlayan İbn Rüşd, aynı zamanda ona karşı en ağır eleştirileri yönelten düşünürdür. İbn Sînâ'yı Aristo felsefesini çarpıtan bir kişi olarak tanıtan filozof özellikle akıllar teorisi, işrâk görüşü ve, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki Yeni Eflâtuncu anlayış gibi bazı temel konularda onun yanılgı içinde bulunduğunu ileri sürer. İbn Rüşd'ün nazarında İbn Sînâ, Aristo'yu Yeni Eflâtuncu tezlerle İslâm dünyasına takdim eden kişidir. Hemen hemen bütün İslâm

filozoflarını eleştiren ve onların Aristo'yu yanlış anladıklarını ileri süren sûfî filozof İbn Seb'în de İbn Sînâ'yı tenkit ederek onun safsatayı temel alıp göz boyamayı amaç haline getirdiğini söyler (Büddü'l-ʿârif, s. 116).

2. Batı Dünyasına Etkileri. İbn Sînâ'nın fikirleri, XIII. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlandığı Batı dünyasında bütün Ortaçağ boyunca pek çok Latin düşünürü için yol gösterici olmuştur. Daha sonra özellikle Rönesans döneminde İtalya'da ve öteki Avrupa ülkelerinde XVII. yüzyıla kadar onun hem tıbbî hem de felsefî görüşleri, üzerinde en çok tartışılan görüşler olmuştur. İbn Sînâ'nın Batı dünyasına etkilerini inceleyen Ortaçağ felsefesi uzmanı Etienne Gilson, çok yüksek bir kültür birleşiminin örneğini veren Arap (İslâm) felsefesini, bilhassa İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir hıristiyan ilâhiyat tarihi yazılamayacağını ileri sürmekte, İbn Sînâ'nın Henri de Gand üzerindeki etkilerinin bile tek başına incelenmeye değer olduğunu belirterek, "Felsefe ve ilâhiyat alanındaki bu fevkalâde durum İbn Sînâ'nın Batı düşüncesi üzerindeki derin etkisini ortaya koyar" demektedir ("Avicenne en Occident", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XLIV, 91, 97, 103, 104, 114).

Gilson'un açtığı çığırı devam ettirerek elli yılı aşkın bir süre boyunca yürüttüğü titiz çalışmalarla İbn Sînâ'nın Batı'ya tesirinin ana malzemelerini tesbite çalışan M. Marie Thérèse d'Alverny de İbn Sînâ'nın Ortaçağ ve Rönesans dönemi düşünürleri üzerindeki derin etkisinin çeşitli yönlerinden söz etmektedir (Avicenne en Occident, I, 8-11; II, 12-16). Ona göre şu anda var olan koleksiyonlar bile çok kuvvetli biçimde İbn Sînâ'nın Ortaçağ Avrupası üzerindeki etkisini göstermektedir (a.g.e., VI, 67). Yine aynı çığırdan yürüyen İbn Sînâ uzmanlarından Anne Melle Goichon, Londra Üniversitesi'nde verdiği üç konferanstan oluşan eserinde bu etkiyi incelemiştir (bk. bibl.). A. C. Crombie de İbn Sînâ'nın Ortaçağ bilim geleneği üzerindeki etkilerini bir makalesinde ifade etmektedir (bk. bibl.).

a) İbn Sînâ'nın Batı Dünyasına Girişi. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren skolastik filozoflar ve din adamları tarafından tanınmaya başlayan İbn Sînâ'nın daha yakından bilinmesi, eş-Şifâʾın bazı bölümlerinin ilk defa İbn Dâvûd (Avendauth) tarafından tercüme edilmesiyle mümkün olmuştur. İbn Dâvûd, eş-Şifâʾın "Tabîiyyât" bölümünün VI. kitabı olan "Kitâbü'n-Nefs"i De Anima liber sexius Naturalium başlığı altında Latince'ye

çevirerek o zamanki Toledo Başpiskoposu Jean'a takdim etmişti. Daha sonraki dönemlerde de eserin çeşitli bölümlerinin çevirileri yapılmıştır. el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın Gerard de Cremone tarafından XII. yüzyılın sonlarında Tuleytula'da Latince'ye çevrilmesiyle birlikte İbn Sînâ'nın bir hekim olarak da ünü Batı'da yayılmaya başlamıştır. Bu çeviriyi Cremone'nin katedral okulundaki öğrencileri kısa zamanda

Montpellier'e taşımış, oradan da diğer Avrupa ülkelerine aktarılmıştır. Eserin diğer çevirilerinden biri, Padoa Üniversitesi hocalarından Andrea Graziolo'nun tercümesi olup ilk bölümü 1585'te Venedik'te basılmıştır. İbn Sînâ'nın el-Urcûze fi'ṭ-ṭıbb'ı ilk defa XII. yüzyılda büyük bir ihtimalle Tuleytula'da Gerard de Cremone tarafından Latince'ye çevrilmiştir. Montpellierli Armengaud de Blaise, eseri İbn Rüşd'ün şerhiyle birlikte 1284'te ikinci defa Latince'ye tercüme etmiştir. Moise İbn Tibbon tarafından İbrânîce'ye de çevrilen bu eserin sonraki devirlerde de tercümeleri yapılmıştır. el-İşârât ve't-tenbîhât ile en-Necât Latince'ye çevrilmemekle birlikte Raimundo Martini, 1278 yılı civarında kaleme aldığı Pugio Fidei adlı eserinde bunlardan bazı pasajları tercüme etmiş, böylece Batı dünyası XIII. yüzyılın sonlarında bu iki eserden de haberdar olmuştur. Filozofun Aḥkâmü'l-edviyeti'l-ḳalbiyye adlı eseri de Arnoldo de Villanova tarafından 1306'da Berşelûne'de De Viribus Cordis (De Medicinis Cordialibus) adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir (Venetiis 1527; Lyon 1559). Andreas Alpago, XVI. yüzyılda son defa olmak üzere İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinin dışında kalan ve pek bilinmeyen bazı eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirmiştir. Bunlar arasında er-Risâletü'l-Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, Maḳāle fi'n-nefs ve et-Taʿlîḳāt'tan seçmeler, Risâle fi'l-ḥudûd, Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye ve el-Ecvibe ʿani'l-mesâʾili'l-ʿaşere adlı eserler sayılabilir.

Tanınmaya başlanmasından itibaren Batı dünyasını büyüleyen İbn Sînâ'nın üslûbu dönemin Batılı ilim adamları için bir model oluşturacaktır. Bu üslûbu tahlil ederek Latin müellifleriyle karşılaştıran Etienne Gilson'a göre Saint Thomas, Aristo'nun eserlerini şerhederken İbn Rüşd'ün üslûbunu kullanacak, Albertus Magnus da bütün külliyatında filozofun üslûbunu tercih edecektir. Nitekim açıkça belirtilmese de bu son düşünürün üslûbundan eserlerini Latinler için eş-Şifâʾ şeklinde kaleme aldığı görülmektedir. Guillaume d'Auvergne, Dominicus Gundissalinus, Roger

Bacon gibi düşünürler de aynı üslûbu benimseyeceklerdir. Hatta Roger Bacon, İbn Sînâ'yı taklit ederek bir Latin eş-Şifâ'ı yazmayı bile denemiştir (aş. bk.). Gilson, Latin âlemindeki bütün İbn Sînâ okuyucularının onun üslûbuna hayran kaldığı görüşünü tekrarlar ("Avicenne en Occident", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, LXIV, 90-94).

İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince'ye tercüme edilmesiyle ilk defa onun etkisinde kalan Guillaume d'Auvergne ve Dominicus Gundissalinus gibi Latin düşünürleri yazdıkları eserlerde bu üslûbu kullanırlar. Daha sonra İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte Aristo'nun fikirleri tanınmaya ve üniversite muhitlerinde ilgi toplamaya başlayınca İbn Rüşdcü yorumlara karşı ve İbn Sînâ'nın yorumlarına dayalı Aristoculuk ilgi çekmeye başlayacaktır. Henri de Gand'ın eserleri bu türün örneğini teşkil eder. Fakat bu etkinin en çok görüldüğü düşünür Jean Duns Scott'tur. Henri de Gand'ın hazırladığı malzemeleri kullanan Scott, hıristiyan teolojisi için İbn Sînâ tarafından gözden geçirilerek yorumlanmış olan Aristo düşüncesini temel alıp metafizik yorumlar yapıyordu. Klasik dönem skolastikleri tarafından kullanılmaya devam edilen bu yaklaşım, XIV. yüzyılda William d'Occam'ın saf mantığa dayalı diyalektik yöntemi yaygınlaştırmasına kadar sürmüştür (a.g.e., LXIV, 97-98).

Başlangıçta Latinler, İbn Sînâ'nın eserlerinin Aristo felsefesinin bir yorumu olduğunu sanıyorlardı. Çünkü bunlar Aristo'nun eserlerinden önce Latince'ye çevrilmişti. Ancak daha sonra böyle olma-dığının farkına vardılar. XIII. yüzyılda Augustinciler, İbn Sînâ'nın görüşlerini kendilerine daha yakın bulmuşlar ve onunla Saint Augustin'in aydınlanma ve feyiz doktrini arasında irtibat kurmaya çalışmışlardı. Yüzyılın sonlarına doğru ise özellikle Guillaume d'Auvergne ve Roger Bacon'ın katkılarıyla bu akım Augustinizm içinde büyük bir gelişme göstermiş, böylece ilk defa Etienne Gilson'un ortaya attığı İbn Sînâcı Augustincilik akımı ortaya çıkmıştır. Gilson'a göre XIII. yüzyılın sonuna doğru Jean Duns Scott gibi Augustinizm'in etkisinden kurtulmuş İbn Sînâcı düşünürler yetişmiştir (Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant, s. 102 vd.).

Buna karşılık Pere de Vaux XIII. yüzyılda, biri -Gilson'un ifade ettiği gibi-Augustin ile beraber İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış olan İbn Sînâcı Augustincilik, diğeri de yalnızca İbn Sînâ'nın tesiri altında bulunan Latin

İbn Sînâcılığı olmak üzere iki farklı akımın mevcut olduğunu bildirmektedir. Ancak bu akımın temsilcileri, kendilerini doğrudan İbn Sînâcı olarak tanıtmaktan çekindikleri için İbn Sînâ'nın görüşlerini Augustin'in görüşleriyle birleştirerek ifade ediyorlardı. Pere de Vaux, bu görüşünü desteklemek üzere İbn Sînâ'ya izâfe edilen De Causis primis et secondis adlı uydurma bir metinden de nakiller yapmıştır (Notes et textes sur l'Avicennisme latin, s. 5-12). Her ne kadar Maurice de Wulf ve onu takip eden Fernand van Stenberghen gibi bazı muhafazakâr Katolikler Latin İbn Rüşdcülüğü, Augustinci İbn Sînâcılık ve Latin İbn Sînâcılığı diye adlandırılan akımların mevcudiyetini reddetmiş, bu eğilimlerin sahibi olan düşünürlerin ortak vasıflarının Aristoculuk olduğunu ve dolayısıyla hepsini Latin Aristoculuğu diye tanımlamanın daha doğru olacağını öne sürmüşlerse de (Stenberghen, s. 127-128) araştırmalar, XIII. yüzyılda çok etkili bir İbn Rüşdcü ve İbn Sînâcı akımın bulunduğunu ortaya koymuştur.

b) Latin İbn Sînâcılığı. Latin İbn Sînâcılığı'nın temellerini öncelikle İbn Sînâ'nın eserlerini Latince'ye çevirmiş olan mütercimler atmıştır. Bunlar bir yandan filozofun eserlerini Latince'ye çevirirken bir yandan da onun görüşleri doğrultusunda eser yazarak onun etkisinin yaygınlaşmasını sağlıyorlardı. Arapça'dan

Latince'ye tercüme hareketinin en önde gelen simalarından olan ve İslâm düşünürleri istikametinde eser kaleme alarak İslâm Meşşâîliği'ni Yeni Eflâtuncu bir yorumla Batı dünyasına tanıtan Dominicus Gundissalinus (Domingo Gondisalvo, Gonsalvi, Gonzelez) Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin çalışmalarını tercüme ettiği gibi kendisi de bunlardan ilham alan eserler yazmıştır. Bu düşünürün, eserlerinin çoğunda müslüman filozofların kitaplarından aldığı pasajlarla hıristiyan düşüncesini birleştirerek yeni bir sentez kurmaya çalıştığı görülür, en çok örnek aldığı düşünür ise İbn Sînâ'dır. Nitekim De Prosessione Mundi adlı eserinde hıristiyan kozmogonisindeki yaratılış olayını İbn Sînâ ve İbn Cebirol'ün görüşleri doğrultusunda açıklamaya çalışır. De Immortalitate Animae adlı eseri ise İbn Sînâ'nın Kitâbü'n-Nefs'i istikametinde bir ruh anlayışını ortaya koyduğu için Ortaçağ'da çokça tartışılmıştır. Bu mütercime Ortaçağ'da uydurma eserler de izâfe edilmiş olup bu eserlerin çoğunluğu İbn Sînâ etkisinin izlerini taşımaktadır. Dominicus Gundissalinus'a atfedilen ve Liber Avicennae in Primus et Secondus

Substantiis et de Fluxu Entis (De Fluxu Entis) adıyla tanınan bir eserde İbn Sînâ ile Saint Augustin, Pseudo Denys, Nysseli Gregoire ve Jean Scott Erigene'in fikirleri birleştirilmeye çalışılmaktadır. 1130 yıllarında Arapça'dan Latince'ye tercümeler yapan İbn Dâvûd'un daha çok Gundissalinus'a yardım ettiği ve muhtemelen Gundissalinus'un seçtiği eserleri Arapça'dan Latince'ye aktardığı, Gundissalinus'un da bunları redakte ettiği sanılmaktadır (Watt, s. 69). İbn Dâvûd'un Kitâbü'n-Nefs çevirisinin elliden fazla nüshası günümüze ulaşmıştır. Halbuki aynı eserin Arapça aslından zamanımıza kadar ancak otuz nüsha gelebilmiştir.

Arapça'dan Latince'ye çeviri yapanların en önemli siması olan Gerard de Cremone'nin tercüme ettiği seksen yedi eser arasında İbn Sînâ'ya ait olanlar da vardır. Ayrıca müslüman düşünür ve bilginlerin yazdıkları eserlerden faydalanarak kendisi de bazı kitaplar kaleme almıştır. Gerard de Cremone'nin çalışmaları ile antik kültürün mirası ve bütün entelektüel ürünleriyle İslâm kültürü Avrupa kıtasına taşınıyor, böylece Rönesans'tan modern düşünceye uzanacak köprünün çatısı kuruluyordu.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒ adlı eserinin hayvanlar bölümünü "Abbreviatio Avicenne de Animalibus" başlığı altında Latince'ye tercüme ederek imparatora sunan Michel Scot, tercümelerinin yanı sıra bazı telif çalışmalarıyla da gerek İbn Rüşd'ün gerekse İbn Sînâ'nın Batı'da tanınmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur (Haskins, s. 279). Michel Scot ile aynı zamanda tercümeler yaptığı sanılan Alfred de Sareshal, İbn Sînâ'nın bazı eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirdiği gibi kendisi de De Motu Cordis adıyla bir eser yazmış, bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini yorumlamış, Albertus Magnus da onun bu yorumuna dayalı yeni bir antropoloji geliştirmeye çalışmıştır (Gilson, La philosophie au moyen âge, s. 551).

Gonzalve Garcia de Gudiel tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru Burgos'ta oluşturulan çeviri ekibi İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒ının "eṭ-Ṭabî˓iyyât" bölümünü yeniden tercüme etmiş; bu ekibin başkanı olan Jean Gonzalve, Salomon adlı bir yahudinin de yardımıyla eş-Şifâ˒ın "es-Semâ˒ü't-ṭabî˓î" bölümünün on fennini, "es-Semâ˒ ve'l-˓âlem", "el-Kevn ve'l-fesâd", "el-Fi˓l ve'l-infi˓âl" ve "el-Âs̱ârü'l-˓ulviyye" adlı kitaplarının tamamını Latince'ye çevirmiştir. Bu çevirilerle birlikte İbn Sînâ külliyatı daha bütün

olarak Batı'ya aktarıldığından filozofun etkisinin genişlediği görülmektedir. İbn Sînâ'nın el-Urcûze fi'ṭ-ṭıb adlı eserini İbn Rüşd'ün şerhiyle beraber Latince'ye tercüme eden Armengaud de Blaise de gerek Montpellier Tıp Okulu'ndaki derslerinde gerekse önce Aragon Kralı II. Jayme'nin (Hayme), daha sonra da Papa V. Clément'in yanında yaptığı fizik ve tıpla ilgili çalışmalarında filozofun görüşlerini ve tıbbî tecrübelerini Batı dünyasına tanıtıyordu. Onun çalışmaları, ileriki dönemlerde İtalya'da görülecek İbn Sînâ etkisine önemli katkılarda bulunmuştu.

Latin dünyasında görülen son İbn Sînâcı mütercim ve düşünür olan Andreas Alpago Kıbrıs, Suriye ve Mısır'da geziler yaparak pek çok malzeme toplamış, Gerard de Cremone tarafından tercüme edilen el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın tashihli neşrini hazırlarken eserin İbrânîce tercümesinden de istifade etmiştir. Andreas Alpago, İbn Sînâ'nın bir tabip olarak Rönesans döneminde yeniden ilgi odağı haline gelmesini sağlayan kişilerin başında yer almaktadır. Onun özellikle Şiî düşüncesine ve İbn Sînâ'nın gnostik ve Bâtınî yorumlarına ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şehrezûrî'nin eş-Şeceretü'l-ilâhiyye adlı eseriyle de ilgilenmiştir.

Paris'te ilâhiyat öğrenimi gören ve 1228 yılında Papa IX. Gregoire tarafından Paris başpiskoposluğuna getirilen Guillaume d'Auvergne, Latin dünyasında mütercimler dışında İbn Sînâ'dan etkilenen ilk düşünürlerdendir. Kendisi, papalık tarafından yabancı (Araplar ve Grekler) etkilerin ortadan kaldırılması misyonuyla yükümlü kılındığı halde bilhassa Aristo ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin kilise dogmaları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanısını taşıyor ve bu amaçla bir yandan Aristo'nun metinlerini inceliyor, bir yandan da İslâm kaynaklarına başvuruyordu. Birçok müslüman âlim ve düşünürle birlikte İbn Sînâ'ya da referanslar yapmış, Aristo'dan sonra en çok ilgi duyduğu düşünür İbn Sînâ olmuştur. Özellikle ilimler tasnifi ve tanımlar konusunda İbn Sînâ'ya başvurduğu gibi birçok örneğini de onun eserlerinden almıştır. Bu durum yalnız felsefî konularda değil dinî konularda da görülmektedir (Vaux, s. 22-23). Ancak Guillaume d'Auvergne ruhun ölmezliği, âlemin kıdemi, gök cisimlerinin canlı olduğu gibi meselelerde İbn Sînâ'nın yanıldığını ileri sürmüş, onun

akıllar teorisini reddederken saf felsefî konularda görüşünü benimsemiştir.

İslâm filozoflarından en çok İbn Sînâ'nın görüşlerini kendisine yakın bulan ve Augustinci İbn Sînâcılık hareketinin ortaya çıkmasına öncülük eden Albertus Magnus, İbn Sînâ gibi sudûr teorisini kabul etmiş, yaratmanın bir defada oluverdiğini savunmuş ve Meşşâî felsefesiyle Saint Augustin'in işrâk teorisini uzlaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın nefis görüşünü de benimseyen düşünür, özellikle nefsin kuvvetleri ve fikirle hads kavramları arasındaki ayırım konusunda İbn Sînâ'yı takip etmiştir. Summa de Creaturis adlı eserinde kâinatın yaratılışı ve kıdemini tartışan Albertus, bilhassa sonradan meydana gelen (hâdis) varlıkların kesreti konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerini savunmuştur.

Albertus Magnus'un öğrencisi Saint Thomas ilk eserlerini yazdığı sıralarda artık Aristo, İbn Sînâ ve İbn Rüşd felsefesinin temel metinleri Latince'ye çevrilmiş, özellikle akademik çevrelerde uzun uzadıya tartışılmıştı. Bu gelişmelerin Hıristiyanlık aleyhindeki etkilerini ortadan kaldırmak üzere yola çıkan Saint Thomas, bir yandan İbn Rüşdcülüğe karşı mücadele verirken öte yandan hocasının da desteklediği İbn Sînâcı işrâk doktrininin Augustin'in aydınlama görüşüyle birleştirilmesi fikrinin tehlikelerine dikkat çekmiştir. Fakat Saint Thomas, İbn Rüşd karşısında zaman zaman ağır bir üslûp kullanırken İbn Sînâ'ya çok saygılı davranır ve fikirlerinden yararlanmak için özel bir çaba harcar. Hatta bu filozofu bir üstat kabul eder ve onun görüşleriyle Hıristiyanlığı uzlaştırmaya çalışır (Anawati, s. 67-68). Varlık ve mahiyet ayırımı, farklı cins ve neviler, ferdîleşme, sebep-sonuç ilişkisi, Tanrı'nın birliği, ilmi, iradesi, yoktan yaratma, mânevî cevherler ve melekler konusunda sık sık İbn Sînâ'nın görüşlerine başvuran Thomas mufârık akıllar, sudûr teorisi, "Birden ancak bir çıkar" kuralı, zorunlu yaratma, âlemin kıdemi, irade hürriyeti, bedenlerin haşri, peygamberliğin elde edilmesi, Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi gibi konularda ise onu eleştirir. Gilson, İbn Sînâ'nın Saint Thomas üzerindeki etkisinin çok derin ve uzun süre devam ettiğini belirttikten sonra, "İbn Sînâ olmasaydı şüphesiz ki biz yine bir Akinolu Saint Thomas'ya sahip olacaktık ama bu şimdiki Saint Thomas olmayacaktı" der ("Avicenne en Occident", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, LXIV, 104, 114, 120).

Paris Üniversitesi'nde ilâhiyat profesörü olan Henri de Gand metafizik,

ontoloji ve özellikle ruh konusunda İbn Sînâ'nın fikirlerini benimsemiş, Roger Bacon da İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒ını örnek alarak (a.g.e., LXIV, 93) Opus Majus adlı eserini yazmıştır. Albertus Magnus, Saint Thomas ve Alexandre de Hales gibi dönemindeki bütün düşünürlerle hesaplaşan Bacon'ın nazarında en büyük filozof İbn Sînâ'dır ve Aristo'yu en iyi şerheden de İbn Rüşd değil bu filozoftur. Latin düşünürleri arasında İbn Sînâ'nın hayatını en iyi bilen kişi olan Bacon, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ˒da anlattığından farklı bir felsefesi bulunduğunu ve bunun da Doğulular'ın hikmeti adını taşıdığını, gerçek görüşlerinin orada anlatılanlar olduğunu belirterek bu felsefe hakkında yeterli bilgiye sahip bulunulmadığı için üzüntüsünü ifade etmektedir (Jourdain, s. 389 vd.). İbn Sînâ'nın evren, gök cisimleri ve ruhla ilgili görüşlerini benimsediğini de belirten Bacon bunların kutsal metinlerle uzlaştırılabileceğini düşünmekte, papaya yazdığı mektupta İbn Sînâ'nın tasvir ettiği halifeliğin kutsal papalık makamı ile aynı olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi ve sudûr konusundaki görüşlerine karşı çıkar. Onun tasarladığı işrâk anlayışı İbn Sînâ'nınkinden farklıdır. Gilson, Bacon'un eserlerini yazarken İbn Sînâ'nın üslûbunu benimsediğini ve onu taklit ettiğini bildirmektedir ("Avicenne en Occident", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, LXIV, 93).

Skolastik düşünürler içerisinde İbn Sînâ etkisinin en çok görüldüğü filozof Jean Duns Scott'tur. Etienne Gilson, "Saint Thomas, İbn Rüşd'ü devam ettirdiği gibi Duns Scott da İbn Sînâ'yı devam ettirir. Metot olarak Saint Thomas İbn Rüşd'e, Duns Scott da İbn Sînâ'ya çok şey borçludur" der (La philosophie au moyen âge, s. 610-618). Duns Scott'a göre Îsâ'nın elçileri arasında Saint Paul ve Katolik din adamları arasında Augustin ne ise filozoflar arasında da İbn Sînâ odur (a.g.e., s. 115). Kendisi özellikle metafizik, varlık felsefesi, tecrübî bilgilerin değeri, küllî olanla cüz'î olanın ilişkisi konularında İbn Sînâ ile paralel düşünür. Diğer taraftan başta Saint Bonaventure, Alain de Lille, Thomas d'York, Ulrich de Strasbourg gibi bazı XIII. yüzyıl düşünürleri de çeşitli konularda İbn Sînâ'nın fikirlerini benimsemekteydiler.

İtalyan Rönesansı'nın oluşumunda İbn Rüşdcülük kadar İbn Sînâcılığın da etkili olduğu görülmektedir. Nitekim bu yüzyılda Venedik ve Padoa'da İbn Sînâ'nın eserleri yeniden incelenmekte ve şerhedilmektedir. Bilhassa XIII.

yüzyıldan itibaren İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı İtalya'da büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve ilk defa Bologna, ardından Padoa'daki yüksek öğrenim kurumlarında okutulma-ya başlanan eserin çeşitli bölümleri üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan, Bologna Üniversitesi profesörlerinden Taddeo Aldoretti'nin 1260 yıllarında yazdığı anlaşılan ve diğer şârihler tarafından sıkça kullanılan şerhin I. cildi kaybolmakla birlikte II. cildi Gentile de Foligno şerhiyle bir arada 1523'te Venedik'te basılmıştır. Bu şerhlerde İbn Sînâ'nın tıbbı yanında felsefî görüşlerine de atıflarda bulunuluyordu.

İbn Sînâ'nın görüşlerinin modernlik ve aydınlanma bağlantısı henüz incelenmemiş olmakla beraber bu hususta dolaylı bilgilere rastlanmaktadır. Meselâ İbn Sînâ'nın adından hiç söz etmese de

Descartes'ın "cogito"su İbn Sînâ'nın "uçan adam" istiaresini çağrıştırmaktadır (Goichon, s. 96). Filozofun görüşleriyle Leibnitz'in görüşleri arasında da bazı paralellikler görülmektedir; ilimler tasnifi ve evren telakkisi bakımından İbn Sînâ Leibnitz'in müjdecisi gibidir. İbn Sînâ'nın "cismanî kuvvetin tedrîcî olarak kuvveden fiile çıkması" şeklindeki hareket tanımı Leibnitz'in süreklilik görüşüne çok yakındır. Aynı şekilde bilginin teemmülle bilinç haline geldiğini söyleyen Leibnitz bu noktada da İbn Sînâ'ya yaklaşır. Varlıkta iyiliğin esas, kötülüğün ârızî olduğunu belirten İbn Sînâ ile Leibnitz'in optimizmi arasında da benzerlikler görülmektedir (Karlığa, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, s. 438).

Öte yandan Spinoza'nın ontolojisinde önemli bir yer tutan kendiliğinden varlık ve cevher tanımı, İbn Sînâ'nın varlık tanımı ile örtüştüğü gibi vehim gücüyle ilgili açıklamaları, vâcip, mümkün ve zarûrî kavramlarına getirdiği yaklaşımlar da İbn Sînâ'nınkilerle paralellik arzetmektedir (Arnaldez, sy. 89-91 [1978], s. 168-169). Ayrıca Spinoza'nın dinfelsefe ilişkisi, peygamberlik konusundaki görüşleriyle İbn Sînâ'nın görüşlerinde de yer yer benzerlikler görülmektedir. Her ne kadar Spinoza eserlerinde ondan söz etmezse de bu fikirlerin Latin ve yahudi filozofları aracılığıyla ona ulaşmış olması mümkündür (Arslan, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, s. 377 vd.).

3. Doğu’da ve Batı’da Oluşan İbn Sînâ Efsaneleri. Filozofun çeşitli kültür çevrelerinde yankılar uyandıran bir kişiliğe sahip olmasının bir sonucu olarak Doğu’da ve Batı’da efsanevî bir İbn Sînâ imajı oluşmuştur. Filozof bazan bir masal kahramanı prens, bazan destanlara konu olan bilge ve ermiş kişi, bazan da taşı toprağı altına çeviren bir büyücü, bir simya-cı olarak tanıtılmıştır. İbn Sînâ’yı Bythinie kralı, Sevilla prensi diye tanıtanlar olduğu gibi Moritanyalı bir siyahî Arap, Fars veya Türk asıllı olarak gösterenler, hatta İspanyol ve hıristiyan yapanlar bile çıkmış; kendisinden 600 yıl önce yaşayan Saint Augustin ile mektuplaştığını söyleyenler ve Lokman Hekim’le özdeşleştirenler dahi olmuştur. Padoalı ve Venedikli tıp profesörleri Prodoscimo Muzio ile Pietro Rochabonelle’in birlikte hazırladıkları el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın 1476 Padoa baskısının sonunda, “Sevilla Prensi İbn Sînâ’nın eseri burada son buluyor” denilmekte, aynı ifadelerin eserin 1490 Venedik baskısında da tekrarlandığı görülmektedir. el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın Iyonnais Symphorien Champier tarafından 1522’de Lugduni’de yapılan bir baskısında yer alan “Kurtubalı prens”in bu şehirde bir hastahane kurduğu, beraberinde Gazzâlî ve Fârâbî gibi iki dostu ile birlikte İbn Rüşd gibi bir düşmanının da çalıştığı ve onun İbn Rüşd tarafından zehirlendiği kaydedilmektedir. Paris’te bulunan el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ın XIV. yüzyıla ait bir nüshasının (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 6917) 77. varakında yer alan bir resimde İbn Sînâ başında prenslik tacı, elinde krallık asâsı ile bir öğrencisinin karşısında otururken gösterilmektedir. Padoa piskoposluğunun 1489’da İbn Rüşd’ün akılların birliği konusundaki görüşlerini yasaklamak üzere neşrettiği kararda, yasaklama gerekçeleri arasında İbn Rüşd’ün doktorların büyüğü ve pek çok kimsenin Bythinie kralı olduğunu iddia ettiği Sevillalı İbn Sînâ’yı zehirletmiş olması da kaydedilmektedir (d’Alverny, Avicenne en Occident, XV, 83). 1559’da Lyon’da İbn Sînâ’nın el-Edviyetü’l-ḳalbiyye adlı eserinin Latince çevirisini yeniden yayımlayan Jean Bruyer bazılarının İbn Sînâ’nın Arap, bazılarının da Moritanyalı olduğunu söylediklerini, başkalarının ise onun Kartacalı olduğunu bildirdiklerini kaydettikten sonra Malta adasıyla ilgili bir eser yazmış olan bir kişinin, halen o adada yaşayan halkın İbn Sînâ’nın kullandığı terimleri kullanmakta olduğunu haber verdiğini kaydeder. Marie T. d’Alverny, Vatikan’da 1430-1460 yılları arasında yazılmış bir mecmua içerisinde İbn Sînâ ile Saint Augustin’in mektuplaşmalarını içeren “Epistola Avicennae ad Sanctum Augustinum” başlıklı bir metin bulmuştur.

Latin dünyasında yaygın olan Kurtubalı veya Sevillalı prens tanımlamasının aynı yüzyılda İbrânî literatüründe de yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim XIV. yüzyılda Îsâ b. İshak el-Kurtubî, el-Ḳānûn fi't-ṭıbb'ı şerhederken bazı kişilerin İbn Sînâ'nın İspanyol asıllı olduğunu söylediklerini belirtir. Bu yanlış bilgiyi düzeltmek üzere Andreas Alpago, onun İspanyol değil İran kökenli olduğunu ispat etmek amacıyla, İbn Sînâ'nın hayatından bahseden Sîretü'ş-Şeyḫi'r-Reˀîs'in İbn Hallikân ve İbn Ebû Usaybia tarafından aktarılan metnini Latince'ye çevirme gereği duyduğunu kaydetmektedir (a.g.e., XIII, 190).

İran ve Türk edebiyatında da İbn Sînâ'nın efsanevî kişiliğini anlatan uzun masallar ve destanlar mevcuttur. Bunlar arasında, XVI. yüzyılda Derviş Hasan Mehdî tarafından kaleme alınan İbn Sînâ Kıssaları adlı kitap günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu eseri okuduğunu ve ondan faydalandığını bildiren Ziyâeddin Yahyâ Gencîne-i Hikmet adlı bir destan kaleme almıştır. Mısır'da basılan (1256) bu eserin daha sonra Mısır ve İstanbul'da ondan fazla baskısı yapıldığı gibi Kazan'da da (1289) yayımlanmış ve Murad Muhtar Efendi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Ateş, s. 194). İbn Sînâ'nın efsanevî kişiliğinden bahseden diğer bir eser de Giritli Aziz Ali Efendi'nin Muhayyelât'ıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, La métaphysique, du Shifa (trc. G. C. Anawati), Paris 1978, Önsöz, s. 67-68; Beyha-kī, Tetimme, s. 95-96; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 63; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâˀ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut, ts., s. 437-459; Sühreverdî el-Maktûl, el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (Opera Metaphysica et Mystica içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 111; İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 116; İbn Teymiyye, Derˀü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, VI, 252; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müˀminîn, Tahran 1365 hş., II, 203; A. Jourdain, Recherces critiques sur l'âge et l'origine des traductions latins d'Aristote, Paris 1843, s. 389 vd.; Charles H.

Haskins, Studies in History of Medieval Science, Cambridge 1907, s. 279; E. Gilson, La philosophie au moyen âge, Paris 1922, s. 551, 610-618; a.mlf., Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant, Paris 1986, s. 102 vd.; a.mlf., "Avicenne en Occident", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XLIV, Paris 1969, s. 90-94, 97-98, 103, 104, 114; Roland de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confines des XIIème-XIIIème siècles, Paris 1934, s. 5-12; A. M. Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris 1940; F. von Stenberghen, Aristote en Occident, Louvain 1946, s. 127-128; L. Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951; E. J. Rosenthal, "Avicenna's Influences on Jewish Thought", Avicenna Scientist and Philosopher, London 1952, s. 66-83; Yahyâ Mehdevî, Bibliographie d'Ibn Sīnā, Tahran 1954; P. Brunet, "La science dans l'antiquité et le moyen âge", Histoire de science, Paris 1957, s. 193-366; G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Paris 1960, s. 95-121; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, s. 235-245; a.mlf., En Islam iranien, Paris 1972, III, 233 vd.; a.mlf., Avicenne et le récit visionnaire, Paris 1979; Abdurrahman Bedevî, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris 1968, s. 74-102; N. Ushida, Etude comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968; F. Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe", CHIs., II/B, s. 851-889; Simon van Riet, "Influence de l'arabe sur la terminologie philosophique médiévale", Acte de 5ème congrès de philosophie médiévale, Louvain 1971, I, 137-144; Abdülemîr el-A'sem, el-Feylesûf Naṣîrüddin eṭ-Ṭûsî, Beyrut 1980, s. 63; Albert Nasrî Nâdir, en-Nefsü'l-beşerî ' inde İbn Sînâ, Kahire 1980; A. C. Crombie, "Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sînâ'nın Etkisi" (trc. Mübahat Küyel), İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 21-39; Hugonnard-Roche Henri, "La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne", Etudes sur Avicenne (éd. J. Jolivet - R. Rashed), Paris 1984, s. 41-75; Edouard Weber, "La classification des sciences selon Avicenne à Paris vers 1250", a.e., s. 77-101; Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu: Bildiriler (haz. Müjgân Cunbur - Orhan Doğan), Ankara 1984; Seyyid Hüseyn Nasr, Üç Müslüman Bilge (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985; Zeyneb Mahmûd el-Hudarî, İbn Sînâ ve telâmîẕühü'l-Latîn, Kahire 1986; M. Watt, İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1986, tür.yer.; M. D. Chenu, Introduction à l'étude

de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1993; M. Thérèse d'Alverny, "Ibn Sina et l'Occident médiéval", Avicenne en Occident, Paris 1993, I. makale, s. 8-11; a.mlf., "L'introduction d'Avicenne en Occident", a.e., II. makale, s. 12-16; a.mlf., "La tradition manuscrite de l'Avicenne latin", a.e., VI. makale, s. 67-78; a.mlf., "Avicenne et les médecins de Venise", a.e., XIII. makale, s. 177-198; a.mlf., "Survivance et renaissance l'Avicenne à Venise et Padoue", a.e., XV. makale, s. 77-102; Maurice de Wulf, "L'Augustinisme avicennisant", Revue de néo-scolastique de philosophie, Louvain 1932, XXXIII, 11-39; a.mlf., "Courants doctrinaux dans la philosophie europeénne du XIIIème siècle", a.e., XXXIV, 5-20; Stefan Swei'zavski, "Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XVème siècle", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, VIII, Paris 1933, s. 295-305; M. H. Vicaire, "Les porretaines et Avicennisme avant 1215", Revue des sciences, XXVI, Paris 1937, s. 449-482; P. Mesnard, "Le milliénaire d'Avicenne et ses répercussions", Annales de l'institut d'études orientales, XI, Alger 1953, s. 41-42; P. M. de Contenson, "Avicennisme latin et vision de dieu au début du XIIIème siècle", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XXVI, Paris 1959, s. 29-97; a.mlf., "Saint Thomas et l'Avicennisme latin", Revue des sciences, LXIII, Paris 1959, s. 3-31; J. E. Ribera, "Nuevos Dates sobre los Traductores / undisalvi y Juan Hispano", al-Andalus, XXXI, Madrid-Grenada 1966, s. 267-280; Chr. von Nispen tot Sevenaer, "La pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome", MIDEO, VIII (1964-66), s. 209; İbrahim Madkour, "Duns Scott entre Avicenne et Averroès", a.e., IX (1967), s. 119-131; R. Arnaldez, "Spinoza et la pensée arabe", Revue de synthèse, sy. 89-91, Paris 1978, s. 168-169; J. Michot, "Tables de correspondance des «Ta'līqāt» d'Al-Fārābī, des «Ta'līqāt» d'Avicenne et du «Liber Aphorismorum» d'Andrea Alpago", a.e., XV (1982), s. 231-249.

H. Bekir Karlığa

Literatür.

İbn Sînâ'nın fikirleri, talebeleri ve eserleri vasıtasıyla hem İslâm hem de Batı düşüncesini doğrudan etkilemiş, bundan dolayı onun fikirleri ve eserleri birçok araştırmaya konu olmuştur. İbn Sînâ, XI. yüzyıldan itibaren eserlerinin Latince'ye ve zamanla diğer Batı dillerine tercüme edilmesi ve

bunları okuyan Ortaçağ düşünürlerinin çalışmaları vasıtasıyla Batı’da önemli bir tesir icra ettiği gibi onun düşüncesi de muhtelif şekillerde araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Buna karşılık XIX. yüzyılın ortalarından itibaren şekillenen şarkiyatçılıkla birlikte İbn Sînâ bir düşünce kaynağı olmaktan çok İslâm dünyasını anlamak için bir vesile, ilim ve fikir tarihinin bir konusu olarak görülmüş ve bu çerçevede ele alınmıştır. Filozofla ilgili yazıların önemli bir kısmını onun eserleri hakkındaki çalışmalar teşkil etmektedir. Bu eserlerin çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshaları, bunlar üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta‘likler, eserlerin neşirleri ve tıpkıbasımları, çeşitli dillere tercümeleri ve filozof hakkında yapılan çalışmaların değerlendirilmesi de İbn Sînâ literatüründe önemli bir yekün teşkil etmektedir. Bunun yanında hicrî 1370 (1950) ve milâdî 1980 yıllarında iki defa kutlanan doğumunun 1000. yılı münasebetiyle İbn Sînâ ile ilgili araştırmalarda bir yoğunlaşma gözlenmiştir.

Biyografi. İbn Sînâ hakkındaki en eski kaynak Ebû Ubeyd el-Cûzcânî’nin yazdığı hayat hikâyesidir. İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-enbâʾ fî ṭabaḳāti’l-eṭıbbâʾ adlı eserinde kaydettiği bu biyografi (s. 437-459), M. Şerefettin Yaltkaya tarafından Türkçe’ye çevrilerek Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ adlı eser içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1937). Diğer kla-sik kaynaklardan bazıları da şunlardır: İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri’l-ḥükemâʾ (Kahire 1326, s. 268-278); İbn Hallikân, Vefeyâtü’l-aʿyân (II, 157-162); Gıyâseddin Hândmîr, Düstûrü’l-vüzerâʾ (telif, tercüme ve ta‘lik: Harbî Emîn Süleyman, Kahire 1980, s. 225-233); Zahîrüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed, Kahire 1996, s. 65-81); Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî, Nüket fî aḥvâli’ş-Şeyḫi’r-Reʾîs İbn Sînâ (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952). Beyhakī, İbnü’l-Kıftî ve İbn Ebû Usaybia’nın eserlerinde yer alan İbn Sînâ’nın hayat hikâyesi, Sîretü İbn Sînâ adıyla bir araya getirilerek Hikmet Hamsî tarafından yapılan Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1982). William E. Gohlman da İbn Sînâ’nın Sîretü’ş-Şeyḫ adlı otobiyografisini klasik eserlerde bulunan başka rivayetlerle birlikte derleyerek açıklamalar ve notlarla birlikte The Life of Ibn Sīnā. A Critical Edition and Annotated Translation adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (New York 1974).

Binbir gece masallarından biri de İbn Sînâ’ya dairdir. Ayrıca İbn Sînâ ile

ilgili birçok menâkıb kitabı (M. Çayırdağ, “Yeni Bir Eski Türkçe Yazma İbni Sinâ Halk Hikâyeleri”, İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen “İbni Sînâ Kongresi” Tebliğleri,

s. 385-405) ve muhtelif kıssa kitapları arasında Giritli Aziz Ali Efendi’nin Muhayyelât’ında olduğu gibi (Muhayyelât-ı Aziz Efendi, nşr. H. Alacatlı, Ankara 1999) İbn Sînâ’nın konu edildiği hikâyeler de bulunmaktadır (Saim Sakaoğlu, “Türk Halk Masalları Üzerine Ebu Ali Sînâ Hikayelerinin Tesiri”, Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri, nşr. M. Cunbur - O. Doğan, Ankara 1984, s. 501-522).

İbn Sînâ’nın hayatına dair yapılan yeni araştırmalardan bazıları şunlardır: G. Gabrieli, “Biografie e Bibliografie di Scienziati Arabi. Avicenna” (Archivo di Storia della Scienza, IV [1923], s. 258-270); Aydın M. Sayılı, “Was Ibni Sīnā an Iranian or a Turk?” (ISIS, XXXI [1939], s. 8-24); M. Şemsettin Günaltay, “İbni Sînânın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi” (TTK Belleten IV, sy. 13 [1940], s. 1-37); Anne M. Goichon, “La personnalité d’Avicenne”, (IBLA, XV [1952], s. 265-282); Ali Akbar Sulaimi, “Sarguzasht Shaikh‘al-Rais Abul Ali Sînâ” (Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956, s. 29-46); Syed Hasan Burney, “A Critical Survey of the Anecdotes Relating to Ibn Sina in the Chahar Maqalah” (Indo-Iranica, IX [Calcutta 1956], s. 32-44); Nûrullah Lârûdî, Nâbiġa-i Şarḳ (Ḫurşîd-i Bî Ġurûb), Ebû ʿAlî Sînâ (Tahran, ts.); S. van Riet, “Données biographiques pour l’histoire de Shifâ d’Avicenne” (Académie royale de Belgique, bulletin de la classe des letters et des sciences morales et politiques, V. série, LXVI/10 [1980], s. 314-329); Nihat Keklik, “Türk Filozofu İbn Sînâ (980-1037), Ha-yatı ve Eserleri” (Felsefe Arkivi, sy. 22-23 [1981], s. 1-53); M. Masumi, “Fresh Light on Ibn Sīnā’s, “Sarguzasht” (Indo-Iranica, XXXIV [1981], s. 20-40); Ca‘fer Âl-i Yâsîn, Feylesûfün ʿâlim, Dirâse taḥlîliyye li-ḥayâti İbn Sînâ ve fikrihi’l-felsefî (Beyrut 1984); Mübahat Türker Küyel, “İbn Sînâ ve Seyahat” (Erdem, XIV [1987], s. 1-40); S. E. Dîbâcî, İbn Sînâ be Rivâyet-i İşkûrî ve Ardekânî (Tahran 1364; eserde, IX. yüzyılda yaşayan Kutbüddin el-Lâhicî’nin Maḥbûbü’l-ḳulûb adlı kitabı ile Dîbâcî’nin, XII. yüzyılda yaşamış Ardekânî’nin Farsça’ya tercüme ve şerhettiği eseri esas alınarak İbn Sînâ’nın tasavvufî görüşleriyle hayatı arasındaki ilgi araştırılmaktadır); Dimitri Gutas, “Avicenna’s Madhab, with an Appendix on the Question of his Date of Birth” (Quaderni

di Studi Arabi, V-VI [1987], s. 323-336). İbn Sînâ'nın hayatı hakkında daha ziyade roman tarzında birçok kitap da yazılmıştır. H. Rızâ'nın Merd-i Hezâr Sâle. Ferâzḥây ez Zindegî İbn Sînâ (Tahran 1989), G. Sinoué'nin Avicenne ou la route d'Ispahan (Paris 1989) ve N. Gordon'un The Physician (New York 1986) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Genel Çalışmalar. İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve düşüncesi hakkında genel bilgi veren pek çok eser yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Carra de Vaux, Les grandes philosophes: Avicenne A. H. 370-428/A. D. 980-1037 (Paris 1900, Amsterdam 1974; eserin tanıtımı için bk. René Basset, Revue de l'histoire des religions, XLVI/1 [Paris 1902], s. 110-116); Anne M. Goichon, Introduction à Avicenna, son épître des définitions (Paris 1933) ve Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Paris 1937); Soheil Muhsin Afnan, Avicenna, His Life and Works (London 1958, Westport 1980); Mehmet Naci Bolay, İbn-i Sina (Ankara 1988); Lcen E. Goodman, Avicenna (London 1992); Cîrâr Cîhâmî, İbn Sînâ ḥużûruhü'l-fikrî baʿde elfi ʿâmm (Beyrut 1991); M. Hasan, İbn Sînâ: Abḳariyyü'l-felsefe ve'ṭ-ṭıb ve ʿilmi'n-nefsi ve'ş-şiʿri ve'l-mûsiḳā (Beyrut 1977); Muhammed Kâmil el-Hür, İbn Sînâ, ḥayâtühû âs̱âruhû ve felsefetühû (Beyrut 1991); R. Ramon Guerrero, Avicena (ca. 980-1037) (Madrid 1994); Sonja Burchard Brentjes, İbn Sînâ (Avicenna): der fürstliche Meister aus Buchara (Leipzig 1979); Sarı Anwar Nuseibeh, The Foundations of Avicenna's Philosophy (doktora tezi, 1978-1979, Harvard University); N. Rakhmatullaev, Filosofskie uzglyady İbn Sino u knige "Ukazaniya i nastavleniya" (Dushanbe 1980); Fâzıl Ubeyd Ömer, eş-Şeyḫu'r-Reʾîs İbn Sînâ (Riyad 1989); Vasilii Ternovskii, Ibn Sînâ (Avitsenna) (Moskova 1969); Sâdık Gevherîn, Ḥüccetü'l-Ḥaḳ Ebû ʿAlî İbn Sînâ (Tahran 1952; 1970-1989 yılları arasında neşredilmiş diğer bazı İbn Sînâ monografileri için bk. Jules L. Janssens, An Anotated Bibliography, s. 109-113).

İbn Sînâ Bibliyografyaları. İbn Sînâ'nın eserleri ve bunlar hakında yapılan araştırmalarla ilgili ilk ciddi bibliyografya çalışması Osman Nuri Ergin tarafından yapılarak İbn Sînâ'nın ölümünün 900. yılı münasebetiyle 1937 yılında hazırlanan anma kitabında neşredilmiştir (Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstâdı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, İstanbul 1937). Ergin, bu bibliyografya içinde on beş sayfalık eksik bir İbn Sînâ literatürü de yayımlamış, Brockelmann da GAL'ın İbn Sînâ'ya dair

kısmında hemen hemen tamamıyla Osman Ergin'in bu çalışmasına dayanmıştır. Daha sonra çalışmasını gözden geçiren Ergin, bunu müstakil bir kitap olarak İbni Sina Bibliyografyası adı altında neşretmiştir (İstanbul 1956). Filozofun eserleri hakkında yapılan diğer önemli iki çalışma da George C. Anawati ile (Müʾellefâtü İbn Sînâ: Essai de bibliographie avicennienne, Kahire 1950), Yahyâ Mehdevî (Fihristi Nüsẖa-hâ-yı Muṣannefât-ı İbn Sînâ, Tahran 1954) tarafından gerçekleştirilmiştir. Hans Da-ibler tarafından Handbuch der Orientalistik'in XLIII. cildi olarak hazırlanan İslâm felsefesi bibliyografyasında da (Bibliography of Islamic Philosophy, I-II, Leiden 1999) geniş bir İbn Sînâ literatürü bulunmaktadır (II, 263-298).

Saîd-i Nefîsî'nin hazırladığı Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne'de (Tahran 1953) toplam 295 adet çalışma adı zikredilmiştir. Jules L. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989) başlıklı eserinde (Leuven 1991), temel Batı dillerinde yapılmış çalışmalar yanında İbn Sînâ'nın eserlerinin bu yıllarda gerçekleştirilen Farsça ve Arapça neşirlerini, Türkçe ve Rusça çalışmaları da zikretmektedir. Anawati, Müʾellefâtü İbn Sînâ'da seçme bir bibliyografya verdiği gibi (s. 330-351) Yahyâ Mehdevî de Fihrist'te Farsça ve Arapça araştırmalar yanında (s. 401-413; bu yayınlarda bulunan bazı yanlışları düzelten ve bazı eksikliklere işaret eden bir yazı için bk. Georges Vajda, "Bibliographie d'Ibn Sīnā", REI, XXII [1954], s. 163-166) Batı dillerinde yapılmış çalışmalardan da bir seçme bibliyografya vermektedir (s. 1-20). Müjgân Cunbur, Türkiye'de 1983-1986 yılları arasında İbn Sînâ'ya dair yayınlar hakkında bir bibliyografya hazırlamıştır (İbn Sînâ (980-1030) Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984-1985-1986, Ankara 1987 içerisinde, s. 19-29). Bu eser içinde Suzan Köksal tarafından hazırlanmış, Türkiye'de ve Batı'da İbn Sînâ ile ilgili olarak yapılan bazı araştırmaları ihtiva eden bir bibliyografya daha bulunmaktadır (s. 154-165).

Marie-Thérèse d'Alverny, İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince tercümelerinin yazma nüshaları hakkında bir çalışma yaparak bölümler halinde neşretmiştir ("Avicenna Latinus", Archives d'historie doctrinale

et littéraire du moyen âge, XXVIII [1961], s. 281-316; XXIX [1962], s. 217-233; XXX [1963], s. 221-272; XXXI [1964], s. 271-286; XXXII

[1965], s. 257-302); XXXIII [1966], s. 305-327; XXXIV [1967], s. 315-343; XXXV [1968], s. 301-335; XXXVI [1969], s. 243-280; “Avicenna Latinus. Suplementum”, a.e., XLVII [1972], s. 321-341). Çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmalarla ilgili olarak hazırlanan bazı önemli çalışmalar da şunlardır: Fuâd Seyyid (İbn Sînâ ve mü᾿ellefâtühû ve şürûḥuha’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1950; M. M. Anawati, “La tradition manuscrite orientale de l’oeuvre d’Avicenne”, Revue Thomiste, LIX [1951], s. 407-440; Y. el-Khachab, “Avicenne et les manuscrits d’Iran”, Revue du Caire, XIV, nr. 141 [Juin 1951], s. 172-183; Ettore Rossi, “Quelques contributions à la bibliographie italienne sur Avicenne”, Le livre de millénaire d’Avicenne, Tahran 1956 içinde, IV, 159-163; R. Gonzales Castrillo, Rhazès y Avicenna en la Biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universitad Complutense: Description de su obra medica impresa y cementarios, Madrid 1984).

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde İbn Sînâ hakkında kaleme alınan yazıların en kapsamlı listesini Ali Haydar Bayat hazırlamıştır (İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen “İbni Sînâ Kongresi” Tebliğleri [nşr. Ahmet Hulusi Köker - Cihat Tunç], Kayseri 1984, s. 407-429). Eserde İbn Sînâ ile doğrudan veya dolaylı olarak alâkalı 458 kitap, makale ve gazete yazısının başlıkları kaydedilmiştir. Otto Spies, “Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas” başlıklı yazısında (Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956, s. 93-103) 1950’li yıllara kadar XX. yüzyılda İbn Sînâ hakkında yapılan Almanca çalışmaların bir değerlendirmesini yapmıştır. George C. Anawati de “Chronique avicennienne 1951-1960” başlıklı yazısında (Revue Thomiste, LX [68e année, 1960], s. 614-634) İbn Sînâ’nın doğum yıldönümü kutlamaları vesilesiyle yapılan faaliyetleri ve bu dönemde gerçekleştirilen yayınları ele almıştır. Georges Vajda’nın “Récentes études avicenniennes” (JA, CCXL [1952], s. 219-230) ve Anne Marie Goichon’un, “Réponse aux ‘Récentes études avicenniennes’ de M. G. Vajda”, (JA, CCXL [1952], s. 497-511) başlıklı çalışmaları da kayda değer ürünlerdir.

Sovyetler Birliği’nde 1953-1973 yılları arasında İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalar hakkında seçme bir bibliyografya hazırlanmıştır (Muhammed Saber Khan, “Soviet Publications on Ibn Sīnā- a Selected Bibliography [1953-1973]”, Muslim World Book Review, III/3 [1983], s. 57-68). P.

Mesnard "Le millénaire d'Avicenne et ses repercussions sur l'histoire de la philosophie" (Annales de l'institut d'études Orientale, XI [Algiers 1953], s. 41-59) ve Anne M. Goichon "Philosophie et histoire des sciences" (Cahier de Tunusie, III/1 [1955], s. 17-40) başlıklı yazılarında İbn Sînâ ile ilgili olarak yapılan anma faaliyetlerinin ilim ve düşünce tarihi yazarlığı açısından ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını incelemişlerdir. G. Farid ise "The Postage Stamps on Avicenna" başlığını taşıyan yazısında (Indo-Iranica, XXXIV (1981-1982), s. 66-69) çeşitli ülkelerde çıkarılan İbn Sînâ'ya dair hâtıra pullarından 1948-1974 yılları arasında basılanları konu edinmiştir. Ahmed Gassân Sebânû, bazı ansiklopedilerde İbn Sînâ hakkında yazılan maddeleri derleyerek Arapça'ya tercüme etmiş ve bunları kitap halinde neşretmiştir (İbn Sînâ fî devâ˒iri'l-ma˓ârifi'l-˓Arabiyye ve'l-˓âlemiyye ve kütübi'l-a˓lâm, Dımaşk 1984).

Anma Toplantıları ve Sempozyumlar. Çeşitli zamanlarda İbn Sînâ ile ilgili olarak düzenlenmiş toplantılarda sunulan tebliğler daha sonra yayımlanmıştır. Bu türün ilk çalışmalarından olan Osman Ergin'in yukarıda adı geçen eserinin yayımlanmasının ardından 1950 (1370) yılında hicrî takvime göre filozofun doğumunun 1000. yılı kutlamaları yapılmış, başta Mısır ve İran olmak üzere muhtelif ülkelerde ilmî toplantılar düzenlenerek buralarda sunulan bildiriler kitap haline getirilmiş, çeşitli dergiler de İbn Sînâ özel sayıları çıkarmıştır. UNESCO tarafından 1978'de yapılan davetin de etkisiyle milâdî takvime göre filozofun doğumunun 1000. yılına tekabül eden 1980'de birçok ülkede İbn Sînâ'yı anma toplantıları tertip edilmiş, kitaplar yazılmış, dergilerin İbn Sînâ özel sayıları yayımlanmıştır (bu toplantılar ve bir bibliyografya çalışması için bk. Jules L. Janssens, An Anotated Bibliography on Ibn Sînâ [1970-1989], Leuven 1991).

İbn Sînâ hakkında 1980'li yıllarda yapılan ilmî toplantılarda sunulan tebliğler de kitap haline getirilmiştir. Bunlardan Türkiye'de yayımlananlar şunlardır: İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (der. Aydın Sayılı, Ankara 1984); İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "İbni Sînâ Kongresi" Tebliğleri (nşr. Ahmet Hulusi Köker - Cihat Tunç, Kayseri 1984); Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri (hazırlayan M. Cunbur - O. Doğan, Ankara 1984); İbn Sînâ (980-1030) Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984-1985-1986 (Ankara 1987); Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khvārezmī, Fārābī, Beyrūnī and Ibn Sīnā

(Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1990). Türkiye dışındaki ülkelerde yapılan toplantılar sonucunda ortaya çıkan bazı yayınlar da şunlardır: el-Kitâbü'ẕ-Ẕehebî li'l-Mihricâni'l-elfî li-ẕikrâ İbn Sînâ (Kahire 1952); George C. Anawati, "En marge d'un milliénaire: Avicenna à Bagdad" (Mardis de Dar el-Salam, 1952, s. 225-243); G. Lazard, "Publications iraniennes à l'occasion du millénaire d'Avicenne" (REI, XXII [1954], s. 151-166); Le livre du millénaire d'Avicenne (I-VI, Tahran 1956); Avicenna Commemoration Volume (nşr. Courtois, Calcutta 1956); Avicenna: Thousandth Anniversary (Articles by Iago Galdston, George Sarton, Ali Gholi Ardalan, Arthur Upham Pope. Bull. N. Y. Acad. Med., XXXI [1955], s. 300-334; son derginin bu sayısı İbn Sînâ'nın 1000. doğum yıl dönümüne tahsis edilerek adları zikredilen ilim adamlarının İbn Sînâ'ya dair çeşitli makaleleri neşredilmiştir). Dımaşk'ta yayımlanan et-Türâs̱ü'l-ʿArabî dergisinin 2. yılının 4 ve 5. sayıları bir cilt halinde İbn Sînâ'nın doğumunun 1000. yılı vesilesiyle İbn Sînâ özel sayısı olarak çıkarılmış ve bu sayıda on sekiz ilim adamının yazıları neşredilmiştir. 1980'de Doğu Almanya'da yapılan ilmî toplantıda sunulan tebliğler de yayımlanmıştır: Avicenna / Ibn Sînâ 980-1036: Materialien einer wissenschaftlichen Arbeitstagung am 25. und 26.2.1980 (Band I: Probleme der Philosophie. Band II: Wissenschaftsgeschichte, Halle 1980); Mecmûʿa-i Maḳālât ve Suḫanrânîhâ-yi Hezâra-i İbn Sînâ (Tahran 1981); eş-Şeyḫu'r-Reʾîs Ebû ʿAlî el-Ḥüseyin b. ʿAbdillâh (İbn Sînâ) bi-münâsebeti'ẕ-ẕikrâ el-elfiyye li-mevlidihî (Dımaşk 1981); J. Jolivet - R. Rashed, Etudes sur Avicenne (Paris 1984); Ibn Sīnā Symposium on Heterocyclic Chemistry (3rd: 1991 Aswan; Assiut & Vienna 1991).

İbn Sînâ, XX. yüzyılın başlarına kadar Batı'da genel felsefe tarihi eserlerinde

önemli bir yer edinirken (meselâ H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Hamburg 1845, VIII, 18-58; A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II, 23-58; a.mlf., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz 1888, I, 329-336) daha sonra hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yazılan İslâm felsefesi ve genel İslâm düşüncesi tarihiyle ilgili eserlerde ağırlıklı olarak ele alınmıştır.

Mantık ve Bilgi Teorisi. İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili eserleri veya eserlerinin bu ilme dair bölümleri hakkında çeşitli ça-lışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: P. Vattier, La logique de fils de Sînâ communément apellé Avicenne (Paris 1653); C. Prantl, Geschichte der Logik II (Leipzig 1861, s. 318-361); Miklos Maroth, İbn Sînâ und die peripatetische "Aussagenlogik" (Leiden 1989); Harold H. Spenser, Avicenna to Ghazipuri. Studies in Eastern Islamic Logic (London 1990; 450 sayfa hacmindeki eser, İbn Sînâ mantığı hakkında bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışmadır); N. Shehaby, The Propositional Logic of Avicenna (Dodrecht 1973); Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Manṭıḳu's-Sînevî (Beyrut 1983); Bilâl Kuşpınar, İbn Sîna'da Bilgi Teorisi (İstanbul 1995); D. B. Haneberg, "Zur Erkenntnislehre von Ibn Sînâ und Albertus Magnus" (Abhandlungen der Philos.-Philologischen Classe der Akademie der Wissenschaften, XI [München 1868], s. 189-268); E. Bertola, "La noetica di Avicenna" (Riv. di filos. neoscol, LXIV [1972], s. 169-212); B. Bazan, "La noética de Avicena" (Revista de Filosofia [Maracaibo], III [1980], s. 115-138); Farid Jabre, "Le sens de l'abstraction chez Avicenne" (Mélanges de l'université Saint Joseph, L/1 [1984], s. 283-309); Edouard Weber, "La classification des sciences selon Avicenne à Paris vers 1250" (Etudes sur Avicenne [éd. Rashed - Jolivet], Paris 1984 içinde, s. 41-75).

Metafizik. Bu alanda yapılan çok sayıdaki çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Anne M. Goichon, La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne) (Paris 1937) ve "The Philosopher of Being" (Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956, s. 107-117); Ahmet Hamdi Akseki, Ruhiyat-Mabadettabia (Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstâdı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, İstanbul 1937); Emil L. Fackenheim, "The Possibility of the Univers in al-Fārābī, Ibn Sīnā and Maimonides" (Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XVI [1946-1947], s. 39-70); Miguel Cruz Hernandez, La metafisica de Avicenna (Granada 1949); Louis Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne (Paris 1951); George N. Atiyeh, Avicenna's Conception of Miracles (doktora tezi, 1954, University of Chicago); Henry Corbin, Avicenne et le récit visionnaire (I, Etude sur le cycle des récits avicenniens, Téhéran-Paris 1954; II, Le récit de Hayy ibn Yaqzan, Paris 1954; İng. trc. W. R. Trask, Avicenna and the Visionary Recital, New York 1960; Texas 1980); Bûlus Mes'ad, el-Vücûd ve'l-mâhiyye fî naẓari'l-Ḳıddîs Tûmâ el-Aḳvînî ve'l-

Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd (Kahire 1955); Paul Wernst, Die Seins-und Gotteslehre des Buches “an-Nukat wa’l-Fawâ’id” des Ibn Sînâ (Avicenna). Erstmalig veöffentlicht, übersetzt und erklärt nach der Unikum-Handschrift Fayzullah 1217 (Tübingen 1958); Osman Chahine, Ontologie et théologie chez Avicenne (Paris 1962); Muhammad M. Berruin, The Concept of Substance in the Philosophy of Ya’kūb al-Kindī and Avicenna (Ibn Sīnā) (doktora tezi, 1971, Durham Üniversitesi); Herbert A. Davidson, “Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect” (Viator, III [1972], s. 109-178); Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect (New York 1992) ve Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy (New York-Oxford 1987, s. 281-335); Parviz Morewedge, The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā) (London-New York 1973); Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma (Ankara 1974) ve İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi (Ankara 1983); İdrîs Mansûrî, Onthologie et mystique chez Avicenne (doktora tezi, 1975-1976, Université de Paris-Sorbonne); E. Buschmann, Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna (Frankfurt / Main 1979); Ghassan Finianos, Les grandes divisions de l’être “ma-ujûd” selon Ibn Sînâ (Fribourg 1976); George C. Anawati, “Introduction historique à une nouvelle traduction de la métaphysique d’Avicenne” (MIDEO, XIII [1977], s. 171-252); Mustafa Hüseynî Tabatabâî, Naḳd-i Ârâʾ-i İbn Sînâ der İlâhiyyât (Tahran 1982); Mübahat Türker Küyel, “İbn Sînâ’da ‘al-’Akl al-Fa’âl’in Kökleri” (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984, s. 591-670); “İbn Sînâ’nın ‘al-’Akl al-Fa’âl’ine Bir Adım Olarak Fârâbî’de Siyâset” (a.g.e., s. 671-706); “İbn Sînâ ve ‘al-’Akl al-Fa’âl’ (a.g.e., s. 707-747) ve “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler” (a.g.e., s. 749-792); D. Burrell, Knowing the Unknowable God, Ibn Sīnā, Maimonides, Aquinas (Notre Dame 1986); Yegane Shayegan, Avicenna on Time (doktora tezi, 1986, Harvard Üniversitesi); Hasan Mecîd el-Ubeydî, Naẓariyyetü’l-mekân fî felsefeti İbn Sînâ (Bağdad 1987); H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ Metafiziği ile Descartes Metafiziğinin Karşılaştırılması (doktora tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi); Sâlim Mirşân, el-Cânibü’l-İlâhîʿinde İbn Sînâ (Beyrut 1992); Lan Richard Netton, Allah Transcendent (London-New York 1989, s. 149-202).

Tabîiyyât. Bu alanda çok sayıda makalenin yanında çeşitli kitaplar da yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Muso Dinorshoev,

Naturfilosofiy Ibn Siny (Duşanbe 1985); Muhammed Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü'ṭ-Ṭabîᶜiyye ᶜinde İbn Sînâ (Kahire 1971); Muhammed Ma'zûz, el-ᶜİlm ve'l-metâfizîḳā beyne İbn Rüşd ve İbn Sînâ (doktora tezi, 1990-1991, Ra-bat Edebiyat Fakültesi); Ali Abdullah ed-Deffâ', el-Menâḥî el-ᶜilmiyye ᶜinde İbn Sînâ (Tâif 1987); Bülhamâyir Muhtâr, Na-ẓariyyâtü'ṭ-ṭabîᶜiyyât ᶜinde İbn Sînâ (Beyrut 1986). Eilhard Wiedemann'ın çeşitli dergilerdeki yazıları Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (E. Wiedemann, Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte, Bd. II, Frankfurt am Main 1984; Batılı bilim tarihçilerinin eserlerinde İbn Sînâ'yı nasıl ele aldıklarına dair genel bir değerlendirme için bk. Roderick W. Home, "Ibn Sīnā and Western Historians of Science", IQ, XXV [1981], s. 75-85).

Tasavvuf. İbn Sînâ, eserlerinin bazılarını kısmen veya tamamen tasavvufî konulara ayırmış olup onun bu yönünü ele alan çeşitli makaleler yanında kitaplar da telif edilmiştir. Louis Gardet'nin La connaissance mystique chez Ibn Sînâ et ses présupposés philosophiques (Kahire 1952); T. Pûrmândâriyân'ın Remz ü Dâstânhâ-yı Remzî der Edeb Fârsî, Taḥlîlî ez Dâstânhâ-yı ᶜİrfân-ı Felsefe-i İbn Sînâ ve Sühreverdî (Tahran 1986, 1988); Hasan Âsî'nin

et-Tefsîrü'l-Ḳurᵓânî ve'l-luġatü'ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ (Beyrut 1403/1983; müellif bu eserde, tefsir ve tasavvuf tarihine dair bir girişin ardından İbn Sînâ'nın tasavvuf ve Kur'an tefsirine dair görüşlerini kısaca ele aldıktan sonra bu konularla ilgili bazı metinleri neşretmiştir); Abdülhalîm Mahmûd'un et-Taṣavvuf ᶜinde İbn Sînâ (Kahire 1965); Shams Inati'nin Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions (London 1996; el-İşârât'ın dördüncü kısmının tercümesi ve bu kısım üzerinde yapılan bir araştırmadır; tanıtımı ve tenkidi için bk. Sami S. Hawi, "Ibn Sīnā and Mysticism", The American Journal of Islamic Social Sciences, XV/1 [1998], s. 91-106) bunlardan bazılarıdır.

Psikoloji ve Antropoloji. Bu konularla ilgili kitaplar arasında şunlar zikredilebilir: Jan Bakoş, Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne) (Prague 1956); Fethullah Huleyf, İbn Sînâ, Meẕhebühû fi'n-nefs, dirâsât fi'l-ḳaṣîdeti'l-ᶜayniyye (Beyrut 1982); Abduh el-Hulv, İbn Sînâ, Feylesûfü'n-nefsi'l-beşeriyye (Beyrut 1978); Muhammed Hayr Araksûsî, İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-

insâniyye (Beyrut 1982); Albert Nasrî Nâdir, İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insâniyye (Beyrut 1960); Muhammed Osman Necâtî, el-İdrâkü'l-ḥissî ʿinde İbn Sînâ (Kahire 1948, 1961, genişletilmiş 3. bs. Kahire 1980; Cezayir 1985); N. Ushida, Etude comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin (Tokyo 1968); Faysal Bedir Avn, Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde İbn Sînâ maʿa beyâni meṣâdirihâ ve âs̱ârihâ (Kahire 1977); Moussa Amid, Essai sur la psychologie d'Avicenne (Geneve 1940); Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri (İstanbul 1993).

Ahlâk ve Siyaset. Bu alanda yazılan çok sayıda kitap ve makaleden bazıları şunlardır: Muhammed Yûsuf Mûsâ, en-Nâḥiyetü'l-ictimâʿiyye ve's-siyâsiyye fî felsefeti İbn Sînâ (Kahire 1952); Erwin I. Jakub Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge 1958, s. 143-157); Jean R. Michot, La destiné de l'homme selon Avicenne (Louvain 1987); Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, el-Ḫayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, dirâse muḳārene fî fikri İbn Sînâ (Beyrut 1991). Jean R. Michot, adı geçen eserinden önce "Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risâlah fî aqsâm al-'ulûm d'Avicenne. Essai de traduction critique" (Bulletin de philosophie médiévale, XXII [1980], s. 62-73); "Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps" (Revue philosophique de Louvain, LXXIX [1981], s. 453-483); "L'épitre sur la connaisssance de l'âme rationelle et ses états attribuées à Avicenne" (Revue philosophique de Louvain, LXXXII [1984], s. 479-499) başlıklı makaleleri yazmıştır. Son makalede müellif, Risâle fî maʿrifeti'n-nefs'in İbn Sînâ'ya ait olmadığını ileri sürmekte, Michael Marmura ise bu iddiayı haklı çıkaracak herhangi bir güvenilir delil olmadığını söylemektedir (Avicenna and Kalām, s. 203).

Matematik ve Mûsiki. İbn Sînâ'nın bu yönlerinin yeterince incelenmediği görülmektedir. Bu konuyla ilgili bazı çalışmalara örnek olarak şunlar sayılabilir: K. Lokotsch, Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidübersetzung (Bonn 1913); Abdullah ed-Deffâʻ ve K. Stroyls, "Ibn Sînâ as a Mathematician" (İbn Sînâ. Doğumunun Bininci Yılı Armağanı [ed. Aydın Sayılı], Ankara 1984, s. 67-140) ve Studies in the Exact Sciences in Medieval Islam (Dhahran 1984, s. 60-118). İbn Sînâ'nın mûsikiyle ilgili görüşlerine dair şu iki eser de kayda değer çalışma-lardır: Muhammed Sâlih ed-Dâliʻ, ʿİlmü'l-eṣvâṭ ʿinde İbn

Sînâ (İskenderiye, ts.); M. el-Hefny, İbn Sînâ's Musiklehre (Berlin 1931).

Biyoloji ve Tıp. Ortaçağ Avrupası'nda İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı üzerine yapılan tercüme ve şerhler oldukça önemli bir yekün tutmaktadır. Willy Eckleben, 1921 yılında hazırladığı Die abendländischen Avicenna-Kommentare başlıklı doktora tezinde (Leipzig 1921) bu çalışmaların bir kısmının başlıklarını ve basılmış olanların baskı tarihlerini vermektedir (tıpkıbasımı bk. Islamic Medicine, XII, Studies on Ibn Sīnā (d. 1037) and his Medical Works III, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt-Main 1996 içinde, s. 61-84). Daha sonraki çalışmalardan bazıları da şunlardır: A. Soubiran, Avicenne, prince des médecins, sa vie et sa doctrine (Paris 1935); Kâzım İsmail Gürkan, Ebû Ali İbn Sinâ (İstanbul 1954); Mazhar H. Shah, The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine (Karachi 1966; 450 sayfa hacmindeki eser el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb üzerinde yapılmış en kapsamlı çalışmadır) ve Evaluation of the Ibn Sīnā's Concept of Temperament and Constitution (Islamabad 1976); Ahmed Urve, Physiologie de la respiration chez Ibnou Sînâ (Algiers 1977) ve Santé et environnement chez Ibnou Sînâ (Tunis 1976); Heinrich Schipperges, Eine Summa medicinae bei Avicenna: Zur Krankheitslehre und Heilkunde des Ibn Sînâ (980-1037) (Berlin 1987); A. Aroua, Hygiène et prévention médicale chez Ibnou Sînâ (Avicenne) (Alger 1974); Kenan Süveren, İbni Sînâ (980-1037)'nın Ekrabadin Eseri ile Şerafettin Sabuncuoğlu (1385-1468)'nun Akrabadin Eserinin Tıp ve Bilim Tarihi Açısından Karşılaştırılması (doktora tezi, 1991, Ankara GATA'da hazırlanmıştır); Arslan Terzioğlu, Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslam Bilim Adamı İbn Sînâ (Avicenna) ve Tababet (İstanbul 1998). İbn Sînâ tıbbı hakkında çok sayıda makale yazılmıştır. Ursula Weisser, "Ibn Sînâ und die Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters: Alte und neue Unrteile und Vorurteile" başlıklı yazısında (Medizinhistorische Journal, XVIII [1983], s. 283-305) bu konuda Batı'da gerçekleştirilen çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmıştır. İbn Sînâ tıbbı hakkındaki bazı yazıların tıpkıbasımları Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (Islamic Medicine, IX, X, XI, XII, Frankfurt 1996).

Batı Düşüncesine Tesiri. İbn Sînâ hakkında yapılan çalışmaların yoğunlaştığı en önemli konu olup bununla ilgili kitap ve makalelerden bir kısmı şunlardır: Kleine, Die Substanzlehre Avicenna's bei Thomas v. Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen (Freiburg im

Breisgau 1933 [compt rendu: Bull phil, 1934, nr. 280]); Roland de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confines des XIIème-XIIIème siècles (Paris 1934); Anne M. Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (Paris 1944, 1951, 1979; İng. trc. M. S. Khan, The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe, Delhi 1969; T trc. İsmail Yakıt, İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası'ndaki Etkileri, İstanbul 1986, 1993); Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, İbn Sînâ ve telâmiẕühü'l-Lâtîn (Kahire 1986); Hermann Ley, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter (Berlin 1957; İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Ortaçağ'da materyalizmin doğuşunda tesirleri olduğunu iddia eden eser, Marksist bakış açısıyla bir İbn Sînâ ve İbn Rüşd değerlendirmesidir); N. G. Siraisi, Avicenna in Renaissansce Italy, The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500 (Princeton 1987); M. Therese d'Alverny,

Avicenne en Occident (Paris 1993; yazarın 1951-1973 yılları arasında çeşitli ilmî dergide ve derleme kitaplarda neşredilmiş, genellikle İbn Sînâ'nın Batı Ortaçağı'na tesirini konu alan yazılarından ibarettir). İbn Sînâ'nın Batı'ya tesirine dair kaleme alınan yazılar içinde Etienne Gilson'un makaleleri özel bir önem taşımakta olup bazıları şunlardır: "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin" (Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge, I [1926], s. 5-127); "Avicenne et le point de départ de Duns Scot" (a.e., II [1927], s. 89-149); "Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant" (a.e., IV [1929], s. 5-49; bu makaleler kitap olarak da basılmıştır, Paris 1981, 1986); "Avicenne en Occident au moyen âge" (a.e., XXXVI [1969], s. 89-121). Batı'da İbn Sînâ hakkında yapılan bazı çalışmalar Fuat Sezgin ve ekibi tarafından derlenerek yeniden basılmıştır: Abū ʿAli Ibn Sīnā (d. 428/1037). Texts and Studies (I-V, ed. Fuat Sezgin, M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Frankfurt 1999).

Tahsin Görgün

İBN SİNÂN

(bk. İBRÂHİM b. SİNÂN b. SÂBİT).

İBN SİNÂN el-HAFÂCÎ

(bk. HAFÂCÎ, İbn Sinân).

İBN SİRÂC

(ابن سراج)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed b. Sirâc el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 848/1444)

Mâlikî fakihi.

Muhtemelen VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında doğdu. Nasrîler'in başşehri Gırna-ta'da (Granada) Ebû Saîd İbn Lüb, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Haffâr ve İbn Allâk'tan ders aldı. 829'da (1426) Nasrî Sultanı IX. Muhammed el-Eyser tarafından Gırnata başkadılığına (kādılcemâa) tayin edildi. 835'te (1432) Gırnata'da IX. Muhammed'e karşı gerçekleştirilen isyan sonunda IV. Yûsuf tahta geçti. Yeni sultan İbn Sirâc'ı başkadılık görevinden uzaklaştırdıysa da bir yıl sonra IX. Muhammed iktidarı tekrar ele geçirince İbn Sirâc yeniden döndüğü bu vazifeyi 838 (1434-35) yılına kadar devam ettirdi. Bir ara Kuzey Afrika'ya da giderek orada bazı âlimlerle görüştü, Tilimsân'da İbn Merzûk el-Hafîd ile ilmî tartışmalar yaptı. İbn Merzûk, nahiv ve mantıkla ilgili konularda ona verdiği cevapları el-Mirâc ilâ istimṭâri fevâʾidi İbn Sirâc adıyla kitap haline getirdi. İbn Sirâc'ın yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Yahyâ İbn Âsım, Ebû Abdullah es-Sarakustî, Ebû İshak İbn Fettûh, Râî el-Endelüsî, Ebû Amr İbn Manzûr ve Mevvâk gibi şahsiyetler vardır.

İbn Sirâc 848 (1444) yılında vefat etti. Kaynakların çoğunun aksine Sehâvî bu ta-rihi 842 (1438) olarak vermektedir. İbnü'l-Kādî'nin Dürretü'l-ḥicâl'de 848 olarak kaydettiği tarihin Laḳṭü'l-ferâʾid'de 847 (1443) şeklinde geçmesi bir istinsah veya matbaa hatası olmalıdır. Salâh Cerrâr, neşrini gerçekleştirdiği Ebû Yahyâ İbn Âsım'ın Cennetü'r-rıżâʾ adlı eserine yazdığı mukaddimede İbn Sirâc'ı, Benî Serrâc (Abencerrajes) olarak bilinen ailenin mensuplarından İbnü's-Serrâc Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî ile karıştırmış, dolayısıyla bu kişiye ait bütün askerî kahramanlıkları ona nisbet etmiştir.

İbn Sirâc bazı eserler telif etmiş olup talebesi Mevvâk, Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ına yazdığı şerhte hocasının aynı eser üzerine yaptığı şerhten birçok nakilde bulunmuştur. İbn Tarkāt'ın Nevâzil (Madrid, Biblioteca National, nr. CDXXX), Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib (XIII, 344), Ali b. Îsâ el-Alemî'nin Nevâzil'inde ve Escurial Library'de mevcut (nr. 1906) anonim bir el yazması mecmuada İbn Sirâc'a ait fetvalar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1403/1983, XIII, 344 (İndeks); a.mlf., Vefeyât (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine'l-vefeyât içinde), Rabat 1396/1976, s. 143; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 145; a.mlf., Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 429, 513; VI, 148, 150; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 282; a.mlf., Laḳṭü'l-ferâʾid (nşr. Muhammed Haccî, Elfü sene mine'l-vefeyât içinde), Rabat 1396/1976, s. 251; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 477, 526; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 248; Ebû Yahyâ İbn Âsım, Cennetü'r-rıżâʾ fi't-teslîm limâ ḳadderallāhu ve ḳażâ (nşr. Salâh Cerrâr), Amman 1410/1989, neşredenin girişi, I, 45-46; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 257; I. Calero-Secall, "Los temas de las fatwas de Ibn Sirây en los Nawâzil de Ibn Ṭarkâṭ", Homenaje al prof. D. Cabanelas Rodriguez, con motivo de su LXX aniversario, Granada 1987, I, 189-202; L. Seco de Lucena, "La escuela de juristas granadinos del siglo XV", Miscelánea de estudios arabes y Hebráicos, VII, Granada 1959, s. 12.

Isabel Calero-Secall

İBN SÎRÎN

(ابن سيرين)

Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729)

Rüya tabiriyle tanınan hadis ve fıkıh âlimi, tâbiî.

34 (654) yılında Basra'da dünyaya geldi. 31 (651) veya 33'te (653) doğduğu da kaydedilir. İran'ın Cercerâyâ kasabasından olan babası Sîrîn, Hâlid b. Velîd'in Aynüttemr'i fethi esnasında elde edilen esirler arasında bulunuyordu. Enes b. Mâlik kendi payına düşen Sîrîn'i mükâtebe usulüyle âzat etti. Annesi Safiyye de Hz. Ebû Bekir'in âzatlısıdır. Otuz sahâbe ile görüştüğü kaydedilen İbn Sîrîn Huzeyfe b. Yemân, Zeyd b. Sâbit, Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib, İmrân b. Husayn, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden, Abîde es-Selmânî ve Kādî Şüreyh gibi tâbiîlerden ilim tahsil etti. Kendisinden Şa'bî, Katâde b. Diâme, Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Abdullah b. Avn, İbn Ebû Arûbe, Hâlid el-Hazzâ ve Evzâî başta olmak üzere birçok âlim faydalandı. Geçimini ticaretle sağlayan İbn Sîrîn, bir rivayete göre satın aldığı zeytin yağının içine fare düşmesi üzerine yağın hepsini dökünce borcunu ödeyemedi ve bu sebeple hapse atıldı. Abdullah b. Zübeyr döneminde hac görevini ifa etti. 9 Şevval 110 (15 Ocak 729) tarihinde vefat eden İbn Sîrîn'in 40.000 dirhem borcu oğlu Abdullah tarafından ödendi. İbn Sîrîn'in yumuşak huylu, mütevazi, cömert ve takvâ sahibi bir kimse olduğu kaydedilmektedir. Kardeşleri Yahyâ, Ma'bed, Enes ve Hafsa da güvenilir râvilerdendir.

"İmam, hâfız" gibi unvanlarla anılan İbn Sîrîn tefsir, şiir ve hesap bilgisiyle de meşhur olmakla birlikte ilmî şahsiyetinde hadisçilik ve fıkıh ağır basar. Hadislerin güvenilir râvilerden alınması hususunda titiz davranan İbn Sîrîn'in güvenilir bir muhaddis olduğunda ittifak edilmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Onun fıkhî meselelerle ilgili görüşlerini Ahmed b. Mûsâ b. Hâsir es-Sehlî, Fıḳhü'l-İmâm Muḥammed b. Sîrîn fi'l-muʿâmelât adıyla hazırladığı doktora ça-lışmasında bir araya getirmiştir (1415, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye).

İlk dönemlerde daha çok muhaddis ve fakih olarak tanınan İbn Sîrîn'in sonraki yüzyıllarda ilk rüya tabircilerinden biri olarak anılması dikkat çekmektedir. İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel ve Hatîb el-Bağdâdî onun rüya tabirciliğinden

hiç söz etmezken Buhârî ("Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 10, 12, 19, 26), Müslim ("Rüʾyâ", 6), Câhiz ve Ebû Nuaym konuyla ilgili rivayetlerine yer verirler. İbn Hallikân rüya tabiri konusunda geniş bilgisi olduğuna (Vefeyât, IV, 182), birkaç rüya tabirinden örnek veren Zehebî de bu husustaki kabiliyetine (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 614, 617-618) işaret eder. İbn Haldûn, İbn Sîrîn'in bu alanda en meşhur âlimlerden biri olduğunu, tabircilikle ilgili kurallarının nesilden nesile nakledilegeldiğini belirtir (Muḳaddime, s. 462). İlk kaynaklar, İbn Sîrîn'in rüya tabiriyle ilgili eser yazıp yazmadığı hususunda bilgi vermemekle birlikte İbnü'n-Nedîm onun Taʿbîrü'r-rüʾyâ, Rûdânî de ʿİbâretü'r-rüʾyâ adlı bir eseri olduğunu kaydeder. Bu konuda kendisinden bazı rivayetler nakledilse de hadislerin yazılmasına bile karşı çıkan İbn Sîrîn'in rüya tabirine dair kitap yazması düşünülemez (Abdülhay el-Kettânî, I, 143; Fahd, s. 70; EI² [İng.], III, 948). Sonraki dönemlerde derlenen farklı isimlerdeki bazı rüya tabiri mecmualarının (Sezgin, I, 633-634) ona nisbet edilmesi, bir tâbiîn âliminin ilmî otoritesinden faydalanma gayretinden kaynaklanmış olmalıdır (EI2 [İng.], III, 948). Nitekim bu mecmuaların bir kısmında İbn Sîrîn'den sonra yaşamış kimselerin adları da geçmektedir. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Taʿbîrü'r-rüʾyâ (Kahire 1281, 1297, 1298, 1301, 1303, 1304, 1305, 1309, 1961; İstanbul 1304). 2. Tefsîrü'l-aḥlâmi'l-kebîr (Kahire 1963; Beyrut 1402/1982, 1403/1983, 1993 [nşr. Züheyr Şefîk el-Kubbî], 1418/1997). 3. Münteḫabü'l-kelâm fî tefsîri'l-aḥlâm (bazı baskıları Abdülganî en-Nablusî'nin Taʿtîrü'l-enâm fî taʿbîri'l-menâm adlı eseriyle birlikte, Bulak 1284, 1294, 1296; Kahire 1301, 1302, 1304, 1306, 1307, 1316, 1320, 1324, 1329, 1940, 1373/1953; Bombay 1296; Leknev 1874; I-II, Tunus 1984). 4. Kitâbü'l-Kelâm fî tefsîri'l-aḥlâm (Beyrut 1963, Abdülganî en-Nablusî'nin eseriyle birlikte). 5. Tefsîrü aḥlâmi't-tefâʾül (nşr. Abdülhafîz Beydûn, Beyrut 1410/1990). 6. Tefsîrü aḥlâmi't-teşâʾüm (nşr. Abdülhafîz Beydûn, Beyrut 1410/1990). 7. Ḳāmûsü'l-aḥlâm: Tefsîrün ebcedî li'r-rüʾya'l-menâmiyye (Tunus 1988). 8. Tefsîrü'l-aḥlâm ve'r-rüʾyâ (Kahire 1976). 9. Tefsîrü'l-aḥlâm (nşr. Muhammed Abdülazîz el-Halâvî, Kahire 1994). 10. Külliyyât-ı Taʿbîr-i

Ḫâb (İbn Sîrîn ve Dânyâl Peygamber, 3. bs., Tahran 1364/1985).

İbn Sîrîn'e nisbet edilen rüyâ tabirleri Ida Zilio Grandi tarafından İtalyanca'ya (Il libro del sogno veritiero, Torino 1992), Muhammed M. el-Akīlî (Ibn Seerin's Dictionary of Dreams According to Islamic Inner Traditions, Philadelphia 1992) ve Âişe Bewley (The Interpretation of Dreams, London 1994) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Muhammed Bâkır Kındîl, İbn Sîrîn'in yorumlarında rüya, dil ve bilinç altı ilişkisini incelemiştir ("el-Luġa ve'l-ḥulm ʿinde İbn Sîrîn", el-Bâḥiṯ, I/3 [Paris 1978], s. 40-69).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 10, 12, 19, 26; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, I, 90-92; Müslim, "Rüʾyâ", 6; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 193-206; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 502; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Muhammed Celâl Şeref), İskenderiye 1984, s. 277-282; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 271; IV, 269, 368; VII, 191; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 54-64; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 280-281; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikā-me), s. 453; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 263-282; Ha-tîb, Târîḫu Baġdâd, V, 331-338; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Beyrut 1399/1979, III, 241-248; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 176; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 181-183; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXV, 344-354; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 606-622; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 77-78; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 101-120, s. 239-249; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 462; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 214-217; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 306; Serkîs, Muʿcem, I, 126-127; Sezgin, GAS, I, 633-634; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1985, s. 55, 178; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 141-144; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, III, 378; T. Fahd, Etudes d'histoire et de civilisation islamiques, İstanbul 1997, s. 41, 70-71,

112-113; a.mlf., “Ibn Sīrīn”, EI² (İng.), III, 947-948; Nâsır Güzeşte, “İbn Sîrîn”, DMBİ, III, 734-736.

Ahmet Yücel

İBN SİVÂR

(ابن سوار)

Ebû Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydillâh (ö. 496/1103)

Kıraat âlimi.

412’de (1021) Bağdat’ta doğdu. Bazı kaynaklarda künyesinin İbn Sevvâr şeklinde harekelenmesi bir zühul eseri olmalıdır (İbn Hacer, II, 699). Ebû Tâhir, Utbe b. Abdülmelik el-Osmânî, Ebû Ali eş-Şermekānî, Hasan b. Ali el-Attâr ve Ali b. Muhammed el-Hayyât gibi kıraat âlimlerinden ders aldı. Muhammed b. Abdülvâhid b. Rizme, Ebü’l-Kāsım et-Tenûhî, İbn Gaylân gibi muhaddislerden hadis dinledi; itibarlı bir kıraat ve hadis âlimi olarak Irak’ın şeyhülkurrâsı oldu. Kendisinden Ebû Ali İbn Sükkere, Muhammed b. Hadır el-Muhavvelî, Ebü’l-Kerem Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî ve Ebû Muhammed Sıbtu’l-Hayyât kıraat ilmi tahsil ederken Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Nâsır es-Selâmî, Ahmed b. Mukarreb ve iki oğlu Ebü’l-Fevâris Hibetullah ve Ebü’l-Fütûh Muhammed ile torunu Ebû Tâhir Hasan b. Hibetullah hadis alanında faydalanmıştır. Ayrıca Ebû Tâhir es-Silefî ondan el-Müstenîr adlı eserini dinlemiştir. İbn Sivâr 4 Şâban 496’da (13 Mayıs 1103) Bağdat’ta vefat etti ve Ma‘rûf-i Kerhî’nin kabrinin yanına defnedildi.

İbn Sükkere, İbn Sivâr’ın kendini kıraat ve hadis okutmaya hasrettiğini söylerken sika bir Hanefî âlimi olduğunu belirtmiş, İbn Nâsır es-Selâmî de onun hakkında sika, mütkın ve sebt terimlerini kullanmıştır. Ebû Sa‘d es-Sem‘ânî, İbn Sivâr’ın sika oluşuna işaret ettikten sonra pek çok kişinin ondan Kur’an’ı hatmettiğini ve kendi hattıyla çok sayıda hadis yazdığını zikretmiştir.

İbn Sivâr’ın meşhur on imamın kıraatini içine alan el-Müstenîr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr adlı eseri İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr’inin kaynakları arasında yer almakta olup Millet (Feyzullah Efendi, nr. 9, 132 varak) ve Nuruosmaniye (nr. 91, 268 varak; nr. 92, vr. 180-259; nr. 95, vr. 16-146) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk.

Brockelmann, I, 722).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "svr" md.; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 81; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 46-48; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 858-860; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 225-227; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 491-500, s. 229-231; Safedî, el-Vâfî, VII, 204-205; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 82; a.mlf., Ġāyetü'n-Nihâye, I, 86; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, II, 699; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1670; Brockelmann, GAL Suppl., I, 722; Hasan Saferî Nâdirî, "İbn Sivâr", DMBİ, III, 720-721.

Ahmet Madazlı

İBN SÛDE

(ابن سودة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tâlib b. Muhammed b. Alî et-Tâvüdî el-Fâsî (ö. 1209/1795)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

1111 (1700) yılında Fas'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda 1128'de (1716) doğduğu da kaydedilmekle birlikte öğrencisi Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Muhammed el-Havvât'ın 1206'da (1792) yazdığı bir eserde

hocasının hayatta olduğunu ve doksan yaşını aştığını belirtmesi ilk tarihi teyit etmektedir (Abbas İbrâhim, VI, 141; Abdülhay el-Kettânî, I, 259). Abdülazîz Tîlânî ise doğum tarihi olarak 1118 (1706) yılını vermektedir (er-Ravżatü'l-maḳṣûde, neşredenin girişi, I, 103). Birçok âlim yetiştiren ve ataları Sûde'ye nisbetle anılan köklü bir aileden gelmektedir. Zebîdî bu ismi Sevde şeklinde kaydeder (Tâcü'l-ʿarûs, "svd" md.). Benî Mürre kabilesine mensup olan ve fetih sırasında Şam'dan gelerek Endülüs'e yerleşen ailenin bazı fertleri, Gırnata'dan (Granada), Fas'ın 80 km. kadar kuzeybatısında bugünkü adı Fâsülbâlî olan Benî Tâvüde (Tâvde) köyüne göç etti. Buraya yerleştiği bilinen ilk kişi, 754'te (1353) Merînîler Hükümdarı Ebû İnân devrinde ilim tahsili için Fas'a gelip aklî ilimler ve tıp okuyan, daha sonra da onun oğlu Mûsâ'ya kâtiplik yapan Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Sûde'dir. Bu zatın torununun oğlu Ebü'l-Kā-sım b. Ebû Muhammed Kāsım ise (ö. 1004/1596) Tâze, Merakeş ve Fas'ta kadılık yapmıştır (Abbas b. İbrâhim, I, 378-379; II, 455; IV, 364-366).

İbn Sûde Fas'ın önde gelen âlimlerinden Arap dili ve edebiyatı, mantık, usul, tefsir, hadis, fıkıh ve usulü, kelâm okudu. Ders aldığı hocalar arasında Ebü'l-Bekā Yaîş b. Raggây eş-Şâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, Şehâbeddin Ahmed b. Mübârek el-Lamtî es-Sicilmâsî, Ahmed b. Abdülazîz el-Hilâlî es-Sicilmâsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali (Allâl) el-Veccârî, Muhammed b. Ahmed et-Temmâk, Ebû Abdullah

İbn Celûn, Muhammed b. Hasan el-Cündûz el-Masmûdî, Cessûs lakabıyla tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım gibi âlimler vardır. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sıkıllî el-Hüseynî'den tasavvuf öğrendi ve onun biyografisini ve menkıbelerini içeren Taḳyîd fî tercemeti'ş-şeyẖi'l-celîl Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed eṣ-Ṣıḳıllî adlı bir eser yazdı. Ayrıca Şeyh Abdullah b. Muhammed Yizrûr, Fethullah el-Acemî et-Tûnisî ve diğer bazı şeyhler vasıtasıyla tarikata intisap etti.

İbn Sûde, oğulları Muhammed ve Ebû Bekir'le 1181 (1768) yılında çıktığı hac yolculuğu sırasında Mekke ve Medine'de Ebû Zeyd Abdurrahman b. Eslem el-Hüseynî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdüşşekûr et-Tâifî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid el-Ca'ferî, İbrâhim ez-Zemzemî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, Burhâneddin İbrâhim b. Es'ad elMedenî, Ebü'l-Hasan Ali es-Sindî gibi birçok âlimle karşılaştı; onlardan icâzet aldı ve kendilerine icâzet verdi. Hac dönüşü 1182'de (1769) Kahire'de bir süre kalarak Ezher'de el-Muvaṭṭaʾı, Kütüb-i Sitte'nin baş kısımlarını, eş-Şemâʾil ve el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye gibi pek çok eser okuttu. Derslerine Kahire ulemâsının büyük bir kesimi katıldı; onlara icâzet verdi ve kendilerinden icâzet aldı. Bunlar arasında Cevherî es-Sagīr, Tablâvî, Atıyye el-Uchûrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Adevî, Demenhûrî, Derdîr, Abdülalîm el-Feyyûmî, Süleyman el-Feyyûmî, Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûsî, Murtazâ ez-Zebîdî, el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî ve Mahmûd el-Kürdî gibi meşhur âlimler vardır. Brockelmann, Abbas b. İbrâhim ve diğer bazı çağdaş yazarlar bu yolculuğun 1191'de (1777) gerçekleştiğini belirtirler. Ancak öğrencisi Süleyman el-Havvât'ın otobiyografik eseri S̱emeretü nefsî fi't-taʿrîf bi-nefsî adlı kitabından yapılan bir alıntı (Abbas b. İbrâhim, VI, 141) bu yolculuğun 1181'de (1767) gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Sûde bu seyahati sırasında Abdurrahman b. Eslem, Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân ve Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûsî'den Kādiriyye, Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Medyeniyye, Rifâiyye ve diğer bazı tarikatların hırkalarını giydi.

Mısır ve Hicaz'a yaptığı seyahatten sonra şöhreti daha da artan İbn Sûde Fas'ta Câmiu'l-Endelüs'e hatip tayin edildi ve Safer 1192 (Mart 1778) ortalarında bu görevden alındı. 1203 (1789) yılında Fas sultanının kadılık teklifini istemeyerek kabul etti. Bu arada öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Yetiştirdiği talebeler arasında oğullarından başka Muhammed b.

Abdüsselâm er-Der‘î, Muhammed b. Hasan el-Cenevî el-Hasenî, Muhammed b. Ali el-Verzâzî et-Tıtvânî, Ebû Abdullah İbn Kîrân el-Fâsî, Muhammed b. Amr ez-Zervâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Vezzânî er-Rehûnî, Ebü'l-Abbas Hamdûn İbnü'l-Hâc es-Sülemî ve Ebü'r-Rebî‘ Süleyman b. Muhammed el-Havvât gibi âlimler anılabilir.

İbn Sûde, ilmî otoritesi ve tasavvufî kişiliği sayesinde halk ve yöneticiler katında büyük bir saygıya mazhar olmuş, siyasî alanda da etkili bir şahsiyet haline gelmişti. Fas sultanları Mevlây Muhammed b. Abdullah ve oğlu Mevlây Süleyman'ın biat tezkerelerini imzalayan âlimler arasında yer alan İbn Sûde, Mevlây Muhammed'in 1204'te (1790) vefatının ardından biat alan büyük oğlu Yezîd'in 1206'da (1792) Merakeş'te öldürülmesi üzerine Fas'ın ileri gelenleri ve halk sulta-nın seçimini ona havale etme konusunda ittifak ettiler ve bu isteklerini bir belge ile kendisine arzettiler (belge metni için bk. İtḥâfü'l-muṭâliʿ, VII, 2447). O da Yezîd'in kardeşi Mevlây Süleyman'a biat etti.

İbn Sûde 29 Zilhicce 1209 (17 Temmuz 1795) tarihinde Fas'ta vefat etti ve Havmetü Zukākı'l-Hacer'de evinin karşısındaki zâviyesine defnedildi. Mezarı halen ziyaretgâhtır. Vefat tarihini Cebertî ve ona dayanarak Abdürrezzâk el-Baytâr 1207 (1793) (ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 152; Ḥilyetü'l-beşer, III, 1408), biyografisini iki ayrı yerde zikreden Kehhâle ise 1209 (Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 125) ve 1207 (a.g.e., X, 96) olarak kaydeder. Bağdatlı İsmâil Paşa ise ayrı ayrı yerlerde 1207 (Îżâḥu'l-meknûn, I, 419) ve 1194 (1780) tarihlerini verir (a.g.e., II, 172, 578).

Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelâm, mantık ve usul ilimlerini çok iyi bilen İbn Sûde Fas'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerden biridir. Döneminde Mağrib'de kendisinden doğrudan ya da öğrencileri vasıtasıyla faydalanmayan hiçbir âlim bulunmadığı söylenir. Oğulları Muhammed (ö. 1194/1780), Ebü'l-Kāsım (ö. 1209/1795), Ebû Bekir (ö. 1215/1801) ve Ebü'l-Abbas Ahmed de (ö. 1235/1820) tanınmış âlimlerdir. Bunlardan Ebü'l-Abbas Ahmed Fas kadılığı görevinde bulunmuş ve sultanın isteği üzerine Nevevî'nin Erbaʿîn'ini şerheden dört kişilik komisyon arasında yer alarak bu eserin ilk on hadisini şerhetmiştir (Fas 1309). Bunun oğlu Abbas da (ö. 1241/1826) önce babasına Fas kadılığı görevinde nâiblik, onun vefatından sonra Fas kadılığı ve sonra da Fas müftülüğü görevinde

bulunmuştur. Ahmed'in diğer oğlu Arabî ise (ö. 1229/1814) Şerḥ ʿale'l-Muvaṭṭaʾ, Nihâyetü'l-münâ ve's-sûl fî ḥubbi âli'r-Resûl, Fetḥu'l-Meliki'l-Celîl fî ḥalli muḳaffeli ferâʾiżi'ş-Şeyḫ Ḫa-lîl, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Mekkûdî li'l-Elfiyye ve diğer bazı eserlerin müellifidir.

Süleyman el-Havvât hocası İbn Sûde ve mensup olduğu aile hakkında er-Ravżatü'l-maḳṣûde ve'l-ḥulelü'l-memdûde fî meʾâs̱iri Benî Sûde (bk. bibl.) adıyla bir eser yazmış ve Kettânî onun biyografisini bu eserden özetlemiştir. Fas Kadısı İbnü'l-Hâc Muhammed et-Tâlib b. Hamdûn es-Sülemî'nin et-Taʿrîf bi't-Tâvüdî İbn Sûde adlı eseri neşredilmiştir (Dımaşk 1991). Ayrıca müellifi meçhul Tercemetü Muḥammed et-Tâvüdî b. Sûde adlı bir eser mevcuttur (Rabat, el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 7173).

Eserleri. 1. Zâdü'l-müciddi's-sârî li-meṭâliʿi'l-Buḫârî (el-Ḥâşiye ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, I-IV, Fas 1328-1330). 2. ʿAvnü'l-Bârî ʿalâ fehmi âḫiri terâcimi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Fas, ts.). 3. el-Hibâtü'l-vâfiye bi-şerḥi'l-Fütûḥâti'l-İlâhiyye. Fas Sultanı Muhammed'in Ṣaḥîḥayn, el-Muvaṭṭaʾ ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden fıkıh bablarına göre derlediği 300 hadisi içeren el-Fütûḥâtü'l-İlâhiyye fî eḥâdîs̱i Ḫayri'l-beriyye adlı eserinin şerhidir (Mali-Tinbüktü, Merkezü Ahmed Bâbâ li't-tevsîk ve'l-buhûsi't-târîhiyye, nr. 890). 4. Şerḥu Meşâriḳı'l-envâr. Sultan Muhammed'in isteği üzerine Sâgānî'nin eserini üçe bölerek Bû Harîs Abdülkādir b. Arabî ve İdrîs b. Muhammed el-Irâkī ile birlikte şerhetmişlerdir (Fas 1301). 5. Şerḥu'l-Erbaʿîni'n-Neveviyye (Fas 1309). 6. eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ bi-şerḥi'l-Câmiʿ (Taḳrîżü'l-mesâmiʿ bi-Şerḥi Kitâbi'l-Câmiʿ). Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Câmiʿ adlı eserinin şerhidir (Fas 1300, 1307, hocası Cessûs'un, İbn Âşir el-Fâsî'nin el-Mürşidü'l-muʿîn adlı eserinin sonunda tasavvufa dair bölümüne yazdığı şerhle birlikte). Halîl b. İshak'ın el-Câmiʿi, el-Muḫtaṣar'ının asıl metinde yer almayan "el-Câmiʿ" adlı bölümünün kitap haline getirilmiş şekli olmalıdır (Abdülhay el-Kettânî, I, 258; Abdülazîz Binabdullah, s. 77-78, 124; Fevzî Abdürrezzâk, s. 35, 64). 7. Ṭâliʿu'l-emânî ʿalâ Meṭâliʿi'z-Zürḳānî. Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî'nin Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar adlı eseri üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir (Fas 1300, 1307, Cessûs'un ed-Dürrü's̱-s̱emîn'i ile birlikte). 8. Ḥalyü'l-meʿâṣım li-binti fikri İbn ʿÂṣım (Şerḥu't-Tuḥfe li'bn ʿÂṣım). Ebû Bekir İbn Âsım el-Gırnâtî'nin fıkha dair Tuḥfetü'l-ḥükkâm adlı manzum eserinin şerhidir (Fas 1284, 1293, 1304; Muhammed

el-Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin hâşiyesiyle birlikte, Fas 1308-1310, 1330). 9. Tuḥfetü'l-ḥuẕẕâḳ fî şerḥi Lâmiyyeti'z-Zeḳḳāḳ. Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım ez-Zekkāk'ın İslâm muhakeme usulüne dair Tuḥfetü'l-ḥükkâm bi-mesâʾili't-tedâʿî ve'l-aḥkâm adlı kasidesinin şerhidir (Muhammed el-Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin hâşiyesiyle, Fas 1308, 1315; Abdüsselâm b. Muhammed el-Hevvârî'nin hâşiyesiyle, Fas 1321, 1327). Bu şerhe Abdülkādir el-Irâkī (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1438; Câmiatü Melik Suûd, nr. 5412) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî tarafından hâşiyeler yazılmıştır. 10. Tuḥfetü'l-iḫvân fî fevâti beyʿi's-sünyâ bi-ṭûli'z-zamân (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1395; Fas, Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 1199; Câmiatü Melik Suûd, nr. 5189/6; ayrıca bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 77). Fâsid olarak gerçekleşen gayri menkul satım akdinin üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra satıcının bu fesad sebebiyle gayri menkulü geri alma talebinde bulunup bulunamayacağına dair sorulan bir soruya verilen cevaptır (Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-Melik Suʿûd, VI, 222; Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, III, 279). 11. Esʾile ve ecvibe (Nevâzil fi'l-fıḳh). İbn Sûde'nin verdiği fetvaları içeren bu eser oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed tarafından derlenmiştir (nşr. Muhammed et-Tihâmî b. Medenî Kennûn, Fas 1301). 12. Menâsikü'l-ḥac (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2018D, 2159K; Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 4641). 13. Keşfü'l-ḥâl ʿani'l-vücûhi'lletî yenteẓımü bihâ beytü'l-mâl. Fas Sultanı Muhammed başa geçtiğinde, kendisini ziyarete gelen Fas fukahasına babasının halktan almakta olduğu vergilerin dinî hükmünü sorması ve cevaplarını yazılı olarak kendisine iletmelerini istemesi üzerine aralarında İbn Sûde'nin de bulunduğu âlimler birer risâle yazmışlardır. İbn Sûde'nin risâlesi Muhammed el-Mehdî el-Vezzânî'nin el-Miʿyârü'l-cedîd'inin sonunda (Fas 1328, XI, 255-268) neşredilmiştir. Bazı kaynaklarda Fetḥu'l-müteʿâl fîmâ yenteẓımü minhü beytü'l-mâl adıyla kaydedilen eser bu risâle olmalıdır. 14. el-Fehresetü'l-kübrâ (Sebt). Mısır'da ders verdiği sırada ilim tahsil ettiği ve hadis dinlediği hocalarına dair kaleme aldığı bu eserde onlardan okuduğu eserleri de zikreder ve aldığı icâzetlerin metinlerini verir (yazma nüshala-rı için bk. Muhammed el-Menûnî, II, 30). Ziriklî bu eserin basıldığını belirtir (el-Aʿlâm, VI, 171). 15. el-Fehresetü'ṣ-ṣuġrâ. Müellifin karşılaştığı mutasavvıflar hakkındadır (Mektebetü'z-zâviyeti'l-Hamziyye, nr. 178). Kettânî önceki fihristi "suğrâ", bunu ise "kübrâ" olarak kaydeder (Fihrisü'l-fehâris, I, 188; krş. Muhammed el-Menûnî, II, 30). 16. Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2008B).

İbn Sûde’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır. Taʿlîḳ ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim, Ḥâşiye ʿalâ Süneni Ebî Dâvûd, Taḳrîbü’l-mesâlik fî fehmi Muvaṭṭaʾi Mâlik, Taʿlîḳ ʿalâ Şemâʾili’t-Tirmiẕî, İḫtiṣârü’l-Muḫtaṣar, Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri İbn Cüzey, Ḥâşiye ʿale’l-Beyżâvî (tamamlanmamıştır), Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī, Şerḥ ʿalâ Elġāzi İbni’l-Fârıż, Manẓûme fîmâ yaḫtaṣṣu bi’n-nisâʾ (bu manzumenin küçük bir kısmı için bk. Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1408) (eserlerinin bir listesi için bk. Ebü’r-Rebî Süleyman el-Havvât, II, 700-701; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 122-125). İbn Sûde’nin, öğrencisi Ahmed b. Ali b. Abdülvehhâb b. Hâc el-Fâsî’ye verdiği 9 Cemâziyelâhir 1203 (7 Mart 1789) tarihli icâzet Cebertî ve Abdürrezzâk el-Baytâr tarafından özetle aktarılmıştır (ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, II, 149-150; Ḥilyetü’l-beşer, III, 1405-1406).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “svd” md.; Ebü’r-Rebî Süleyman el-Havvât, er-Ravżatü’l-maḳṣûde ve’l-ḥulelü’l-memdûde fî meʾâs̱iri Benî Sûde (nşr. Abdülazîz Tîlânî), Fas 1415/1994, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 103-129; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, II, 149-152; Selâvî, el-İstiḳṣâʾ (nşr. Caʻfer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1956, VIII, 4, 7, 85, 89, 96; Serkîs, Muʿcem, II, 1643, 1918; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 372-373; Îżâḥu’l-meknûn, I, 419; II, 76-77, 172, 578; Brockelmann, GAL Suppl., I, 263; II, 98, 375, 376, 689; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 125; X, 96; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 294; Ahmed el-Miknâsî, Ehemmü meṣâdiri’t-târîḫ ve’t-terceme fi’l-Maġrib, Tıtvân 1963, s. 32, 83, 96-97; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer fî târîḫi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer, Dımaşk 1963, III, 1405-1408; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, I, 378-382; II, 455-457; IV, 364-366; VI, 136-143; Abdullah Kennûn, en-Nübûġü’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 303-304, 310, 312; M. Âbid Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 511-512; III, 262-263, 278-279; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 188, 256-263; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 77-78, 124; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 170-171; Fihrisü maḫṭûṭâti

Câmiʿati’l-Melik Suʿûd, Riyad 1984, VI, 222, 367, 373; Fihrisü’l-maẖṭûṭât, Riyad, ts. (Merkezü’l-Melik Faysal li’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye), V, 51; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü’l-ḥaceriyye fi’l-Maġrib, Rabat 1986, s. 27, 35, 42, 46, 48, 51, 63, 64, 66, 76, 140; Mecmûʿa muẖtâre li-maẖṭûṭâti ʿArabiyye nâdire min mektebâti ʿâmme fi’l-Maġrib, Beyrut 1986, I, 45; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü’l-ʿArabiyye li-târîẖi’l-Maġrib: el-Fetretü’l-muʿâṣıra, Muhammediye 1410/1989, II, 20-21, 28, 30, 61; Muhammed b. Abdullah et-Telîdî, Türâs̱ü’l-Meġāribe fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve ʿulûmih, Beyrut 1995, s. 188, 189, 219; Sîdî Ömer b. Ali, Fihrisü maẖṭûṭâti Merkezi Aḥmed Bâbâ li’t-tevs̱îḳ ve’l-buḥûs̱i’t-târîẖiyye bi-Tinbüktü, London 1995, I, 26-27, 56-57; Abdülkebîr el-Fâsî, Teẕkiretü’l-muḥsinîn bi-vefeyâti’l-aʿyân ve ḥavâdîs̱i’s-sinîn (Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2448, 2454; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, İtḥâfü’l-muṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve’r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2379, 2402, 2419, 2430, 2446-2447, 2453-2454, 2472, 2491, 2497, 2507, 2523, 2564; a.mlf., Delîlü müʾerriẖi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, s. 89, 101, 202; “Ibn Sūda”, EI² (İng.), III, 948; Ali Beyât, “İbn Sûde”, DMBİ, III, 722-723.

Şükrü Özen

İBN SULTÂN

(ابن سلطان)

Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Sultân ed-Dımaşkī es-Sâlihî (ö. 950/1544)

Hanefî fakihi ve tarihçi.

12 Rebîülevvel 870 (2 Kasım 1465) tarihinde doğdu. Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne ve Burhâneddin en-Nâcî gibi hocalardan ders aldı. Dımaşk'ta Kassâiyye Medresesi ile, ikamet ettiği ve idaresini üstlendiği Zâhiriyye Medresesi'nin yanı sıra Emeviyye Camii'nde de hocalık yaptı. Sultan Kansu Gavri döneminde Mısır Kādılkudâtı İbnü'ş-Şıhne'ye nâib oldu. Zamanının meseleleriyle yakından ilgilenen İbn Sultân'a halk ve yöneticiler büyük saygı duyardı. Kahvenin haram olduğuna dair fetvası kaynaklarda bilhassa zikredilmektedir (Gazzî, II, 13; İbnü'l-İmâd, VIII, 284). 938 (1531) yılında Dımaşk nâibinin Emeviyye Camii'nin ortasına bir havuz yaptırma hazırlığına girişmesi üzerine bunun câiz olmadığını kendisine bildiren İbn Sultân, Dımaşk'ın ileri gelenleriyle yapılan toplantıda onları da ikna edince nâib durumu sormak için İstanbul'a şeyhülislâma bir mektup yazdı. İbn Sultân da el-Berḳu'd-dâmiʿ (lâmiʿ) fi'l-menʿi mine'l-birketi fi'l-câmiʿ adıyla bir eser yazdı (Gazzî, II, 13). Kendisi Hanefî olduğu halde ibadetlerini Şâfiî mezhebine göre yapan İbn Sultân (a.g.e., II, 14) takvâ sahibi ve hayır sever bir kişiydi. Emeviyye Camii'nde her cuma gecesi toplu halde zikir meclisi düzenleyenler için bir vakıf kurdu. İbn Sultân 27 Zilkade 950'de (21 Şubat 1544) Dımaşk'ta vefat etti ve Kalenderiyye Türbesi'ne defnedildi.

Eserleri. 1. Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ ʿan esrâri Kenzi'd-deḳāʾiḳ. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkhının temel metinlerinden olan eserine yaptığı şerhtir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Fıkhu'l-Hanefî, nr. 2544; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 267). 2. el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî eyyâmi'd-devleti'l-ʿOs̱mâniyye. Yavuz Sultan Selim ve onun Suriye-Mısır seferine dairdir. Eserin elde bulunan tek yazması muhtemelen sultana takdim edilen

nüshadır (Ahlwardt, IX, 241; Brockelmann, GAL, II, 373). 3. Fetḥu'l-meliki'l-ʿalîmi'l-mennân ʿale'l-Meliki'l-Muẓaffer Süleymân (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5622). Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen bir siyâsetnâme olup son iki bölümde Kanûnî'nin soyu ve ahlâkı, babasının menkıbeleri ve Mısır'ı ele geçirmesi anlatılmaktadır (Ahlwardt, V, 120; Brockelmann, GAL Suppl., II, 400). Müellifin ayrıca afyonun haramlığına dair bir risâle yazdığı belirtilmektedir. İsmâil Paşa ve Kehhâle babası Kemâleddin İbn Sultân'ın Teşvîḳu's-sâcid ilâ ziyâreti eşrefi'l-mesâcid adlı eserini Kutbüddin'e nisbet etmişlerdir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 292; Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 254; krş. Gazzî, I, 51).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 51; II, 12-14; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1516; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 283-284; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 46, 120; IX, 240-241; Brockelmann, GAL, II, 373; Suppl., II, 267, 400; Îżâḥu'l-meknûn, I, 292; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 285; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 254; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 289; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1981, II, 105-106; Babinger (Üçok), s. 62; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 113.

Salim Öğüt

İBN SUMÂDIH

(bk. MU‘TASIM et-TÜCÎBÎ).

İBN SUÛD

(bk. ABDÜLAZÎZ b. SUÛD; SUÛDÎLER).

İBN SÜFYÂN

(ابن سفيان)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî el-Hevvârî (ö. 415/1024)

Kıraat âlimi.

Kayrevan’da muhtemelen Hevvâriyyûn diye anılan köyde doğdu (Yâkūt, V, 419). Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kābisî’den fıkıh tahsil etti ve Mâlikî mezhebinde ileri bir seviyeye ulaştı. Mısır’a giderek İsmâil b. Muhammed el-Mehrî’den Verş’in rivayetiyle Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraatini okudu. 380 (990) yılından önce Ebü’t-Tayyib İbn Galbûn’un derslerine devam ederek kıraatlere ait rivayetleri arz yoluyla öğrendi. Mısır’dan Kayrevan’a dönen İbn Süfyân, kıraat ilminde Ya‘kūb b. Saîd el-Hevvârî ve Kerdem b. Abdullah’tan da istifade etti. Zamanında kıraat sahasında çevrenin en tanınmış âlimi olarak bilinen İbn Süfyân’ın ayrıca hesap ve hendeseye de önem verdiği anlaşılmaktadır. Kıraat ilminde Ebü’l-Abbas el-Mehdevî, Ebû Bekir el-Kasrî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Acemî gibi şahsiyetler kendisinden faydalanmış; Hâtim b. Muhammed, Ebü’l-Abbas İbnü’d-Delâî ve diğerleri de ondan

hadis rivayet etmişlerdir. 403’te (1012-13) Tunus’un Mehdiye şehrine gitti; burada Ebû Muhammed Abdullah b. Hazrec, Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nefûsî gibi âlimler kendisinden kıraat öğrendiler ve eserlerini okudular. İbn Süfyân, 413 (1022) yılında hac görevini yerine getirdi ve bir yıl kadar Mekke’de mücâvir olarak kaldı. Daha sonra Medine’ye gitti; 1 Safer 415’te (14 Nisan 1024) burada vefat etti ve Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi.

Eserleri. İbn Süfyân’ın şöhretini sağlayan eseri el-Hâdî fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adını taşımakta olup Süleymaniye Kütüphanesi’nde iki yazma nüshası bulunmaktadır (Fâtih, nr. 61, 102 varak; Ayasofya, nr. 59, vr. 1a-39b). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İḫtilâfü ḳurrâʾi’l-emṣâr fî ʿadedi âyi’l-Ḳurʾân, el-İrşâd fî meẕhebi’l-ḳurrâʾ, et-Teẕkire fi’l-ḳırâʾât (son

iki eseri yalnız Mahlûf zikretmektedir).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 712; İbn Hayr, Fehrese, s. 24-25, 38-39; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 419; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 726-727; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 401-420, s. 393; Safedî, el-Vâfî, III, 114; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 235; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 147; a.mlf., en-Neşr, I, 66-67; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 203-204; Brockelmann, GAL Suppl., I, 718; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 105-106; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, III, 43-44; H. R. Idris, “Deux juristes kairouanqis de l’époque zîrîde: Ibn Abî Zaid et Al-Qabisî (Xe-XIe siècle)”, Annales de l’institut d’études orientales, XII, Alger 1954, s. 185-186; Hasan Saferî Nâdirî, “İbn Süfyân”, DMBİ, III, 492-493.

Tayyar Altıkulaç

İBN SÜKKERE

(bk. EBÛ ALİ es-SADEFÎ).

İBN SÜREYC, Ebü’l-Abbas

(أبو العبّاس ابن سريج)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918)

Şâfiî âlimi.

Bağdat’ta doğdu. Bir kayda göre 240’larda (854) dünyaya geldiği belirtilirse de (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 201) kaynaklarda elli yedi yıl yaşadığına dair verilen bilgiye göre 249’da (863) doğmuş olmalıdır. Fars asıllı olup dedesine nisbetle anılır. İbn Hallikân, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Bağdâd’ında (IX, 219-221) biyografisine yer verdiği sûfî Ebü’l-Hâris Süreyc b. Yûnus b. İbrâhim el-Merverrûzî’nin (ö. 235/849) İbn Süreyc’in dedesi olması ihtimali üzerinde durur (Vefeyât, I, 67). Küçük yaşta Süfyân b. Uyeyne ve Vekîʻ b. Cerrâh’ın öğrencilerinden hadis tahsiline başlayan İbn Süreyc, Şâfiî’nin talebesi Hasan b. Muhammed ez-Zaʻferânî, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Hamdân b. Ali el-Verrâk, Muhammed b. İmrân es-Sâiğ, Ubeyd b. Şerîk el-Bezzâr ve daha pek çok kimseden hadis dinledi. Şâfiî’nin önde gelen talebelerinden Müzenî ve Rebîʻ b. Süleyman el-Murâdî’nin öğrencisi olan Ebü’l-Kāsım Osman b. Saîd b. Beşşâr el-Enmâtî’den fıkıh okudu. Şîraz, Taberistan ve Bağdat’ta ders verip pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında oğlu Ebû Hafs Ömer, Ebü’l-Abbas İbnü’l-Kās, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Şuayb el-Beyhakī, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî, Ebû İshak el-Mervezî, İbn Ebû Hüreyre el-Bağdâdî, Ebü’l-Hüseyin İbnü’l-Kattân el-Bağdâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr gibi mezhebin önde gelen âlimleri sayılabilir. Kendisinden Taberânî, Ebü’l-Velîd el-Ümevî ve Gıtrîfî de rivayette bulunmuştur. İbn Süreyc, gençliğinde Bağdat Kadısı İsmâil b. İshak el-Cehda-mî’ye kâtiplik ve bir müddet de Şîraz’da kadılık yaptı. Şâfiî âlimleri arasında kadılık görevine getirilen ilk kişi olması sebebiyle mezhebin ileri gelenlerinden Ebû Ali İbn Hayrân gibi bazı âlimlerce eleştirilmiş, bu sebeple hayatının sonlarında Vezir Ebü’l-Hasan İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ’nın Bağdat’ta kādılkudâtlık teklifini reddetmiştir. Cemâziyelevvel 306’da (Ekim 918)

vefat eden İbn Süreyc'in Bağdat'ın batı yakasında Kerh mahallesine yakın Süveykatügālib (Bâbü Katîati'l-fukahâ) denilen yerdeki kabri ziyaretgâh olup İbn Hallikân, kendi döneminde İbn Süreyc'in kabri yanında herhangi bir bina yahut kabrin kalmadığını belirtir (a.g.e., I, 67).

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed et-Tirmizî'den (ö. 295/907) sonra Irak'ta Şâfiîler'in üstadı olan İbn Süreyc, Şâfiî mezhebini en iyi bilen âlim olarak gösterilir ve Müzenî dahil İmam Şâfiî'nin bütün öğrencileri ve müntesibi âlimlerden üstün tutulurdu (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 109; İbn Kādî Şühbe, I, 90). Kendisine "eş-Şâfiiyyü's-sagīr" lakabının verilmesi bu konumunu ima eder. Ayrıca "el-Bâzü'l-eşheb" lakabıyla anılmış olup Şâfiî fıkıh kitaplarında Ebü'l-Abbas künyesiyle de İbn Süreyc kastedilir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, İbn Süreyc'e gelinceye kadar İmam Şâfiî'yi bütün ictihadlarında taklit eden hiç kimsenin bulunmadığını belirtirse de (el-İnṣâf, s. 24) Şâfiî âlimlerinden bazıları onu bütün dinî konularda, bazıları mezhepte müctehid mertebesinde (Zerkeşî, VI, 212), Sübkî ise mezhebe tam bağlı olanlarla mezheple ilişkisi zayıf olanlar arasında bir yerde (Ṭabaḳāt, II, 104) gösterir. Nitekim İbn Süreyc'in Şâfiî mezhebi içinde münferid kalan ve hatta Hanefî mezhebiyle paralel olan görüşleri bulunmaktadır (meselâ bk. a.g.e., IV, 367-368; V, 282).

İbn Süreyc mezhebin görüşlerini açıklama, özetleme ve yeni fıkhî meselelere cevap arama çalışmalarıyla mezhep doktrininin teşekkülüne olan katkıları yanında yetiştirdiği öğrencilerle de mezhebin başta Bağdat olmak üzere pek çok yerde ya-yılmasında önemli rol oynamıştır. Rakipleri olan Hanefî ve Zâhirî âlimleriyle mücadele etmiş, onlarla tartışmalara katılmış ve temel eserlerine eleştiriler yöneltmiştir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasının fikrî ve fıkhî alt yapısının oluşturulması bakımından önem taşıyan taklid ve tahrîc kaidelerini tesis eden İbn Süreyc (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, s. 24) taklidi meşrû bir yöntem olarak ortaya koyup savunmuş, biçimi ve şartları üzerindeki açıklama ve görüşleri öğrencileri aracılığıyla yayılmıştır. Bu bakımdan Şâfiî mezhebi içinde, Kerhî'nin Hanefî mezhebindeki konumuna benzer bir konuma sahiptir. Ona göre halktan bir kimse fetva aldığı kişiler hakkında araştırma (ictihad) yapmalı, en bilgili ve en dindar olanı bulup ona uymalıdır. Böyle birini bırakıp daha alt seviyedeki bir âlimi taklit etmesi câiz değildir (Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 1011). Bu çerçevede kendisi de İmam Şâfiî'ye uymuş, Şâfiî'nin temel

görüşlerinden olduğu bilinen, kitaplarında zikrettiği görüşlerle amel edilmesi, kitaplarında buna aykırı bir şey bulunursa farklı bir görüş sayılmaması için zâhirî anlamı esas alınmayıp te'vil yoluna gidilmesi gerektiğini belirtmiştir (Nevevî, II, 252). Ayrıca müctehidin bir olayla karşılaştığında ictihad edecek zamanının bulunmaması halinde bir başka âlimi taklit etmesini câiz görerek müctehidler için bile taklid kapısını araladığı gibi (Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 1012) bir tek müctehidin görüşüyle icmâ hâsıl olabileceğini de savunur (el-Vedâʾiʿ, vr. 125b; Zerkeşî, IV, 516). İbn Süreyc'e göre fıkıh, "bir şeyi benzerine delâlet eden mânasıyla bilmek" demektir. Bu tanım, nasları ve benzerlik ilişkisiyle (kıyas yoluyla) delâlet ettikleri anlamları içerdiği için Mâtürîdî tarafından eksik bulunmuş

ve "benzeri" yerine "başkası" ifadesinin daha isabetli olacağı belirtilerek (Teʾvîlât, vr. 658b) naslardan hüküm elde etme yollarının kıyasla sınırlanamayacağına işaret edilmiştir.

Her yüzyılın başında bir müceddid çıkacağını ifade eden hadis dolayısıyla bilhassa Şâfiîler tarafından III. (IX.) yüzyılın müceddidi kabul edilen İbn Süreyc kendisini mezhebin ıslahatçısı olarak görür ve Müzenî'nin mezhep içinde yaptığı ifsadı ıslah ettiğini söyler (Hatîb, IV, 289-290; Sübkî, III, 23). Gerçekten de Müzenî ile İbn Süreyc'in özellikle taklide ilişkin görüşleri arasında büyük bir fark vardır. Müzenî, el-Muḫtaṣar'ının daha ilk cümlesinde Şâfiî'nin taklidi yasakladığını belirtmiş ve Fesâdü't-taḳlîd adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu eserde, imamların ihtilâfı halinde sahâbenin yolu takip edilerek devlet başkanının devrin önde gelen âlimlerini bir araya getirip şûra yoluyla meseleleri halletmesini, devlet başkanı bunu yapmadığı takdirde âlimlerin bu yola gitmelerini teklif eder (Zerkeşî, VI, 232-233). İbn Süreyc'e göre Müzenî'nin teklifi mezhebin teşekkülü açısından büyük bir problemdir ve muhtemelen et-Taḳrîb beyne'l-Müzenî ve'ş-Şâfiʿî adlı eserini bu meseleyi halletmek için yazmıştır. Dihlevî, onun taklid ve tahrîc kaidelerini tesis etmesi sebebiyle müceddid sayıldığını (el-İnṣâf, s. 24), Sübkî de müceddid unvanını Şâfiî mezhebinin yerleşik görüşlerini savunması dolayısıyla hak ettiğini (Ṭabaḳāt, I, 200) belirtir. Nitekim Ebû Hafs el-Muttavviî, ondan ilk olarak münazara kapısını açan ve insanlara cedel yöntemini öğreten kişi olarak söz eder (a.g.e., III, 22). Bir mezhebin fıkhî görüşlerini savunmak ve yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere usûl-i fıkıh ve mantık ilimlerinden hareketle ortaya

konulan cedel ilminin öncüleri arasında bulunan İbn Süreyc'in bu konudaki görüşleri cedel literatüründe yer alır (meselâ bk. Cüveynî, s. 203, 316, 321, 552).

Başta İbnü'n-Nedîm olmak üzere pek çok müellif İbn Süreyc'in fakihliği yanında kelâmcılığına da dikkat çekmiş (el-Fihrist, s. 266), Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî'nin babası Ziyâeddin el-Ha-tîb de onu Şâfiî mezhebi âlimleri arasında fıkıhta olduğu kadar kelâm ilminde de en yetişkin kişi olarak nitelendirmiştir (el-Farḳ, s. 221; Sübkî, III, 22). İbn Süreyc, döneminin güncel kelâm tartışmalarına da katılarak Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Hâris el-Verrâk gibi birçok Mu'tezilî kelâmcının eleştiri konusu yaptığı Ebû Hafs Ömer b. Ziyâd el-Haddâd'ın Kitâbü'l-Cârûf fî tekâfüʾi'l-edille adlı eserine bir tenkit yazmıştır (Bağdâdî, s. 221; krş. İbnü'n-Nedîm, s. 217). Buna karşılık İbn Süreyc'in, ileri yaşlarda Mu'tezile eserlerini okuyup ne tür bir yanlış anlayışa götürdüğünü bilmeden onların ifadelerini doğru bulduğu ileri sürülmüş ve meselâ şer'î hükümlerde haber-i vâhidle kıyası delil olarak kullanmanın aklen vâcip olduğu gibi görüşlerinin kelâm ilminde yetkin olmamasından kaynaklandığı ifade edilmiştir (Zerkeşî, I, 140-141). Halbuki İbn Süreyc, el-Vedâʾiʿ li-manṣûṣi'ş-şerâʾiʿ adlı eserinde haber-i vâhid ve kıyasın hüccet olmasının delilleri arasında akla yer vermemektedir (vr. 124b, 125b).

İbn Süreyc, Mâlikî âlimi İbn Müntâb el-Kerâbîsî ve Zâhirîler'den İyâzî ile birlikte Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Ebü'l-Hasan el-Berzaî'den kelâm okumuş, kendisinden de Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Fârisî ve tarihçi Mes'ûdî gibi Mu'tezilîler fıkıh öğrenimi görmüştür. Mu'tezile ile bu kadar yakın ilişki içinde olmasına rağmen itikadî konularda İbn Kesîr'in belirttiği üzere Selefî bir yaklaşım içindedir (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn, I, 194). Daha sonra Şâfiîler'in büyük çoğunluğunun itikadda imamı haline gelecek olan çağdaşı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin aksine, kelâm ilmi mukaddemâtından sayılan ve Allah'ın varlığının ispatına temel oluşturmak üzere ele alınan arazlar ve cisimler konusuna girmeyi ehl-i bâtılın tevhid anlayışı olarak niteler ve Hz. Peygamber'in buna karşı çıkmak için gönderildiğini belirtir (İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VII, 185). Onun günümüze ulaşan kelâma dair tek eserinde de Selefî tavrı açıkça görülmektedir. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında kullanılan el, yüz, inme, yükselme, yakınlık, uzaklık gibi

ifadeler konusunda da hem Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları hem Müşebbihe’den farklı bir tavır ortaya koyarak bu müteşâbih sıfatlarla ilgili âyet ve hadislerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Süreyc’e göre müteşâbih sıfatlara herhangi bir ilâvede bulunmak ya da bunları eksiltmek, onları açıklamaya ve niteliğini sorgulamaya girişmek ve Arapça’dan başka bir dile çevirmek doğru değildir; Kur’an’da nasıl geçiyorlarsa öylece bırakmak gerekir. Bu sıfatlara inanmak vâcip, onları yorumlamak bid‘attır (İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, s. 126-130).

Dedesi vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı olan İbn Süreyc, Cüneyd-i Bağdâdî’nin sohbetlerine katılır, Cüneyd’in konuşmalarında geçen bazı ifadeler kendisine sorulduğunda ise bunların herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini söylerdi (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn, I, 203; II, 209). Ebû Ali er-Rûzbârî ve Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî gibi mutasavvıfların kendisinden fıkıh öğrenmeleri de sûfîlere karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu gösterir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr’un 301’de (913) ilhâd davasıyla yargılanması sırasında kendisinin bilgisine başvurulunca halini bilmediği için bir şey söyleyemeyeceğini belirterek fetva vermekten kaçınmıştır. Müşebbihe’den Hulûliyye’nin Azâfire kolunun kurucusu İbn Ebü’l-Azâfir ve müridleri zındıklık itha-mıyla yakalandığında bunlar arasında yer alan Vezir Hüseyin b. Kāsım tövbe etmiş ve İbn Süreyc de Şâfiî mezhebine göre tövbesinin kabul edilmesi yönünde fetva vermiştir.

İbn Süreyc, boşamayla ilgili olarak başlattığı bir tartışma konusuyla da uzun süre ilim çevrelerini meşgul etmiştir. Mezhebinin kurallarından hareketle boşamada devir (kısır döngü) meselesini ilk defa formüle ederek fetva verdiği için bu konu literatürde onun adına nisbetle “el-mes’eletü’s-Süreyciyye, es-Süreyciyye, et-Tesrîc” adlarıyla anıldığı gibi “el-yemînü’d-dâire, el-mes’eletü’d-dâire, mes’eletü’d-devr, devrü’t-talâk” diye de bilinir. Bu mesele şöyle formüle edilir: Bir kimse karısına, “Seni boşarsam ondan önce üç defa boşsun” dese devirden dolayı boşama hiçbir zaman gerçekleşmez. Çünkü eşini boşamaya kalkışması durumunda ondan önce üç boşama gerçekleşmiş olacağından bu boşama ve dolayısıyla ona bağlı olan önceki boşama meydana gelmez. Böylece boşama müessesesini ortadan kaldıran bu fetva daha sonra gelen Şâfiî âlimleri arasında önemli bir

tartışma konusu olmuş, bu meselede İbnü'l-Haddâd el-Kinânî, Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî, Fahrülislâm Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî, Kādî Ebü't-Tayyib etTaberî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebü'l-Hasan İbnü'l-Hâl el-Bağdâdî gibi âlimler İbn Süreyc'i desteklemişlerdir.

Gazzâlî, önce İbn Süreyc'i destekleyerek Ġāyetü'l-ġavr fî dirâyeti'd-devr adlı bir eser yazmışsa da daha sonra kaleme aldığı el-Ġavr fi'd-devr'de önceki görüşünden vazgeçip yanlış ictihadda bulunduğunu söylemiş, bu şekilde boşamayı ortadan kaldırmanın bâtıl olduğunu

savunmuştur (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz, IX, 116). Takıyyüddin es-Sübkî, Ḳaṭfü'n-nevr fî mesâʾili'd-devr ve en-Nevr fi'd-devr adıyla iki eser yazıp İbn Süreyc'i desteklemiş, ancak vefatından önce üçüncü bir eser kaleme alarak bu görüşünden dönmüştür (Fetâvâ, II, 314). Ömer b. Raslân Bulkīnî ise kendisi devirin sıhhatine fetva vermediği halde sahih görenleri taklid etmenin câiz olduğunu ve ictihadî bir meseleden dolayı mukallidin günahkâr sayılamayacağını belirtmiştir (İbnü'l-İmâd, II, 248). Abdülvâhid er-Rûyânî de bu görüşü tercih ettiği halde zaman bozulduğu için halka öğretmeyi doğru bulmamıştır (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz, IX, 116). Konuya Şâfiî fıkıh eserlerinde geniş biçimde yer verildiği gibi yukarıda anılanlardan başka Fahrülislâm Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî'nin Telḫîṣü'l-ḳavl fi'l-mesʾeleti'l-mensûbe li-Ebi'l-ʿAbbâs b. Süreyc fi'ṭ-ṭalâḳ, İbn Hacer el-Askalânî'nin Kitâbü Mesʾeleti's-Süreyciyye ve İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Edilletü'l-merḍıyye ʿalâ buṭlâni'd-devr fi'l-mesʾeleti's-Süreyciyye adlı eserleri gibi müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Hanbelîler'den İbn Teymiyye, İbn Süreyc'in bu fetvasını sert biçimde eleştirmiş (Mecmûʿu fetâvâ, XXXIII, 240-245), İbn Kayyim el-Cevziyye ise İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn adlı eserinde (III, 263-291) meseleye geniş yer verip lehte ve aleyhteki bütün delilleri zikrederek tartışmış, sonuçta bunun câiz olmayan hileler arasında yer aldığını belirtmiştir. Klasik dönemde İsmâilîler'in önde gelen âlimlerinden Kadı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974) er-Red ʿalâ İbn Süreyc, günümüzde ise Hüseyin Halef el-Cebûrî el-İmâm Ebü'l-ʿAbbâs b. Süreyc ve ârâʾühü'l-uṣûliyye (Mekke 1414/1993) adıyla birer kitap yazmışlardır.

Eserleri. İbn Süreyc'in kitaplarına ait fihristin 400 civarında başlık içerdiği

belirtilirse de kaynaklarda çok azının adı zikredilmiş ve bunlardan yalnızca üçü günümüze ulaşmıştır. Nitekim bu eserler erken devirlerde nâdir bulunur hale gelmiş olup İsnevî (ö. 772/1370), sadece el-Vedâʾiʿ adlı bir kitaba ve Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına yöneltilen itirazlara verdiği cevapları içeren bir çalışmaya sahip olduğunu belirtmektedir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 21). 1. el-Vedâʾiʿ li-manṣûṣi'ş-şerâʾiʿ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1502; Rabat, el-Hizânetü'l-âmme). Kâtib Çelebi'nin delillerden mücerret olarak hükümleri ihtiva eden orta hacimli bir eser olarak nitelemesine karşılık (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2005) bu eserde soru-cevap yöntemiyle fıkhî meselelerin Kitap, Sünnet ve icmâdan delilleriyle aklî delilleri verilir ve kısa açıklamalar yapılır. Kitabın sonlarında nesih, sünnetin çeşitleri, haber-i vâhid, icmâ, kıyasın ispatı ve ilim öğrenme konularına yer verilmesi, İbn Süreyc dönemi ve öncesinden günümüze usul alanında çok az dokümanın intikal etmiş olması sebebiyle eserin değerini arttırmaktadır. 2. el-Aḳsâm ve'l-ḫıṣâl (Chester Beatty Library, nr. 5115). 3. Cüzʾ fîhi ecvibetü'l-imâmi'l-ʿâlim Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed b. ʿÖmer b. Süreyc fî uṣûli'd-dîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763). Bu risâle, Ebü'l-Kāsım Sa'd b. Ali b. Muhammed ez-Zencânî'nin (ö. 471/1078) Mekke'de kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları içeren Cevâbâtü'l-mesâʾil adlı eserde kaydedilmiş ve İbn Kayyim el-Cevziyye buradan risâlenin tamamını (İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, s. 126-130), Zehebî ise bazı kısımlarını (el-ʿUlüv, s. 207-208; el-Erbaʿûn, I, 90-91) nakletmiştir.

İbn Süreyc'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Risâletü'l-beyân ʿan uṣûli'l-aḥkâm (Şâş bölgesi fakihlerinden bir grubun isteği üzerine yazılmış olan eser İmam Şâfiî, Mâlik, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi ile Dâvûd ez-Zâhirî'nin usule dair görüşlerini içermektedir; Sübkî, bu eserin on beş varaklık bir nüshasının kendisinde bulunduğunu belirtmektedir [Ṭabaḳāt, III, 456-457]), İs̱bâtü'l-ḳıyâs (1000 varak kadar olduğu kaydedilmektedir [Cessâs, el-Fuṣûl, IV, 32]), Naḳżu Kitâbi'l-Cârûf ʿale'l-ḳāʾilîne bi-tekâfüʾi'l-edille, er-Red ʿalâ Dâvûd fî inkârihi'l-ḳıyâs, er-Red ʿalâ İbn Dâvûd fi'l-ḳıyâs, er-Red ʿalâ İbn Dâvûd fî mesâʾile iʿteraża bihe'ş-Şâfiʿî, er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan, er-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân, Cevâbü'l-Kâsânî (Ebû Bekir Muḥammed b. İsḥâḳ el-Kâsânî), el-İntiṣâr, el-Aʿẕâr ve'l-enẕâr, et-Taḳrîb beyne'l-Müzenî ve'ş-Şâfiʿî, et-Tavassuṭ beyne Muḥammed b. el-Ḥasan ve'l-Ḳāḍî İsmâʿîl, el-Muḫtaṣar fi'l-fıḳh, el-Ġunye, el-Furûḳ fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye, Kitâbü'l-ʿAyn ve'd-deyn fi'l-veṣâyâ. Müellif

ayrıca ferâize dair eserler yazmış olup bunlarda ferâiz, devir meseleleri ve vasiyet konularında Eyyûb b. Süleyman el-Huzâî ve Hassâf'ı eleştirmiştir (İbnü's-Salâh, II, 554-555). Ona nisbet edilen el-Ḫıṣâl fi'l-fürûʿ adlı eser ise Sübkî'nin belirttiğine göre Teẕkiretü'l-ʿâlim ve irşâdü'l-müteʿallim'in yazarı olan oğlu Ebû Hafs Ömer'e aittir (Ṭabaḳāt, III, 23, 469).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Süreyc, el-Vedâʾiʿ li-manṣûṣi'ş-şerâʾiʿ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1502, vr. 2b-3a, 124a-126b; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 10, vr. 658b; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim Neşemî), İstanbul 1414/1994, IV, 32; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 216-217, 266; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 301, 321; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 158, 160, 216, 221; Abbâdî, el-Fuḳahâʾü'ş-Şâfiʿiyye, s. 62-63; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 362; IV, 287-290; VII, 269; IX, 219-221; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 108-109, 110; a.mlf., Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 1011-1012; Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 203, 316, 321, 552; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 178; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 182-183; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I, 203; II, 209; a.mlf., el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, IX, 110-116; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 86, 109, 155-156, 229, 269, 375, 395, 415, 427, 465, 503; II, 554-555, 589; Nevevî, Tehẕîb, II, 251-252; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 49, 66-67; IV, 260; V, 416; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXIII, 240-245; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, VII, 185; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 201-204; a.mlf., el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1995, s. 207-208; a.mlf., el-Erbaʿûn fî ṣıfâti Rabbi'l-ʿâlemîn (nşr. Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî), Medine 1414, I, 90-91; İbn Kayyim el-Cevziyye,

İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 263-291; a.mlf., İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 126-130; Takıyyüddin es-Sübkî, Fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), II, 297-303, 313-314; Safedî, el-Vâfî, III, 60-61; VII, 260-261; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 20-21; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳa-hâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, I, 193-196; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), I, 200-202; II, 104, 105, 133, 185, 187, 260, 301, 302; III, 21-39, 79, 202, 272, 445, 456-457, 469, 471; IV, 70-71, 367-368; V, 246, 282; VI, 177; IX, 161, 245-246; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), [baskı yeri yok] 1992, I, 7, 140-141; IV, 374, 516; V, 25, 26; VI, 212, 232-233, 428, 537, 585; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 89-91; Süyûtî, el-Vesâʾil ilâ maʿrifeti'l-evâʾil (nşr. İbrâhim el-Adevî - Ali Muhammed Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), s. 108; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 705, 890; II, 1245, 1257-1258, 1444, 1662, 2005; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 228, 247-248; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnṣâf, İstanbul 1983, s. 21, 24; Brockelmann, GAL, I, 391; Suppl., I, 647; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 50-52, 207-209; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 199; A. Kevin Reinhart, Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought, New York 1995, s. 15-17, 189; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, s. 87-115; J. Schacht, "Ibn Suraydj", EI² (İng.), III, 949-950; E. Chaumont, "al-Suraydjiyya", a.e., IX, 893.

Şükrü Özen

İBN SÜREYC, Ubeydullah

(عبيد الله بن سريج)

Ebû Yahyâ Ubeydullāh b. Süreyc (ö. 98/716 [?])

Mûsikişinas.

Muhtemelen 20 (641) yılında Mekke'de doğdu. Nevfeloğulları'nın, Leysoğulları'nın veya Benî Mahzûm'un âzatlısı olduğu rivayet edilmektedir. Babası Türk olup annesi Râika, Muttalib ailesinin âzat ettiği bir câriye idi. İbn Süreyc mûsikiyle ilgilenmeye Hz. Osman döneminde başladı. Mekke'de hânende İbn Miscah'ın, Medine'de hânende ve bestekâr Tuveys, Azzetülmeylâ ve Neşîd el-Fârisî'nin talebesi oldu. Neşîd'den ayrıca Fars mûsikisini öğrendi. Harre Savaşı'na (63/683) katılan ve bu savaşta ölenler için söylediği ağıtlarla dikkati çeken İbn Süreyc bu olaydan sonra tanınmaya başlandı. Bir ara Hz. Ali'nin torunu Sükeyne bint Hüseyin'in himayesine girdi. Zamanla devrin en ünlü mersiyehanı oldu. Öğrencisi Garîz, bu alanda kendisini aşacak derecede ün kazanınca hânendeliğe yöneldi. Bu alanda ilk defa efendisinin oğlu Abdullah b. Abdurrahman b. Ebü'l-Hüseyin'in sünnet düğününde söylediği şarkılarla tanındı ve kısa zamanda bütün Hicaz bölgesinde meşhur oldu.

Devlet adamları ile samimi ilişkiler içinde bulunan İbn Süreyc, özellikle Halife Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'ten yakın ilgi gördü. Şair Cerîr b. Atıyye'nin İbn Süreyc'in eserlerini dinlerken âdeta kendinden geçtiği, bunun sebebi sorulduğunda diğer şarkıların çıkış yerinin akıl, onun eserlerinin ise gönül olduğunu söylediği rivayet edilir. Medineli hânende Mâlik b. Ebü's-Semh, İbn Süreyc'e iyi bir mûsiki icracısında bulunması gereken özellikleri sormuş ve ondan gerçek sanatkârın akılları doyurup gönülleri doldurması, vezni güzel kullanması, güfteyi gramer kurallarına uygun şekilde okuması, uzun ve kısa nağmelerin hakkını vermesi, âhenge dikkat etmesi, bilhassa kelime ve cümledeki vurguları iyi kavrayarak sâzendelerle uyum sağlaması gerektiği cevabını almıştı. Mâlik bu cevabı hânende Ma'bed b. Vehb'e iletince Ma'bed'in, "Mûsiki hakkında

Kur’an’da bir tarif yer alsaydı ancak bu şekilde olurdu” dediği nakledilmektedir.

Kaynaklarda udu Mekke’de ilk defa Ubeydullah b. Süreyc’in kullandığı belirtilir. Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Zübeyr zamanında Kâbe’nin yeniden inşasında çalıştırılmak üzere İran’dan getirilen ustaların ud eşliğinde şarkı söylemeleri Mekkeliler’in çok hoşuna gitmiş, bunun üzerine İbn Süreyc, şarkı okurken bu mûsiki aletini de icraya katabileceğini söyleyerek bu yolda bir deneme yapmış ve başarılı olmuştur. İshak el-Mevsılî, mûsiki âlimlerinden Hişâm b. Meriye’ye devrin en büyük mûsiki üstadının kim olduğunu sormuş, Hişâm da, “Allah, Dâvûd peygamberden sonra İbn Süreyc’den daha güzel bir ses, mûsikide ondan daha maharetli bir kişi yaratmadı” cevabını vermiştir. Yine Hişâm b. Meriye, Medine’de bir mecliste İbn Cüreyc’in ölüm haberini alan Ma‘bed b. Vehb’in o andan itibaren mûsikide insanların en üstününün kendisi olduğunu dile getirdiğini nakleder. İshak el-Mevsılî’ye göre İbn Süreyc Ma‘bed b. Vehb, İbn Muhriz ve Mâlik b. Ebü’s-Semh ile birlikte zamanın en ünlü dört ses sanatkârından biridir. Yûnus el-Kâtib de Garîz, İbn Süreyc, İbn Muhriz ve İbn Miscah’ı Arap mûsikisinin dört temel taşı olarak nitelemiştir.

İbn Süreyc, Arap mûsikisinde çok kullanılan sakīl ritimlerinin ustası olup talebesi Garîz’in bu ritimdeki üstün başarısı karşısında daha yumuşak olan remel ve hezec ritimlerinde okumayı tercih etmiştir. İshak el-Mevsılî onun altmış sekiz bestesi olduğunu söyler. İbn Süreyc, eserlerinde güfte olarak kendi şiirlerinin yanı sıra Cerîr b. Atıyye, Ömer b. Ebû Rebîa, Yezîd b. Muâviye, Ahvas, Abdurrahman b. Hassân b. Sâbit, Urve b. Üzeyne ve Ahtal gibi şairlerin şiirlerini kullanmıştır. Besteleri Muhammed b. Âişe gibi sonraki mûsikişinaslar tarafından seslendirilmiştir.

Cüzzam hastalığına yakalanan İbn Süreyc’in ölüm tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Seksen beş yaşlarında Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743) vefat ettiğini kaydeden bazı kaynakların yanında Süleyman b. Abdülmelik (715-717), Ömer b. Abdülazîz (717-720) veya Yezîd b. Abdülmelik (720-724) devrinde öldüğünü ileri sürenler de vardır. Kabri Mekke yakınında Nahletülyemâniye’deki Desm’dedir. İbn Süreyc’in kızı da babasının bestelerini başarılı bir şekilde okuyan bir hânendeydi.

Damadı Saîd b. Mes‘ûd el-Hüzelî ise kayınpederinin bestelerini karısından öğrenerek okuduğu için onun kadar başarılı sayılmamıştır

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, Beyrut 1402/1982, VI, 11, 27, 29, 51, 52, 388, 390; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1990, I, 231-304; İbn Manzûr, Muḫtârü’l-Eġānî, [baskı yeri ve tarihi yok], VI, 217-253; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 249-262; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 991; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 79-80; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve’l-ġınâ fi’l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri Benî Ümeyye, Kahire 1976, s. 198-200; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 194; Ali Useylî el-Âmilî, el-Ġınâ fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 39-40; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü’l-muġannîn ve’l-muġanniyât, Beyrut 1990, s. 127-140; Semîr Şeyhânî, Eşherü’l-muġannîn ʿinde’l-ʿArab ve nevâdirihim, Beyrut 1992, s. 55-60; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 669; C. Brockelmann, “İbn Süreyc”, İA, V/2, s. 824-825; J. W. Fück, “Ibn Suraydj”, EI² (İng.), III, 950; “İbn Süreyc”, DMBİ, III, 677-680; Fuat Günel, “Garîz”, DİA, XIII, 382.

Fuat Günel

İBN ŞA‘BÂN

(ابن شعبان)

Ebû İshâk Muhammed b. el-Kāsım b. Şa‘bân b. Muhammed b. Rebîa el-Ammârî el-Mısrî (ö. 355/966)

Mâlikî fakihi.

Sahâbî Ammâr b. Yâsir’in soyundan olup küpe (kurt) ticareti yaptığı veya Kurt kabilesine mensup olduğu için İbnü’l-Kurtî diye de bilinir. Makrîzî doğum tarihini 284 (897) olarak vermekle birlikte (el-Muḳaffe’l-kebîr, VI, 531) seksen yaşını aşmış olarak vefat ettiğine dair bilgiler göz önüne alındığında 270 (883) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İshak b. İbrâhim b. Yûnus el-Bağdâdî, Ebû Bekir İbn Sada-ka, İbrâhim b. Ammâr b. Saîd el-Haşşâb, Muhammed b. Ahmed b. Hammâd Zuğbe, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, Ebü’l-Alâ Muhammed b. Ahmed b. Ca‘fer el-Vekîî ve Dâvûd b. İbrâhim b. Dâvûd el-Bağdâdî gibi âlimlerden hadis okudu, İmam Mâlik’in ve talebelerinin fıkhıyla ilgili rivayetleri dinledi. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebü’l-Abbas Münîr b. Ahmed b. Hasan, Ahmed b. Abdullah el-Beledî, Ebû Muhammed İbnü’n-Nehhâs, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ, Muhammed b. Ahmed b. Hallâs et-Ticânî, İbn Ebû Zeyd, Ebü’l-Kāsım İbnü’d-Debbâğ ve Abdurrahman b. Yahyâ el-Attâr zikredilmektedir.

İbn Şa‘bân, yaşadığı dönemde Mısır’da Mâlikî fakihlerinin imamı ve Mâlikî fıkhını, özellikle de bu alandaki rivayetleri en iyi bilen kişi olarak kabul edilirdi. Fıkıh ve hadiste yetişkin, edebiyat ve tarih başta olmak üzere birçok ilim dalında da ehliyet sahibi bir kimseydi. Bununla birlikte Arapça’da güçlü olmadığı ve hatalı ifadelerinin bulunduğu, eserlerinde İmam Mâlik’le görüştüğü bilinmeyen kimselerden rivayette bulunarak İmam Mâlik’ten mezhepte kabul görmemiş ve sika râvilerce onaylanmamış bazı garip görüşlere yer verdiği belirtilerek tenkit edilmiştir (Kādî İyâz, II, 293-294; İbn Ferhûn, II, 194). İbn Hazm ise İbn Şa‘bân’ın, bazı rivayetlerinde değişiklik ve kitaplarında karışıklığın bulunması bakımından

Hanefîler’den Abdülbâkī b. Kāni‘a benzediğini söyler. Ancak Zehebî, İbn Hazm’ın onu hangi sebepten dolayı zayıf olarak değerlendirdiğini anlayamadığını ifade etmektedir (Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 14).

Kaynaklar İbn Şa‘bân’ı sünnete bağlı, ibadete düşkün, hak bildiği yolda cesaretle yürüyen bir kimse olarak tanıtır. Fâtımîler’in Mısır üzerinde tehditlerini arttırdığı bir dönemde yaşayan İbn Şa‘bân’ın onlar hakkında ağır sözler söylediği belirtilir. Kādî İyâz, Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh’ın Mısır’a girmeden önce İbn Şa‘bân’a 100 miskal altınla birlikte bir mektup gönderdiğini, fakat İbn Şa‘bân’ın bu mektubu başındaki besmele kısmını kesip ayırdıktan sonra yaktığını ve parayı da geri gönderdiğini kaydeder (Tertîbü’l-medârik, II, 293-294). Buna karşılık Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’in her yıl İslâm ülkelerindeki ilim adamlarına gönderdiği hediyeler arasında Mısır ulemâsına da birçok hediye ile birlikte 100’er miskal altın gönderdiği, İbn Şa‘bân’a ise bunların iki katını yolladığı ve onun da bu hediyeleri kabul ettiği bilinmektedir. Kayrevan hâkimi de İbn Şa‘bân’a hediyeler göndermiş, fakat İbn Şa‘bân onları geri çevirmiştir. İbn Şa‘bân 16 Cemâziyelevvel 355 (10 Mayıs 966) tarihinde Kahire’de vefat etti ve Karâfe Kabristanı’na defnedildi. Makrîzî ise onun 16 Cemâziyelâhir’de öldüğünü belirtir.

Kaynaklar İbn Şa‘bân’ın onu aşkın eserinden söz eder. Bunlar arasında ez-Zâhi’ş-Şaʿbânî (Fıkıh sahasında telif ettiği en meşhur kitabıdır), Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, el-Muḫtaṣar, Menâḳıbü Mâlik, Şüyûḫu Mâlik, er-Ruvâtü ʿan Mâlik (Zehebî bu eseri gördüğünü söyler, bk. Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 79), el-Menâsik, en-Nevâdir, es-Sünen ḳable’l-vuḍûʾ ve el-Mevâʿiẓ sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 293-294; Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 474; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 26; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 78-79; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 351-380, s. 131-132; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 14; a.mlf., el-Muġnî, II, 625; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 194-196; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1983, s. 217;

Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1991, VI, 531-532; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 80; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 140; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 335; H. R. Idris, “Deux juristes kairouanais de l’époque zîrîde: Ibn Abî Zaid et Al-Qâbisî (Xe-XIe siècle)”, Annales de l’institut d’études orientales, XII, Alger 1954, s. 137.

Kemal Yıldız

İBN ŞÂHİN

(ابن شاهين)

Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996)

Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı.

Babasının kaydına göre Safer 297'de (Kasım 909) Bağdat'ta doğdu. Bazı kaynaklarda bu tarihin 277 (890) olarak gösterilmesi (İbnü'l-Cezerî, I, 588; Dâvûdî, II, 2), sözü edilen kayıttaki "tis'în" kelimesinin "seb'în" şeklinde okunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Aslen Merverrûzlu olup yetişmesinde büyük emeği geçen anne tarafından dedesi Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf b. Şâhin'e nisbetle İbn Şâhin diye tanındı. Kendisine hadisi sevdiren dedesiyle bir muhaddis olan babası sayesinde küçük yaşta hadis meclislerine katıldı. Kendi ifadesine göre 308'de (920) hadis yazmaya başladı. Bu sıralarda Ebü'l-Kāsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd ve İbn Sâid el-Hâşimî'den hadis dinledi. Otuz yaşında iken hadis öğrenimi için Basra, Mısır, Dımaşk, Remle, Asker, Humus, Rakka, Vâsıt, Ahvaz, Übülle ve Trablus'a seyahatler yaptı. İbnü'l-Bâgandî, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, İbn Mücâhid, İbn Mahled el-Attâr, İbn Şenebûz, İbn Dürüsteveyh, İbn Ukde, İbnü'l-Bühlûl, Ahmed b. Süleyman b. Zebbân, İbn Ebû Sâbit diye bilinen Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed ve Ebü'l-Leys Nasr b. Kāsım el-Ferâidî gibi hocalardan ders aldı. Kendisinden oğlu Ubeydullah ile Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil el-Verrâk, Mâlînî, Berkānî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Cevherî,

hadis hâfızı Hasan b. Muhammed el-Hallâl, İbnü'l-Mühtedî-Billâh, Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Ebû Ya'lâ el-Halîlî hadis ve kıraat konularında istifade ettiler. Vâiz lakabıyla da anılan İbn Şâhin 12 Zilhicce 385'te (7 Ocak 996) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbülharb'de Ahmed b. Hanbel'in kabri civarında defnedildi. İbnü'l-Cevzî vefat gününü 21 Zilhicce (16 Ocak) olarak zikretmiştir.

Ailesinden gelen büyük bir kütüphaneye sahip olduğu belirtilen İbn

Şâhin'in ilmî kişiliği konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil el-Verrâk, Hatîb el-Bağdâdî, Berkānî, Mâlînî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ahmed b. Muhammed el-Atîkī gibi âlimlerle İbnü'l-Cezerî hadis rivayetinde onu güvenilir olarak değerlendirirken bazan hatasında ısrar ettiği, fıkıh bilgisi yeterli olmadığı halde Şâfiî gibi tanınmış fakihlerin bir konudaki görüşleri zikredildiğinde kendisinin Muhammed'in mezhebinden olduğunu söylediği kaydedilmiştir. Dârekutnî, İbn Şâhin'in tefsire dair eserini tashih etmesi için kendisine getirdiğini, ancak Ebü'l-Cârûd'un tefsirini esas alıp yaptığı nakillerde hatalarını tesbit ettiğini zikretmiştir. Dâvûdî ve Berkānî de onun kendisine olan aşırı güveni yüzünden kitaplarındaki rivayetleri kaynakları ile karşılaştırmadığını belirtmiş, Berkānî ayrıca mümkün olduğu kadar onun eserlerinden uzak durduğunu belirtmiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de İbn Şâhin'in kitaplarını pek önemli bulmayan âlimlerden biridir. Bütün bu değerlendirmeler, Zehebî'nin de dediği gibi onun hadisin inceliklerini bilen bir muhaddis sayılmamakla birlikte birçok rivayeti bulunan dürüst bir âlim olduğunu göstermektedir. İbn Şâhin'in en önemli hizmeti, Selef âlimlerinin eserlerinin daha sonraki nesillere intikaline vesile olmasıdır. Sadece Ebü'l-Kāsım el-Begavî'den 700 veya 800 cüz tutarında malzeme toplaması onun bu gayretini ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh (en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱). Konusunda birkaç kaynak eserden biri olup günümüze ulaşan dört nüshasından sadece biri dikkate alınarak Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Amman 1408/1988), Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut 1412/1992) tarafından neşredilmiş, Ali Osman Koçkuzu'nun eserin dört nüshasından faydalanıp hazırladığı tenkitli çalışma ise henüz yayımlanmamıştır. İbn Abdülhak el-Vâsıtî esere bir muhtasar yazmıştır. 2. Târîḫu esmâʾi's̱-s̱iḳāt mimmen nuḳıle ʿanhümü'l-ʿilm. 1569 râvinin güvenilirlik derecesi hakkında, daha çok Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in görüşleri esas alınarak kısaca bilgi verilen bu alfabetik eseri Subhî es-Sâmerrâî (Küveyt 1402/1982) ve Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut 1406/1986) neşretmiş, eserin seksen sayfalık bir kısmını Sa'dî el-Hâşimî Nuṣûṣ sâḳıṭa min Ṭabaḳāti esmâʾi's̱-s̱iḳāt li'bn Şâhîn adıyla yayımlamıştır (Medine 1407/1987). 3. et-Terġīb fî feżâʾili'l-aʿmâl ve s̱evâbi ẕâlik. Kısaca et-Terġīb diye de anılan ve türünde günümüze ulaşan ilk kitap olma özelliğini taşıyan eser 581 merfû, mevkūf ve maktû' rivayeti ihtiva

etmekte, senedleriyle birlikte nakledilen haberler arasında sahih, hasen, zayıf hatta mevzû olanlar da bulunmaktadır. Eser Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl tarafından neşredilmiştir (Demmâm 1415/1995). 4. Şerḥu meẕâhibi Ehli's-sünne ve maʿrifeti şerâʾiʿi'd-dîn ve't-temessüki bi's-sünen. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn büyüklerinin Ehl-i sünnet inancına dair görüşlerinin nakledildiği eserin günümüze ulaşan son üç cüzünde (18-20. cüzler) aşere-i mübeşşerenin ve Ehl-i beyt'in faziletine ve görüşlerine yer verilmektedir. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî'nin el-Kitâbü'l-Laṭîf li-şerḥi meẕhebi Ehli's-sünne ve maʿrifeti şerâʾiʿi'd-dîn ve't-temessüki bi'd-dîn adıyla üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayarak tahkik ettiği eseri (1405/1985, el-Câmiatü'l-İslâmiyye şu'betü'l-akīde) ayrıca Âdil b. Muhammed yayımlamıştır (Kahire 1415/1995). 5. Feżâʾilü Fâṭımati'z-Zehrâʾ (Feżâʾilü seyyideti'n-nisâʾ baʿde Meryem Fâṭıma bint Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem). Hz. Fâtıma ile ilgili otuz yedi hadisi ihtiva etmekte olup Muhammed Saîd et-Turayhî (Beyrut 1405/1985), Ebû İshak el-Huveynî (Kahire 1411/1990) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (Mecmûʿ fîhi min muṣannefâti'l-ḥâfıẓ Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. Aḥmed b. Şâhîn içinde, Küveyt 1994, s. 9-65) tarafından neşredilmiştir. 6. Feżâʾilü şehri ramażân. Otuz altı rivayetten meydana gelen eseri Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Zerkā [Ürdün] 1408/1988) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (Küveyt 1994) Mecmûʿ (yk. bk.) içerisinde (s. 119-183) yayımlamıştır. 7. el-Eḥâdîs̱ü'l-efrâd. Eserin doksan beş hadis ihtiva eden beşinci cüzü günümüze ulaşmış olup Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından Mecmûʿ içerisinde (s. 185-325) neşredilmiştir. 8. el-Fevâʾid. Yirmi dokuz rivayetin yer aldığı eseri Bedr b. Abdullah el-Bedr Mecmûʿ içerisinde (s. 67-117) yayımlamıştır. 9. Târîḫu es-mâʿiḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-keẕẕâbîn. 722 râvi hakkında kısa değerlendirmelerin bulunduğu bu alfabetik eser Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî tarafından neşredilmiştir (Medine 1409/1989). 10. Ẕikru men iḫtelefe'l-ʿulemâʾ ve nuḳḳādü'l-ḥadîs̱ fîhi feminhüm men ves̱s̱eḳahû ve minhüm men daʿʿafehû ve men ḳīle fîhi ḳavlân (nşr. Ebû Muâz Târık b. Avdallah Muhammed, Kahire 1412/1992). 11. Kitâb fi'l-ferec baʿde'ş-şidde. Julian Joel Obermann tarafından İbrânîce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (New Haven 1933). 12. Cüzʾ min ḥadîs̱ih. Talebesi İbnü'l-Mühtedî-Billâh'ın İbn Şâhin'den yazdığı kırk beş hadisi ihtiva eden eseri Bedr b. Abdullah el-Bedr Mecmûʿ içerisinde (s. 327-393) neşretmiştir. 13. el-Emâlî. Eserin bazı cüzleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Elbânî, s. 62). 14. Rubâʿiyyât. Bu eserin bazı kısımları da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de

kayıtlıdır (Mecmûʻ, nr. 107, vr. 170-182). 15. Fażlü ẕikri lâ ilâhe illallāh (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmûʻ, nr. 136-8). 16. et-Tefsîrü'l-kebîr. Süyûtî'nin Müntehe't-tefâsîr adıyla kaydettiği eserin 1000 cüz hacminde ve yaklaşık 15.000 sayfa olduğu rivayet edilmektedir. Zehebî eserin kendi döneminde Vâsıt'ta bulunduğunu belirtmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 434). 17. el-Müsnedü'l-kebîr (es-Sünne) (Ziriklî, V, 40). 1300 veya 1500 cüz hacminde olduğu söylenmiştir. 18. et-Târîḫu'l-kebîr. Hadis râvilerinin biyografilerine dair kısa bilgiler ihtiva eden 150 cüz hacmindeki eserden Hatîb el-Bağdâdî geniş iktibaslarda bulunmuştur. 19. ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ. 100 cüz olduğu belirtilmektedir.

İbn Şâhin'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Müsnedü Ebî Ḥanîfe, Kitâbü'ṣ-Ṣalât, ed-Delâʾil, el-Cenâʾiz fîhi s̱evâbü'l-marîż ve ṣabruhû ʿale'l-belvâ, el-Erbaʿûn, en-Naṣîḥa, et-Terġīb fi'ẕ-ẕikr, Kitâbü'd-Duʿâʾ, Fežâʾilü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kitâbü'l-Bükâʾ ve fażlü men bekâ min ḫaşyeti'llâh, Kitâbü Fażli't-tevâżuʿ ve ẕemmi'l-kibr, Kitâbü'l-Ḥilm ve fażlihî ve mâ fîhi, el-ʿAḳl ve fażlühû, es-Seḫâʾ ve'l-cûd ve fażlü ẕâlike, Kitâbü'ṣ-Ṣabr ve mâ fîhi mine's̱-s̱evâb, Kitabü Birri'l-vâlideyn, Kitâbü Ẕemmi şehveti'd-dünyâ, Kitâbü Ḥıfẓi'l-lisân, Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe, Muʿcemü'ş-şüyûḫ, Men revâ ʿan ebîhi mine'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbiʿîn, Ẕikrü'l-mevt, Keşfü'l-memâlik

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şâhin, Târîḫu esmâʾi'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-keẕẕâbîn (nşr. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî), Medine 1409/1989, neşredenin girişi, s. 23-32; a.mlf., Fežâʾilü Fâṭımati'z-Zehrâʾ (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî), Beyrut 1405/1985, s. 5-15; a.mlf., et-Terġīb fî fežâʾili'l-aʿmâl ve s̱evâbi ẕâlik (nşr. Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl), Demmâm 1415/1995, neşredenin girişi, s. 11-49; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 298; XI, 265-268; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 291; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XLIII, 531-538; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 378; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 123; Zehebî, el-ʿİber, II, 166-167; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 431-435;

a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 987-990; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 588; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 283-285; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-Muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1414/1994, I, 337, 533; II, 9, 101, 139, 172, 194, 195, 225, 255, 258, 465; a.mlf., el-İṣâbe, I, 3, 351; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 2; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, I, 22, 36; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1394, 1426, 1735, 1920; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 781; Îżâḥu'l-meknûn, I, 302; Brockelmann, GAL, I, 165; Suppl., I, 276; Yûsuf el-Îş, el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Dımaşk 1364/1945, s. 95, 103, 109; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1366/1947, s. 71-72; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1383/1963, I, 292; Sezgin, GAS, I, 209-210; a.e. (Ar.), I, 425-426; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 62-63; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1977, s. 117; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 391, 392; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 40; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 67, 93, 100; Ali Ekber Ziyâî, "İbn Şâhîn", DMBİ, IV, 62.

Ali Osman Koçkuzu

İBN ŞÂHİN ez-ZÂHİRÎ

(bk. HALÎL b. ŞÂHİN).

İBN ŞÂKİR el-KÜTÜBÎ

(bk. KÜTÜBÎ).

İBN ŞÂS

(ابن شاس)

Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullāh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa‘dî (ö. 616/1219)

Mâlikî fakihi ve hadis âlimi.

Emîr olan dedesine nisbetle İbn Şâs diye anılmıştır. Mısır kadılarından Ebû Ali Takıyyüddin Hüseyin b. Abdürrahim (ö. 685/1286) onun torunudur. Kahire’de yetişen İbn Şâs önce hadis okudu, daha sonra fıkıh tahsiline ve Mâlikî fıkhını öğrenmeye yöneldi. Hadis ve fıkhın yanı sıra Arapça ve kıraat ilimlerinde de derinleşen İbn Şâs’ın kendilerinden ders aldığı hocalarından yalnız ikisinin adı bilinmektedir. Öğrencisi Münzirî’nin belirttiğine göre bunlardan biri fıkıh âlimi Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Yûsuf el-Mâlikî, diğeri de Fustat’taki el-Câmiu’l-atîk’in hadis hocalarından olan İbn Berrî eş-Şâfiî’dir (et-Tekmile, II, 469).

İbn Şâs, yaşadığı dönemde Mısır’da Mâlikî fıkhını en iyi bilenlerden biri ve aynı zamanda hadis ilminde üstat sayılıyordu. el-Câmiu’l-atîk’e bitişik Mâlikî medresesinde bir müddet ders verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. Hadis âlimi Zekiyyüddin el-Münzirî bunlardan biridir (Süyûtî, I, 355). Kādılkudât Ebü’l-Kāsım Sadreddin Abdülmelik b. Îsâ el-Mârânî ile halefi Şerefeddin b. Muînüddevle’nin yanında şahitlik ve kâtiplik görevinde bulunan İbn Şâs, bir ilim adamı olmasının yanı sıra aynı zamanda mücadeleci bir şahsiyetti. 616 (1219) yılında Dimyat şehrine hücum eden Haçlılar’ın şehri muhasara altına alması ve halkı yiyeceksiz bırakması üzerine harekete geçip cihad ilân eden Eyyûbîler’den el-Melikü’l-Muazzam ve kardeşine katılarak Dimyat şehrinin savunmasında bulunmuş ve aynı yılın Cemâziyelâhir veya Receb ayında (Ağustos veya Eylül 1219) savaş meydanında şehid olmuştur. Bazı kaynaklarda şehâdetinin 610 (1213) yılında vuku bulduğu kaydedilir.

Eserleri. İbn Şâs’ın günümüze ulaşan tek eseri ‘İḳdü’l-cevâhiri’s̱-s̱emîne fî

meẕhebî ʿâlimi’l-Medîne’dir. Mezhep fıkhının muteber ve meşhur kaynaklarından sayılan eser daha çok el-Cevâhir adıyla tanınır. Daha sonraki dönemde birçok Mâlikî fakihi İbn Şâs’ın bu eserinden faydalanmış, İslâm dünyasının birçok yerinde elden ele dolaşan kitap özellikle Mâlikî muhitinde hayli yaygınlık kazanmıştır. İyi bir sistematiğe sahip olan eserde yer alan atıflardan, müellifin daha önceki Mâlikî fıkıh literatürünü incelediği ve burada mevcut bilgi ve görüşleri yeni bir üslûpla derlediği anlaşılmaktadır. Ortaya konulan görüşlerin Mâlikî mezhebinin ana kaynaklarından alınma-sına özen gösterilmiş, daha önceki Mâlikî müelliflerinin çoğunun takip ettiği Sahnûn’un el-Müdevvene’sinin şerh ve ta‘liki usulünde ısrar edilmeyip fıkıhla ilgili meselelerin kolayca anlaşılmasına imkân verecek bir düzenleme yapılmıştır. Ayrıca görüşlerin küllî kaide, hikmeti teşrî‘ ve makāsıdla olan ilişkilerine de temas edilmiştir. Tertip bakımından İmam Gazzâlî’nin el-Vecîz’inin örnek alındığı eserde lafız veya mâna yönüyle birçok küllî kaideye yer verilmiş ve bunlar bir sonraki dönemde daha gelişecek olan kavâid literatürüne kaynaklık etmiştir. ʿİḳdü’l-cevâhir’in kısmen yeni bir tertiple hazırlanmış olması, Mâlikî mezhebi tarihinde esere karşı gösterilen ilginin gerçek âmili olmuştur. Çoğu Tunus’ta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan kitap Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân ve Abdülhafîz Mansûr tarafından neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1995). Muahhar kaynaklarda İbn Şâs’a Kerâmâtü’l-evliyâʾ adında bir eser daha nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şâs, ʿİḳdü’l-cevâhiri’s̱-s̱emîne fî meẕhebî ʿâlimi’l-Medîne (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü’l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1995, neşredenlerin girişi, I, 17-59; Münzirî, et-Tekmile, II, 468-469; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 61; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 98-99; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 35; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 86; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, III, 443-444; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 306; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 355, 454; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 613; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 69; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 459; Îżâḥu’l-meknûn, II, 324; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 165; Ziriklî, el-

Aʿlâm, IV, 286; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 158-159; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 230; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 337-339; Muhammed et-Tâhir er-Rızkī, "İbn Şâs ḥayâtühû ve âşâruh", Mecelletü Câmiʿa-ti'z-Zeytûne, sy. 1, Tunus 1992, s.107-128; Abbas Salara, "İbn Şâs", DMBİ, IV, 55.

Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân

İBN ŞÂZÂN el-BAĞDÂDÎ

(ابن شاذان البغدادي)

Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. İbrâhîm b. el-Hasen el-Bezzâz el-Bağdâdî (ö. 425/1034)

Hadis âlimi.

12 Rebîülevvel 339’da (29 Ağustos 950) Bağdat’ta doğdu. Dördüncü nesilden dedesi Şâzân’a nisbetle İbn Şâzân diye tanındı. Babası gibi muhtemelen kendisinin de bez ticaretiyle meşgul olmasından dolayı Bezzâz lakabıyla anıldı. Kendisi gibi İbn Şâzân diye bilinen ve güvenilir bir muhaddis olan babası (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 429-430) onu beş yaşında hadis tahsiline başlattı. Ebû Bekir eş-Şâfiî, Da‘lec b. Ahmed, İbn Kāni‘, Ebû Amr İbnü’s-Semmâk, Ebû Bekir Ahmed b. Süleyman el-Abbâdânî, Ca‘fer el-Huldî,

Neccâd, Meymûn b. İshak, Ebû Süleyman el-Harrânî, Gulâmu Sa‘leb başta olmak üzere çok sayıda muhaddisten rivayette bulundu. Aynı zamanda muhaddis olan Kadı İbn Kāni‘den fıkıh ve hadis, müfessir Ahmed b. Kâmil’den kıraat, tefsir ve fıkıh, İbn Miksem el-Attâr’dan kıraat öğrendi. Kendisinden Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Berkānî, İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî, Sâbit b. Bündâr gibi muhaddisler hadis rivayet etti. Erken yaşta hadis tahsiline başlaması ve uzun yıllar hadis öğretmesi sebebiyle “müsnidü’l-Irâk” diye tanınmış olup hadis münekkidleri onu sika ve sadûk terimleriyle değerlendirmişlerdir. İtikadda Eş‘arî, fıkıhta Hanefî mezhebini tercih ettiği, Kûfeliler’in görüşünü benimseyerek nebîz içtiği, ancak ömrünün sonuna doğru bu alışkanlığından vazgeçtiği rivayet edilir. İbn Şâzân 30 Zilhicce 425’te (15 Kasım 1034) Selh’te vefat etti ve Bâbüddeyr Kabristanı’na defnedildi. Cenazesinde Hatîb el-Bağdâdî de hazır bulunmuştur.

Eserleri. 1. el-Meşyeḫatü’l-kübrâ. Hocalarından âlî isnadla aldığı hadisleri ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmakta

olup el-Münteḳā min ḥadîs̱i İbn Şâẕân adıyla kaydedilen bu nüshanın el-Meşyeḫatü'l-kübrâ'nın bazı bölümleri olduğu söylenmektedir (birinci kısım, Mecmua, nr. 88, vr. 86-95; ikinci kısım, Mecmua, nr. 78, vr. 123-136; beşinci ve son kısım, Hadis, nr. 297, vr. 235-246). 2. el-Meşyeḫatü'ṣ-ṣuġrâ (el-Meşyeḫatü'ṣ-ṣaġīre). İbn Şâzân'ın kendilerinden hadis dinlediği hocalarının birer hadisini kaydettiği eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 347, vr. 46-61), diğer bir nüshası da Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 674) bulunmaktadır. 3. el-Ḥadîs̱. Eserdeki hadislerden Ebü'l-Kāsım Abdülazîz b. Ali el-Ezcî (ö. 444/1052) tarafından yapılmış seçmeleri ihtiva eden bazı kısımlar Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Hadis, nr. 248, vr. 10-28; Mecmua, nr. 31/3, vr. 101-114, 115-128; nr. 78/6, vr. 125-135; nr. 79, vr. 104-109; nr. 88, vr. 86-96). 4. el-Efrâd. Üç imlâ meclisindeki rivayetlerini ihtiva eden eserin Hasan b. Ali b. Müzhib b. Ebû Ali İbn Şâzân'ın semâ kaydının da bulunduğu bir nüshası ile (Mecmua, nr. 90, vr. 21-38) baş tarafı eksik diğer bir nüshası (Mecmua, nr. 37, vr. 79-84) Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır. 5. Cüzʾ min ḥadîs̱i İbn Şâẕân. Ebû Gālib Muhammed b. Hasan el-Bâkıllânî'nin kendisinden yaptığı rivayetlerle (Mecmua, nr. 1139, vr. 1-26) hadis cüzlerinin sekizinci kısmını ihtiva eden bazı bölümleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Umumi, nr. 9411, vr. 1-26). Müellifin Ebû İmrân Ahmed b. Abdülcebbâr el-Utâridî, Gulâmu Halîl Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Bâhilî, Ebü'l-Hasan b. Fazl b. Semh el-Bûsirâî ve Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ömer b. Muâviye'nin hadislerini ihtiva eden cüzünün bir nüshası da aynı kütüphanede kayıtlıdır (Mecmua, nr. 75, vr. 135-146). 6. Ḥadîs̱ü Ebî Sehl Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Ziyâd el-Ḳattân ʿan şüyûḫih. Ebû Sehl el-Kattân'ın rivayetlerini ihtiva eden eserin dördüncü kısmının bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 85, vr. 227-258). 7. Ḥadîs̱ü Şuʿbe (b. el-Ḥaccâc) (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 90, vr. 1-13). Bunların yanında Fevâʾidü İbn Ḳāniʿ ve ġayrih adıyla hocası İbn Kāni' ve diğer bazı kimselerin nâdir rivayetlerini bir araya getirmiş olup 496'da (1103) istinsah edilen eksik bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Hadis, nr. 297, vr. 151-168). İbn Şâzân, ayrıca İbn Mâce'nin Târîḫu'l-ḫulefâʾ adlı eserine Müktefî-Billâh'tan sonraki beş halifeyi Ebû Bekir eş-Şâfiî ile birlikte ilâve etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 279-280; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 335; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 245-246; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 250; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 445; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 429-430; XVII, 415-418; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1075; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 38-39; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven 1956, s. 78; Sezgin, GAS, I, 187-188, 229-230; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 60-62; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 626; Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, Fihrisü Maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: Mecâmiʿ, Dımaşk 1403/1983, I, 278; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 86; II, 180; Ali Bettekon, “İbn Şâẕân”, DMBİ, IV, 49-50.

Ali Toksarı

İBN ŞÂZÂN en-NÎSÂBÛRÎ

(ابن شاذان النيسابوري)

Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö. 260/874)

İmâmiyye Şîası’nın erken devir kelâm ve fıkıh âlimi.

II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde doğduğu tahmin edilmektedir. Arap asıllı bir aileden olup Nîşâburludur. 193 (809) yılından sonra babasıyla birlikte gittiği Bağdat’ta tahsiline başladı. İlk olarak İsmâil b. Abbâd’dan Kur’an dersleri aldı, ayrıca Muhammed b. Ebû Umeyr’den bazı eserler okudu. Ardından Kûfe’ye geçti; Hasan b. Ali b. Faddâl, Hasan b. Mahbûb, Safvân b. Yahyâ, Nasr b. Müzâhim’in öğrencisi oldu. Birkaç yıl sonra Vâsıt’a geçti. Hocaları arasında Muhammed b. Cumhur ve Hammâd b. Îsâ gibi muhaddislerin ismi geçtiği dikkate alınırsa Basra’ya da gittiği söylenebilir. İbn Şâzân’ın on iki imamdan Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî’ye talebelik yaptığı ve kendilerinden rivayette bulunduğu nakledilir, ancak bu bilgileri ihtiyatla karşıla-yan yazarlar da vardır. İbn Şâzân tahsilini tamamladıktan sonra Nîşâbur’a döndü ve ilmî faaliyetlerini yürütmek üzere burada ikamet etti. Abdullah b. Tâhir zamanında Şiî olması sebebiyle Nîşâbur’dan sürgün edildiyse de ardından tekrar memleketine geldi. Beyhak’ta bulunduğu sırada yörenin Hâricîler’i tarafından öldürülmek istendi ve onlardan kaçmaya çalışırken 259’da (873) hastalandı, ertesi yıl vefat edip Nîşâbur’da defnedildi. Kaynaklarda İbn Şâzân künyesiyle zikredilen Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî, Ebü’l-Fazl Ali b. Hasan b. Ahmed ve Fazl b. Şâzân er-Râzî gibi Şiî âlimleri bazı müelliflerce İbn Şâzân en-Nîsâbûrî ile karıştırılmıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 287; Aʿyânü’ş-Şîʿa, II, 266).

Hadis, tefsir ve fıkha dair eserler de yazmakla birlikte İbn Şâzân’ın ilmî şahsiyetinde ağır basan taraf onun bir Şiî kelâmcısı olmasıdır. Her ne kadar Eş‘arî ve Şehristânî, İbn Şâzân’ın hadis nakleden Şiî bir müellif olduğunu belirtirlerse de (Maḳālât, s. 63; el-Milel, I, 190) Şiî müellifler kelâmcı yönünü öne çıkarırlar. Ehl-i sünnet, Havâric, Kerrâmiyye, Mu‘tezile,

Gāliyye ve Mürcie gibi mezheplerle Hıristiyanlık, Seneviyye gibi İslâm dışı gruplara karşı reddiyeler yazan İbn Şâzân'ın bazı itikadî görüşleri şöyledir: Müslümanlar biri Ehl-i sünnet, diğeri Şîa olmak üzere başlıca iki mezhebe ayrılır. Farklı gruplardan oluşan Ehl-i sünnet kendi içinde birbirini eleştirmekle birlikte rivayet ettikleri hadisleri kabul eder ve birlikte namaz kılarlar. Buna karşılık Şîiler'in şahitliğini ve naklettikleri hadisleri reddedip arkalarında namaz kılmazlar. Ehl-i sünnet'e göre Allah, son peygamberi vasıtasıyla insanlara dinî ve dünyevî konularda muhtaç oldukları bütün hükümleri bildirmemiş, Hz. Peygamber de bunları bilememiş veya bildiği halde açıklamamıştır. Ashap ve tâbiînin kendi re'ylerine dayanarak ortaya koydukları hükümler de sünnettir,

bu anlayışa muhalefet eden herkes bid'atçı ve sapık kabul edilir. Ehl-i hadisin ilâhî sıfatlara dair naklettikleri rivayetler bütünüyle Allah'a ve Resulü'ne yapılmış iftiralardan ibarettir (el-Îżâḥ, s. 3-4, 30). Ehl-i sünnet'in re'ye başvurmak gerektiğine dair ileri sürdüğü rivayetler de asılsızdır. Nitekim Kur'an'ın, ilâhî hükümleri bir tarafa bırakıp insanların arzularına tâbi olmayı yasaklaması (el-Mâide 5/49) bunu teyit edici mahiyettedir. Akla başvurmayı câiz görmek vahye olan ihtiyacı ortadan kaldırır ve aklî istidlâl yapan kimseleri peygamberden üstün hale getirir (a.g.e., s. 110-111). Ayrıca re'y ve akıl insanların ihtilâfa düşmesine yol açar; halbuki Kur'ân-ı Kerîm, fikir ayrılığına düşenlerin ilâhî rahmetten mahrum kalacaklarını haber vermektedir (Hûd 11/118). Resûl-i Ekrem'in ihtilâfı teşvik ettiğini ileri sürmek ona ve getirdiği dine yapılabilecek en büyük kötülüktür, zira ihtilâf insanları savaşa ve mahvolmaya götürür (a.g.e., s. 124-125). Ehl-i sünnet'in müslümanların çoğunluğunu oluşturması onların hak yolda bulunduğuna delil teşkil etmez, çünkü kâfirler de yeryüzünde en büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Ehl-i sünnet bir taraftan zina eden, adam öldüren ve büyük günah işleyen, dolayısıyla Allah'a ve Resulü'ne isyan eden kimsenin tekfir edilemeyeceğini iddia etmiş, diğer taraftan halifeye başkaldıranın kâfir olacağına hükmederek açık bir çelişkiye düşmüştür. Bu ise mülhidlerin İslâm'a yönelttiklerinden daha kötü eleştirilerin yapılmasını mümkün kılan bir husustur (a.g.e., s. 190). Ehl-i sünnet'in hilâfete ilişkin iddiaları da Hz. Peygamber'in bu konuda hiçbir tâlimat vermediği, dolayısıyla Kur'an'da yer alan ilâhî buyruğa muhalif davrandığı anlamı taşır. Kur'an'da, ölüm vakti geldiği zaman geride bırakacakları hayır konusunda vasiyette bulunmanın Allah'tan sakınanlara emredildiği beyan edilmiştir (el-Bakara

2/180). Buna göre Allah'tan en çok sakınan biri olarak Resûl-i Ekrem'in İslâm için hayırların en büyüğü olan hilâfet gibi önemli bir konuda herhangi bir vasiyette bulunmadığını ileri sürmek onu ilâhî buyruğa uymamakla itham etmektir (a.g.e., s. 200). Kur'an'ın toplanması, hilâfet, rec'at, cuma namazı, avlanma, Hz. Peygamber'in hanımları, hadlerin tatbiki, mirasın taksimi, günahların affı, peygamberlerin ismeti, müt'a nikâhı, talâk gibi konularda Ehl-i sünnet'in çelişkili görüşler benimsediğini gösteren ve kendilerince muteber sayılıp nakledilen rivayetler mevcuttur.

Allah, maddî cisimler gibi olmamakla birlikte zihnin dışında mevcut bulunan bir varlık anlamında cisimdir. O zâtıyla arştadır, fakat yaratıklara benzemez. İlâhî sıfatlar te'vil yöntemiyle bilinemez, bu konudaki nasların aynen benimsenmesi gerekir. Kelime-i şehâdet getirdikten sonra kişinin Allah'tan gelen bütün vahiyleri ikrar edip ilâhî hücceti tasdik etmesi gerekir. İmam nasla belirlenir. Bu konudaki naslar, ilk imamın Hz. Ali olduğunu ve onun soyundan gelen on bir kişi ile devam edeceğini gösterir. İmamların kesintisiz bir şekilde ilâhî bilgilere mazhar olmaları söz konusu değildir. Esasen dinî hususlarda insanların muhtaç oldukları bilgiler Kur'an'da ve Sünnet'te mevcuttur. Bununla birlikte imamlar da ilâhî ilham alarak bilgilerini Hz. Peygamber'in kaynağına dayandırırlar.

Nasçı bir yöntem benimsediği anlaşılan (bk. AHBÂRİYYE) İbn Şâzân'ın Ehl-i sünnet'e yönelttiği eleştirilerde bu muhafazakâr tutumunun büyük etkisi vardır. Ayrıca onun mezhep taassubuna kapılarak objektif davranmadığı da dikkat çekmektedir. Devlet başkanlığı gibi sosyolojik değişimlere ve müslüman toplumların tercihlerine bağlı bir hususun belli bir ailenin on iki ferdine tahsis edilip sınırlandırılması, İslâm'ın evrenselliğiyle bağdaşmadığı gibi on dört asırlık İslâm tarihinin gerçeklerine de uymamaktadır. Aynı zamanda İmâmiyye'nin fakihleri arasında zikredilen İbn Şâzân fıkıhta da nasçı bir yöntem benimsemiştir. İmâmiyye kaynaklarınca nakledilen bazı hadislerin isnad zincirinde yer alan İbn Şâzân imamlardan nakillerde bulunmuş, Hişâm b. Hakem ve Yûnus b. Abdurrahman gibi nakilci âlimlerin halefi kabul edilmiştir.

Eserleri. İbn Şâzân'ın bazı müelliflerce 180 civarında olduğu belirtilen eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. el-Îżâḥ. Başta imâmet olmak üzere Ehl-i sünnet'in çeşitli itikadî ve fıkhî görüşlerinin eleştirildiği eserde

Mu‘tezile, Cebriyye, Mürcie gibi mezheplerin görüşleri de tenkide tâbi tutulmuştur. Eser, Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî tarafından zengin dipnotlar ilâvesiyle yayımlanmıştır (Tahran 1395). 2. İs̱bâtü’r-recʿa. Eserin bir kısmını Muḫtaṣaru İs̱bâti’r-recʿa adıyla Seyyid Bâsim el-Mûsevî neşretmiştir (Türâs̱ünâ, sy. 2/15 [Kum 1409], s. 201-222).

İbn Şâzân’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Red ʿalâ ehli’t-taʿṭîl, er-Red ʿale’l-ġulât, er-Red ʿalâ Muḥammed b. Kerrâm, er-Red ʿale’l-Mürciʾe, er-Red ʿale’l-Bâṭıniyye ve’l-Ḳarâmiṭa, er-Red ʿale’l-Eṣam, er-Red ʿale’s̱-s̱eneviyye, er-Red ʿale’l-müs̱ellis̱e, er-Red ʿale’l-Mennâniyye, el-Ġaybe, Erbaʿu mesâʾil fi’l-imâme, el-İstiṭâʿa, el-Aʿrâż ve’l-cevâhir, Kitâbü’l-Îmân, Kitâbü’t-Tevḥîd, Maʿrifetü’l-hüdâ ve’ḍ-ḍalâl, el-Vaʿd ve’l-vaʿîd, Mesâʾilü ḥudûs̱i’l-ʿâlem, el-İmâme, Kitâbü’l-ʿİlel, el-Ferâʾiżü’l-kebîr, el-Ferâʾiżü’l-evsaṭ, el-Ferâʾiżü’ṣ-ṣaġīr, Kitâbü’l-Mütʿateyn, el-Mesḥ ʿale’l-ḫuffeyn, es-Sünen, eṭ-Ṭalaḳ, Tefsîrü’l-Fażl b. Şâẕân, Kitâbü’l-Ḳırâʾât (bu son eserin Fazl b. Şâzân er-Râzî’ye ait olabileceği de belirtilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1395, s. 3-4, 30, 110-111, 124-125, 190, 200; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 63; İbn Bâbeveyh, el-Ḫiṣâl, Kum 1403, s. 58; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 287; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 216; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist, Kum 1381/1961, s. 420; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 190; Brockelmann, GAL Suppl., III, 1201; Abbas el-Kummî, Sefînetü’l-biḥâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Murtazâ), II, 368; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Tahran, ts. (Şeriketü’n-neşr ve’t-tıbâati’l-Irâkıyye), s. 377; Aʿyânü’ş-Şîʿa, II, 266; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 332, 490; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 31-43; Abdullah Ni‘me, Felâsifetü’ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 358-363; Ahmed Pâketçî, “İbn Şâẕân”, DMBİ, IV, 50-52.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN ŞEBBE

(ابن شبّة)

Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876)

Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere adlı eseriyle tanınan şehir tarihçisi, fakih ve muhaddis.

1 Receb 173'te (24 Kasım 789) Basra'da doğdu. Asıl adı Zeyd olan babasına Şebbe denilmesinin sebebi, annesinin çocukken ona söylediği ninnide "şebbe" (büyüyüp yiğit olmak) kelimesinin sık sık geçmesidir. Benî Nümeyr kabilesinin mevlâsı olan İbn Şebbe, ilk öğrenimini doğduğu yerde babasının ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Muhammed b. Beşşâr b. Bürd gibi âlimlerin yanında yaptı. Daha sonra Abadan (Hatîb, XI, 209) ve Bağdat'a gitti. Burada Abdülvehhâb es-Sekafî, Muhammed b. Ca'fer Gunder, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım, Yezîd b. Hârûn ve şeyhi Ebû Âsım en-Nebîl gibi birçok âlimden hadis ve ahbâr aldı. Ayrıca başta

fıkıh olmak üzere diğer dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı tahsil etti; kıraatle de ilgilenip Cebele b. Mâlik'ten eğitim gördü. Ardından Sâmerrâ'ya yerleşti ve çeşitli konularda eser telifine başladı. 212 (827) yılında birçok muhaddis ve fakih gibi halku'l-Kur'ân konusunda İbn Şebbe de baskı ve işkenceye mâruz kaldı ve, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" şeklinde görüş bildirdiği için halifenin adamları tarafından kitapları parçalandı. Bunun üzerine evine kapanarak bir ay hiç kimseyle konuşmadı. Bu hadise dolayısıyla söylediği bir şiir kendisinin aynı zamanda iyi bir şair olduğunu göstermektedir (a.g.e., XI, 209-210). 24 veya 26 Cemâziyelâhir 262 (25 veya 27 Mart 876) tarihinde Sâmerrâ'da vefat etti; ölüm yılını 263 (877) ve 264 (878) olarak verenler de vardır (İbn Hallikân, III, 440; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, s. 371).

Başta Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî olmak üzere İbn Şebbe'den bahseden hemen bütün cerh ve ta'dîl âlimleri, onun hadis ve ahbâr rivayetinde sika

bir şahsiyet ve rivayetleri birbirine karıştırmayan güvenilir bir muhaddis olduğunda ittifak etmiştir. Kendisinden hadis alanlar arasında İbn Mâce, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebü'l-Abbas es-Serrâc, Ebû Nuaym el-Cürcânî, Muhammed b. Ahmed el-Esrem, Harâitî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Mahled gibi ünlü râviler bulunmaktadır. Ayrıca birçok müellif onun eserlerinden faydalanmış ve özellikle şehir tarihi ve siyasî tarih konularında verdiği çeşitli bilgileri kitaplarında kullanmışlardır. Bunlardan Belâzürî Ensâbü'l-eşrâf'ına İbn Şebbe'den otuz ayrı rivayet almış (Muhammed Câsim el-Meşhedânî, s. 307), Taberî, daha çok Abbâsî Halifesi Mansûr'un dönemini yazarken onun Aḫbârü'l-Manṣûr adlı eserinden geniş iktibaslarda bulunmuş (Târîḫ, İndeks), Ebü'l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî'sinde, Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü'l-büldân'ında, Semhûdî Vefâʾü'l-vefâʾında ve İbn Hacer el-İṣâbe'sinde onun kitaplarından derledikleri çeşitli bilgileri zikretmişlerdir.

Eserleri. İbn Şebbe'nin günümüze ulaşan tek eseri Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere'dir. Hadis rivayetindeki isnad usulüne bağlı kalarak kaleme alınan ve zamanımıza kadar gelmiş en eski Medine tarihi olan eser üç ana bölümden meydana gelir; ancak her üç bölümün de başı ve sonu eksiktir. Birinci bölüm (I, 3-375; II, 379-651) Hz. Peygamber'in Medine'deki hayatı üzerinedir ve cenaze namazı ile başlamaktadır. Resûl-i Ekrem'in nerelerde ve nasıl cenaze namazı kıldırdığına dair haberlerin yer aldığı bu kısımdan sonra Cebrâil'in makamı, kıssa ve kıssa anlatanlar, Mescidi Nebevî'nin çevresindeki yolların yapılması ve mescid âdâbıyla ilgili hususlar, Mescidi Dırâr, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescidler ve diğer yerler, Uhud dağı, Cennetü'l-bakī', bazı sahâbîlerin kabirleri, bayram namazı kıldırılan namazgâhlar, Akīk vadisi ve Medine kuyuları, Medine'nin isimleri ve vadileri, Resûlullah'ın sadakaları ve Hayber ile Fedek'in durumu, Medine'deki bazı kabilelerin konak ve mahalleleri, Medine için söylenmiş şiirler, şehirdeki çarşı ve pazarlar, Hz. Peygamber'in siyer sahasına giren çeşitli faaliyetleri, şahsî özellikleri, şiirle methedilmesi, isimleri ve kabilesinin üstünlükleri gibi konulara yer verilmiştir. Bu bölümde aktarılan haberler Medine tarihine dair günümüze ulaşmış en eski yazılı bilgilerdir. Kitabın ikinci bölümü (II, 654-782; III, 785-949) Hz. Ömer, üçüncü bölümü ise (III, 952-1147; IV, 1149-1315) Hz. Osman dönemine aittir. İbn Şebbe'nin, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'yi çalışmasına dahil edip etmediği yazma eksik olduğu için anlaşılamamaktadır. Fakat bunlardan Hz. Ali'yi

bugüne ulaşmayan Kitâbü'l-Kûfe adlı eserinde ele almış olması muhtemeldir. Hz. Ömer'e ait kısma klasik anlayışa uygun bir şekilde halifenin nesebiyle başlanmakta, ardından hilâfet dönemine geçilerek onun çeşitli konulardaki icraatı anlatılmaktadır. Aynı üslûbun Hz. Osman'a ayrılan üçüncü bölümde de devam ettiği görülür. Bu bölüm geniş biçimde dönemin karışıklıklarını ve fitne olayını incelemektedir. Ancak Hz. Peygamber dönemini işleyen birinci bölümde Medine'ye çok geniş yer verilmesine karşılık bu iki bölüm Medine şehir tarihinden ziyade iki halifenin dönemlerini ele alan birer tarih kitabı niteliğindedir. Eserin günümüze bir tek yazma nüshası ulaşmış (Medine'de Seyyid Muhammed Mazhar el-Farûkī'nin özel kütüphanesi, tarih, nr. 157) ve bunun Fehîm Muhammed Şeltût tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (I-IV, Cidde 1399/1979; Beyrut 1410/1990; Kum 1410/1368 hş.). Zehebî'nin, "Ancak yarısını görebildim" (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 371) dediği Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere'nin zamanımıza kadar gelen nüshasını İbn Hacer'in istinsah ettiği anlaşılmaktadır (neşredenin girişi, I, s. mim).

İbnü'n-Nedîm, müellifin günümüze intikal etmeyen diğer eserlerini şu isimlerle kaydetmektedir: Kitâbü'l-Kûfe, Kitâbü'l-Baṣra, Kitâbü Mekke, Kitâbü Ümerâʾi'l-Kûfe, Kitâbü Ümerâʾi'l-Baṣra, Kitâbü Ümerâʾi'l-Medîne, Kitâbü Ümerâʾi Mekke, Kitâbü's-Sulṭân, Kitâbü Maḳteli ʿOs̱mân, Kitâbü'l-Küttâb, Kitâbü'ş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Kitâbü'l-Eġānî, Kitâbü't-Târîḫ, Aḫbârü'l-Manṣûr, Kitâbü Muḥammed ve İbrâhîm ibney ʿAbdillâh b. Ḥasan, Kitâbü eşʿâri'ş-şurâṭ, Kitâbü'n-Neseb, Kitâbü Aḫbâri Benî Nümeyr, Kitâbü Mâyestaʿcimü'n-nâs fîhi mine'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-istiʿâne bi'ş-şiʿr ve mâ câʾe fi'l-luġa, Kitâbü'l-istizâm li'n-naḥv ve men kâne yelḥunü mine'n-naḥviyyîn (el-Fihrist, s. 169).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, neşredenin girişi, I, ze-ayn; Taberî, Târîḫ, bk. İndeks; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VI, 116; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 169-170; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 208-210; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 60-62; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 16-17; İbn

Hallikân, Vefeyât, III, 440; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 516-517; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 369-372; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXI, 386-390; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 460-461; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 639, 641, 692; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 225-226; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 146; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 206-207; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 780; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 286; Fehîm Muhammed Şeltût, “Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere”, Dirâsât fî Târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye: Meṣâdiru Târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Riyad 1379/1979, I/2, s. 3-7; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 205-207; Muhammed Câsim el-Meşhedânî, Mevâridü’l-Belâzürî, Mekke 1407/1986, I, 306-313; Mustafa Fayda, “İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe’nin Medine-i Münevvere Tarihi”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 167-180; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn Şebbe”, DMBİ, IV, 67-68.

Mustafa Fayda

İBN ŞEBÎB

(bk. MUHAMMED b. ŞEBÎB).

İBN ŞEDDÂD, Abdülazîz

(عبد العزيز ابن شدّاد)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Arab) İzzüddîn Abdülazîz b. Şeddâd b. Temîm es-Sanhâcî (ö. 582/1186'dan sonra)

Kuzey Afrikalı tarihçi.

Zîrîler hânedanına mensup olup Temîm b. Muiz b. Bâdîs'in torunu, Ebü'l-Fütûh Yahyâ b. Temîm'in yeğenidir. Hayatının önemli bir bölümünü, Zîrîler'in Mehdiye'deki

son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâcî'nin (1121-1148) maiyetinde geçirdi. Mehdiye'nin 543'te (1148) bu hükümdar tarafından Normanlar'a teslim edilişine şahit oldu. Onunla birlikte yardım istemek üzere Merakeş'e Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin yanına gitti; 551 (1156) yılında da Palermo'da bulunduğu bilinmektedir. Daha sonra Dımaşk'a yerleşti ve ölünceye kadar orada yaşadı. Bu arada Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'den hadis okudu ve 567'de (1172) ondan rivayet için icâzet aldı (İbnü'l-Fuvatî, IV/1, s. 213). 582 (1186) yılında, Mehdiyeli bir hemşehrisinin verdiği İfrîkıye'de gelişen bazı olaylarla ilgili bilgileri kaydetti (Ticânî, s. 14).

İbn Şeddâd'ın, asıl adı Kitâbü'l-Cemʿ ve'l-beyân fî aḫbâri'l-Ḳayrevân ve men fîhâ ve fî sâʾiri bilâdi'l-Maġrib mine'l-mülûk ve'l-aʿyân olan ve Târîḫu'l-Maġrib, Târîḫu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib, Aḫbârü'l-Ḳayrevân adlarıyla da tanınan tek eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte İbn Hallikân, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Makrîzî, Abdullah b. Muhammed et-Ticânî ve Ebü'l-Fidâ gibi müellifler tarafından kaynak olarak kullanılan ve bazı kısımları iktibas edilerek hakkında çeşitli bilgiler verilen kitabın (meselâ bk. Ticânî, s. 14, 341, 346, 347 vd.; Nüveyrî, XXIV, 156, 157 vd.) İbn Şeddâd'ı Kuzey Afrika'nın seçkin tarihçilerinden biri yaptığı ve ma-hallî tarih türünün en güzel örneklerinden olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklardan öğrenildiğine göre,

muhteva itibariyle eserin önemli bir bölümü İbn Şeddâd'ın mensubu olduğu Zîrîler hânedanıyla ilgilidir ve kitap özellikle Zîrîler hakkında ilk elden bilgi vermesi açısından değerlidir; yazar doğrudan yaşadığı veya gördüğü birçok hadiseyi aktarmıştır. Bazı konularda Şiîlik karşıtı eğilim taşıdığı anlaşılan eserin Fâtımî halifeleri ve nesepleri hakkındaki kısımları ise sonraki tarihçiler tarafından iktibas edilmekle birlikte aşırı bulunmuştur (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, VIII, 27; İbn Saîd el-Mağribî, s. 34; Makrîzî, I, 37). Müellifin kaynakları arasında Atıyye b. Mahled b. Rebâh el-Mağribî, İbnü'l-Yesa' el-Endelüsî ve Rakīk el-Kayrevânî gibi isimler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 27; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 306; VI, 211; İbn Saîd el-Mağribî, en-Nücûmü'z-zâhire fî ḥulâ ḥażreti'l-Ḳāhire (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1970, s. 34; Ticânî, Riḥletü't-Ticânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1958, s. 14-15, 341, 346, 347 vd.; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, IV/1, s. 213; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 156, 157 vd.; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 37; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 29, 601; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 460, 534; II, 23, 75; P. H. Mamour, Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs, London 1934, s. 34; Brockelmann, GAL Suppl., I, 575; B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1940, s. 57; H. R. Idris, La Barbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe-XIIe siècles, Paris 1962, I, s. XVIII-XIX; M. Talbi, "Ibn S̲h̲addād", EI² (İng.), III, 933; Muhammed Seyyidî, "İbn Şeddâd", DMBİ, IV, 77-78.

Sabri Hizmetli

İBN ŞEDDÂD, Bahâeddin

(بهاء الدين ابن شدّاد)

Ebü'l-Mehâsim (Ebü'l-İzz) Bahâüddîn Yûsuf b. Râfi' b. Temîm el-Mevsılî el-Halebî (ö. 632/1234)

Eyyûbî devlet adamı, fakih ve tarihçi.

10 Ramazan 539 (6 Mart 1145) tarihinde Musul'da doğdu. Küçük yaşta babasını kaybettiği için dayılarının yanında büyüdü. Anne tarafından dedesi Şeddâd'a nisbetle İbn Şeddâd diye tanınır. Kur'an'ı ezberledikten sonra İbn Sa'dûn el-Kurtubî'den on bir yıl boyunca kırâat-i seb'a ile hadis ve tefsir dersleri aldı. Kendisine hadis ve fıkıh okutan hocalar arasında Ebü'l-Berekât İbnü'ş-Şîracî, Ebü'l-Fazl Abdullah et-Tûsî, Ebü'r-Rızâ Saîd eş-Şehrezûrî, Ebû Muhammed Abdullah es-Sanhâcî ve Ebû Bekir Muhammed el-Ceyyânî zikredilebilir. Daha sonra tahsilini ilerletmek amacıyla Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi'ne girdi ve kısa süre içinde muîd olup (566/1171) yaklaşık dört yıl bu görevde kaldı. Bu arada Ebü'l-Hayr Ahmed el-Kazvînî ve Şühde el-Kâtibe gibi meşhur hocalardan ders aldı.

569 (1174) yılında Musul'a dönen İbn Şeddâd, Ebü'l-Fazl Muhammed eş-Şehrezûrî'nin kurduğu medresede hocalık yaptı. Bu arada Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd tarafından Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye ve diğer bazı hükümdarlara elçi olarak gönderildi (en-Nevâdirü's-sulṭâniyye, s. 102, 111-112, 119). 583'te (1188) hac dönüşü Dımaşk'ta bulunduğu sırada Kevkeb Kalesi'ni kuşatan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin daveti üzerine yanına gitti ve ona Buhârî'nin çeşitli dualar içeren bir cüzünü okudu. Daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 27 Receb 583'te (2 Ekim 1187) Haçlılar'dan geri almış olduğu Kudüs'ü ziyaret etti ve Feżâʾilü'l-cihâd adlı eserini sunduğu sultanın takdirini kazanarak yakın çevresine alındı (Cemâziyelevvel 584 / Temmuz 1188). Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından kazaskerliğe getirilen ve Kudüs kadılığına tayin edilen İbn Şeddâd onun ölümüne kadar (589/1193) yanından ayrılmadı; savaşlarda beraberinde bulunduğu gibi hadis ve fıkıh konularında danışmanlığını,

bazan da elçiliğini yaptı. 585 (1189) yılında Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'nın büyük bir Haçlı ordusuyla İslâm topraklarına doğru harekete geçtiği haberi üzerine yardım sağlamak amacıyla Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh ile diğer bazı hükümdarlara elçi olarak gönderildi (a.g.e., s. 178-179). Haçlılar'la antlaşma yapıldıktan (588/1192) sonra da Kudüs'te bir Şâfiî medresesi kurmakla görevlendirildi.

İbn Şeddâd, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünün ardından Halep'e gitti ve 591 (1195) yılında Halep Eyyûbî Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Giyâseddin tarafından vakıfların idareciliği yanında Halep kādılkudâtlığına tayin edildi; burada aynı zamanda bir vezir ve müsteşar konumundaydı. Eyyûbîler'in hemen her konuda görüşlerine başvurduğu İbn Şeddâd, çeşitli bölgelerde hüküm süren bu büyük hânedanın fertleri arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla 593 (1197), 608 (1211) ve 613 (1216) yıllarında Halep'ten Kahire'ye gidip geldi; 629'da da (1232) el-Melikü'l-Azîz'le evlenen el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin'in kızını Kahire'den getiren heyetin başkanlığını yaptı.

Kendisine verilen iktâ ve ihsanlardan elde ettiği gelirle Nûreddin Mahmud Zengî'nin kurduğu medresenin karşısına 601 (1205) yılında büyük bir Şâfiî medresesiyle bir dârülhadis yaptıran İbn Şeddâd'ın şöhreti birçok kişinin ilim tahsili için Halep'e gelmesine sebep oldu. Kahire'de bulunduğu sıralarda, yaşlılığı sebebiyle medresede ders veremediği günlerde de evinde ilim öğretmekten geri durmadı. Yetiştirdiği çok sayıdaki öğrenci arasında İbn Hallikân, Ebû Şâme el-Makdisî, İbn Vâsıl, Cemâleddin Ebû Abdullah el-Fâsî el-Mukrî, Zekiyyüddin Ebû Muhammed el-Münzirî, Kemâleddin İbnü'l-Adîm, Cemâleddin Muhammed es-Sâbûnî ed-Dımaşkī ve Şehâbeddin İsmâil el-Hazrecî el-Kavsî gibi

âlimler bulunmaktadır. Kaynaklarda dindar, faziletli ve cömert bir kişi olduğu belirtilen İbn Şeddâd 14 Safer 632'de (8 Kasım 1234) Halep'te vefat etti ve sağlığında medresesiyle dârülhadisi arasına kendisi için yaptırdığı türbeye defnedildi.

Eserleri. 1. en-Nevâdirü's-sulṭâniyye ve'l-meḥâsinü'l-Yûsufiyye (Sîretü Ṣalâḥiddîn, es-Sîretü'l-Yûsufiyye). Selâhaddîn-i Eyyûbî ve dönemini anlatan kaynakların başında gelmektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hayatı ve

kişiliğinden sonra savaş ve fetihleriyle dönemin önemli olaylarını ele alır. Bizzat ifade ettiğine göre (s. 141) İbn Şeddâd eserini, 584 (1188) yılına kadar güvendiği bazı şahısların nakillerine, o tarihten sonraki olaylar için ise ağırlıklı olarak kendi müşahedelerine da-yandırmıştır. III. Haçlı Seferi için temel kaynaklardan biri olan ve gerek müslüman gerekse hıristiyan tarafların sosyal ve idarî durumlarına dair birinci elden bilgiler veren kitapta bazı önemli tarihî belgeler de yer almaktadır (meselâ bk. s. 191-192, 202-204). Albertus Schultens'in Latince (Leiden 1732-1755), Baron Mac-Guckin de Slane'ın Fransızca (RHC Or., III) çevirisiyle birlikte yayımladığı eseri, iki defa da Kahire'de basıldıktan sonra (1317, 1346) Cemâleddin eş-Şeyyâl tamamıyla (Kahire 1384/1964, 1415/1994), Muhammed Dervîş ise bazı bölümlerini seçerek (Dımaşk 1979, 1987) tekrar yayımlamıştır. Kitap, Claude Reignier Conder tarafından da The Life of Saladin or What Befell Sultan Yûsuf adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1897; Delhi 1988). 2. Delâʾilü'l-aḥkâm. Ahkâm hadisleri hakkındadır. Konuları fıkıh bablarına göre sistematik düzenle seçilen hadisler, sahâbî râvileriyle birlikte verildikten sonra hangi hadis kaynaklarında bulundukları, rivayet farklılıkları ve sıhhat açılarından ele alınmaktadır. Metinlerde geçen garîb kelimeler açıklandığı gibi hadisten çıkarılan fıkhî hükümler de sıralanmakta ve arkasından sahâbenin, mezhep imamlarının ve diğer fakihlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Eser Muhammed en-Nüceymî tarafından iki cilt (Beyrut 1412/1991), Muhammed Şeyhânî ile Ziyâdüddin el-Eyyûbî tarafından da dört cilt (Dımaşk-Beyrut 1413/1992) halinde neşredilmiştir. Nûreddin Muallim de ibadetlerle ilgili bölümün tahkikini konu alan bir doktora tezi hazırlamıştır (1412/1991, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]). 3. Melceʾü'l-ḥükkâm ʿinde iltibâsi'l-aḥkâm. Kadılar ve kadılık göreviyle ilgilidir (Brockelmann, GAL, I, 386). Fâyiz Abdullah Muhammed Fâyiz eserin tahkikini esas alan bir doktora tezi hazırlamıştır (1414/1993, el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'ş-şerîa [Medine]). 4. Feżâʾilü'l-cihâd. Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye ithaf edilmiştir (en-Nevâdirü's-sulṭâniyye, s. 141). 5. Esmâʾü'r-ricâlelleẕîne fî Müheẕẕebi'ş-Şîrâzî. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Müheẕẕeb adlı eserinde geçen şahıslar hakkında olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Cârullah Efendi, nr. 255). 6. Kitâbü'l-ʿAṣâ. Hz. Mûsâ ve Firavun'la ilgilidir (Brockelmann, GAL, I, 386). 7. Dürûsü'l-ḥadîs̱. İbn Şeddâd'ın 629 (1232) yılında Kahire'de verdiği hadis derslerinin notlarından oluşmaktadır (a.g.e., a.y.). 8. el-Mûcezü'l-bâhir. Fürû-i fıkıhla

ilgilidir (İbn Hallikân, VII, 100). 9. Kitâbü'l-Aḫfiyâ˒ mine'l-evliyâ˒ (İbnü'ş-Şa"âr, X, 354). 10. et-Tuḥfetü'l-ˁAzîziyye (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1415/1994, s. 102, 111-112, 119, 141, 178-179, 191-192, 202-204; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-20; a.mlf., Delâ˒ilü'l-aḥkâm (nşr. Muhammed Şeyhânî - Ziyâdüddin el-Eyyûbî), Dımaşk-Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, I, 10-25, 45-48; a.e. (nşr. Muhammed b. Yahyâ b. Hasan en-Nüceymî), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, I, 3-9, 26-27; İbnü'ş-Şa"âr, Ḳalâ˒idü'l-cümân fî ferâ˒idi şuˁarâ˒i hâẕe'z-zamân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, X, 349-356; Münzirî, et-Tekmile, III, 384-385; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 77, 82, 132, 135, 137, 164, 168, 175, 176, 185, 206, 207, 211; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ˁale'r-Ravżateyn, s. 163; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 84-100; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 8-9, 70,71, 212, 236, 237; IV, 254-255, 311, 313; V, 29-30, 89-92; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VII, 176, 178, 184, 314; Zehebî, Aˁlâmü'n-nübelâ˒, XXII, 383-387; a.mlf., Maˁrifetü'l-ḳurrâ˒ (Altıkulaç), III, 1216-1220; Safedî, el-Vâfî, XXIX, 196-203; Yâfiî, Mir˒âtü'l-cenân, IV, 82-83; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 360-362; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiˁiyye, II, 115-117; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiˁiyye, II, 96-97; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 276-277; Brockelmann, GAL, I, 386; Suppl., I, 549-550; Hediyyetü'l-ˁârifîn, II, 553-554; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 43-45; Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 104, 173; H. A. R. Gibb, Saladin: Studies in Islamic History, Beirut 1972, s. 52-53, 74, 75, 121, 126, 160; a.mlf., The Life of Saladin from the Works of 'Imād ad-Dīn and Bahā'ad-Dīn, Oxford 1973, s. 2; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 11, 55, 133, 250, 262, 295-296, 366; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 141, 147, 155; F. Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (trc. E. J. Costello), London 1984, s. XXIX; Adnan Sâdık Erzi, "İbn Şeddâd", İA, V/2, s. 825; Gamal el-Din el-Shayyal,

“Ibn S̲h̲addād”, EI² (İng.), III, 933-934; Nâsır Güzeşte, “İbn Şeddâd”, DMBİ, IV, 74-76.

Casim Avcı

İBN ŞEDDÂD, İzzeddin

(عزّ الدين ابن شدّاد)

Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285)

el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre adlı eseriyle tanınan Eyyûbîler ve Memlükler dönemi tarihçisi.

6 Zilhicce 613'te (16 Mart 1217) Halep'te doğdu. Bazı kaynaklarda isim zincirinde değişiklik yapılarak babasının İbrâhim, dedesinin Ali adlarıyla verildiği görülür. Çocukluğunu Halep'te geçirdi ve burada okudu; bir ara Bahâeddin İbn Şeddâd'ın öğrencisi oldu. 631 (1234) yılında ve daha sonra Dımaşk'a seyahatler yaptı (bk. el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre [nşr. Sâmi ed-Dehhân], s. 188). Ardından kâtip olarak Halep'te Eyyûbî hükümdarlarından II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un hizmetine giren İbn Şeddâd, 640 (1242-43) yılında

Harran'a vergi gelirlerini teftiş için gönderildi. Bu işte gösterdiği başarı ve şahsî yetenekleriyle el-Melikü'n-Nâsır'ın dikkatini çekip dostluğunu kazanarak yakın çevresine girdi. 649'da (1251) elçilik göreviyle Musul, Mardin ve el-Cezîre gibi bölge hükümdarlarına gönderildi (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre [nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre], III/1, s. 238-240); Safedî onun Hülâgû'ya da gönderildiğini söyler (el-Vâfî, II, 4). 657'de (1259) barış görüşmeleri yapmak üzere Meyyâfârikīn'i kuşatma altında tutan Hülâgû'nun oğlu Yeşmut'un yanına gitti; aynı zamanda el-Melikü'n-Nâsır'ın ailesini Dımaşk'tan Halep'e götürdü. Müzakerelerin sonuçsuz kalması ve Suriye'nin işgal edilmesi üzerine birçokları gibi o da 659 (1261) yılında Mısır'a kaçtı.

Mısır'da Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars ile veziri Bahâeddin Ali b. Muhammed'in (İbn Hannâ) dostluğunu kazanan İbn Şeddâd, 669 (1271) yılında Sultan Baybars'ın ve 672'de (1273) Vezir Bahâeddin'in Suriye seferlerine katıldı. Böylece bölgenin o günkü askerî, idarî ve içtimaî

durumu hakkında yeni bilgiler elde etme imkânı buldu. Baybars'ın ölümünden sonra vasiyeti uyarınca medrese ve türbesi için kurulan vakfın başına getirilen İbn Şeddâd, onun halefleri el-Melikü's-Saîd Nâsırüddin Bereke Han, el-Melikü'l-Âdil Bedreddin Sulamış ve el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun ile de iyi ilişkilerini sürdürdü. 17 Safer 684 (24 Nisan 1285) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Mukattam dağının eteklerindeki kabristana gömüldü. Eyyûbîler ve Memlükler dönemlerinin önde gelen coğrafyacı, tarihçi ve kâtiplerinden olan İbn Şeddâd, Moğollar'ın ve Haçlılar'ın İslâm topraklarını tehdit ettikleri bir dönemde yaşamış ve eserlerinde bizzat kendi müşahedelerine dayanan birinci elden bilgileri vermeye özen göstermiştir.

Eserleri. 1. el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre. 671-680 (1272-1281) yılları arasında Mısır'da kaleme alınmıştır. Suriye ve el-Cezîre'nin o dönemdeki durumuyla ilgili en önemli kaynaklardan olan eser temelde Halep, Kınnesrîn, Dımaşk, Ürdün, Lübnan, Filistin, Diyârımudar, Diyârırebîa ve Diyârıbekir'in coğrafya ve tarihlerine dairdir. Bölgenin genel coğrafî özellikleri ve topografyası, kültürel ve iktisadî durumu, tarihi, buraya hâkim olan devlet ve hükümdarlar; şehir, kasaba ve köyler, köprüler, kapılar, kaleler, surlar, cami ve mescidler, medreseler ve buralarda hocalık yapan âlimler, han ve hamamlar, hastahaneler, hankahlar, mezar ve türbeler, kilise ve manastırlar üzerinde durulan hususlardandır. Tarihî binalar bazan ayrıntılarıyla tanıtıldığı gibi inşalarından o güne kadar geçirdikleri tamir faaliyetleri de açıklanır. Eserde İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Bizans'a yönelik askerî seferler de kronolojik sırayla kaydedilmiştir (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre [nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre], I/2, s. 196-335). İbn Şeddâd kitabın telifinde İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve İbnü'l-Ezrak el-Fârikī başta olmak üzere Belâzürî, İbn Cerîr etTaberî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Ebû Tay, İbnü'l-Kalânisî, Azîmî, İbn Ebü'd-Dem, İbn Münkız ve Bahâeddin İbn Şeddâd gibi âlimlerden yararlanmıştır. Kendisinden faydalanan müellifler arasında Hasan b. Ahmed b. Züfer el-Erbîlî, İbnü'l-Mibred, Nuaymî, Şemseddin İbn Tolun ve İbn Kennân yer almaktadır. Eser ilk defa Henry Frederick Amedroz tarafından "Three Arabic Manuscripts on the History of the City of Mayyâfâriqîn" adlı makaleyle (JRAS, [1902], s. 785-812) ilim âlemine tanıtılmıştır. Daha sonra Şarl Lûdî (Ch. Ledit) Avâsım ("el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre li-ʿİzziddîn İbn Şeddâd", el-Meşrıḳ, XXXIII/2 [Beyrut 1935], s. 161-223, 586-608), Dominique Sourdel Halep (Dımaşk

1953), Sâmî ed-Dehhân Dımaşk (Dımaşk 1375/1956) ve Lübnan, Ürdün, Filistin (Dımaşk 1963), Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre el-Cezîre (III/1-2, Dımaşk 1978) ve Halep, Kınnesrîn, Avâsım, Sugūr, Humus (I/1-2, Dımaşk 1991) ve Anne-Marie Eddé Kınnesrîn, Avâsım, Sugūr ve Humus'la ("Vaṣf li-şimâli Sûriye li-ʿİzzi'd-dîn İbn Şeddâd: el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre [La description de la Syrie du nord de 'Izz al-Dîn Ibn Şaddâd]", BEO, XXXII-XXXIII [1980-1981], s. 265-402) ilgili kısımlarını yayımlamışlardır. Anne-Marie Eddé-Terrasse neşrettiği bölümü daha sonra Fransızca'ya çevirmiştir (Description de la Syrie du nord, Damas 1984). Eser bazan yanlışlıkla Bahâeddin İbn Şeddâd'a nisbet edilir (meselâ bk. Bahâeddin İbn Şeddâd, neşredenlerin girişi, I, 20, Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 125, krş. I, 739; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 554). 2. Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (Sîretü'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir [es-Sîretü'ẓ-Ẓâhiriyye], er-Ravżü'ẓ-ẓâhir fî sîreti'l[aḫbâri'l]-Meliki'ẓ-Ẓâhir). Memlük Sultanı I. Baybars'ın hayatı, şahsiyeti ve dönemini konu alır; yalnız 670 (1271) yılından başlayıp sultanın ölümüyle (676/1277) sona eren II. cildi günümüze ulaşmıştır. Olayların Baybars merkezli olarak yıllara göre kaydedildiği eserde her yılın sonunda o yıl vefat eden bazı önemli şahısların biyografilerine de alfabetik sırayla yer verilmiştir. Yoel Koch'un eserin tenkitli neşrini konu alan doktora tezinden sonra (A Scholarly Edition of 'Izz al-Dîn Ibn Shaddâd al-Halabî's Ms. on the Sultan Baybars I, I-III, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1978) Ahmed Hutayt da aynı şekilde bir doktora tezi hazırlayarak eseri yayımlamıştır (Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir [Die Geschichte des Sultans Baibars], Wiesbaden-Beyrut 1403/1983). M. Şerefettin Yaltkaya tarafından Türkçe'ye çevrilen eser (Baypars Tarihi: al-Melik al-Zahir [Baypars] Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi, İstanbul 1941), Brockelmann tarafından yanlışlıkla Bahâeddin İbn Şeddâd'a nisbet edilir (GAL, I, 386). 3. el-Ḳurʿatü'ş-Şeddâdiyye el-Ḥimyeriyye (Tuḥfetü'z-zemen fî ṭurafi ehli'l-Yemen). Bir nüshası Patna'daki Khuda Bakhsh Oriental Public Library'de (nr. 1720) bulunmaktadır (a.g.e., I, 634). 4. Cene'l-cenneteyn fî aḫbâri'd-devleteyn. Müellifin el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre'sinde adı geçen eserin ([nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre], III/2, s. 459) Eyyûbîler ve Memlükler'le (veya Hârizmşahlar) ilgili olduğu tahmin edilmektedir (a.g.e., I/1, neşredenin girişi, s. 30; Şeşen, s. 153). İbn Şeddâd'ın kendi ifadesinden bunların dışında İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ'ine de bir zeyil yazdığı öğrenilmektedir (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre [nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre], III/1, s. 136). Bağdatlı İsmâil Paşa, Kürûmü't-tehânî li-tefsîri's-sebʿi'l-meẕânî adlı

bir eseri de İbn Şeddâd'a nisbet etmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 352).

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 72, 226; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-27; a.mlf., el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1991, I/1, s. 7, 323; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-45; a.e., Dımaşk 1978, III/1, s. 136, 238-240; III/2, s. 459, 491-499; a.e.: Târîḫu medîneti Dımaşḳ (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 187-188; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13-32; a.mlf., a.e.: Description de la Syrie du nord (trc. Anne-Marie Eddé-Terrasse), Damas 1984, tercüme edenin girişi, s. XI-XLV; Bahâeddin İbn Şeddâd, Delâʾilü'l-aḥkâm (nşr. Muhammed Şeyhânî - Ziyâdüddin el-Eyyûbî), Dımaşk-Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, I, 20; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1380/1961, IV, 270-271; Zehebî, el-ʿİber, III, 356; Safedî, el-Vâfî, II, 3-4; IV, 189-190; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 201; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 305; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 33, 34; Makrîzî, es-Sülûk, I/1-2, s. 647; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 125, 739; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 677-678; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'époque des

croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940, s. 75-76; a.mlf., "XIII. Asır Ortalarında Cezire: İzzeddin b. Şeddad'a Göre" (trc. Neşet Çağatay), AÜİFD, IV (1953), s. 93-106; Brockelmann, GAL, I, 386, 634; Suppl., I, 883; Îżâḥu'l-meknûn, II, 352; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 554; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskva-Leningrad 1957, I, 369-370; Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 107, 156, 171; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 152-153; D. Sourdel, "Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe-XIIIe siècles d'après Ibn Şaddâd", BEO, XIII (1949), s. 85-115; Ali Sevim, "İbn Şaddâd, 'İzz al-Dîn, al-A'lâk al-Hazîra fî zikr Umarâ' al-Şâm va al-Ca-zîra, Târih Lubnân va al-Urdun va Filistîn ...", TAD, II/2-3 (1964), s. 291-301; Muhammed Sa-îd Rızâ, "İbn Şeddâd fî kitâbeti'l-Aʿlâḳı'l-ḫaṭîre -ḳısmü'l-Cezîre-: dirâse ve

taḫlîl maʿa nuṣûṣ mine'l-maḫṭûṭ", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XIV, Bağdad 1980, s. 124-155; Yoel Koch, "ʿIzz al-Dīn Ibn S̲h̲addād and his Biography of Baybars", AION, XLIII/2 (1983), s. 249-287; Adnan Sâdık Erzi, "İbn Şeddâd", İA, V/2, s. 825; D. Sourdel, "Ibn S̲h̲addād", EI² (İng.), III, 933; Abdülmuhammed Rûh Bahşân, "İbn Şeddâd", DMBİ, IV, 77-78.

Casim Avcı

İBN ŞEHRÂŞÛB

(ابن شهراشوب)

Ebû Ca‘fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî es-Serevî (ö. 588/1192)

Tefsir, hadis ve nahiv alanındaki çalışmalarıyla tanınan Şiî âlim.

489 (1096) yılında İran'ın Mâzenderan bölgesindeki Sârî şehrinde doğdu. Ebû Abdullah künyesiyle ve Zeynüddin lakabıyla da anılır. Kur'an'ı ezberledikten sonra babası ve dedesinden ders okudu. Tahsiline devam etmek üzere ilmî seyahatlere çıktı. 508'de (1114) gittiği Horasan'da Fettâl en-Nîsâbûrî'nin rivayetlerini dinledi, Nîşâbur'da Şahhâmî'den Ebû Ya‘lâ'nın el-Müsnedü'l-kebîr'ini dinleyip rivayet etti. 528-538 (1133-1143) yılları arasında Hârizm'de Zemahşerî'nin, Sebzevâr'da Şiî müfessiri Tabersî'nin derslerine katıldı, ardından Meşhed ve Beyhak'a gitti. Rey, Kâşân ve Hemedan gibi merkezleri dolaşıp bu yörelerdeki âlimlerden faydalandı. Hocaları arasında Ebü'l-Fütûh er-Râzî, Ziyâeddin Seyyid Fazlullah er-Râvendî, Ebû Şükr es-Saffâr, Ebü'l-Alâ el-Hemedânî gibi âlimler vardır. B. Scarcia Amoretti, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, dedesi Şehrâşûb vasıtasıyla İbn Şehrâşûb'un dolaylı olarak hocası sayılması gerektiğini ileri sürerse de (EI2 [İng.], III, 935) Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Şehrâşûb'un ölümünden dokuz yıl sonra dünyaya gelmiştir. Bu hata, Nasîrüddîn-i Tûsî ile Ebû Ca‘fer et-Tûsî'nin aynı kişi zannedilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. İbn Şehrâşûb, muhtemelen 552'de (1157) Bağdat'a giderek Ebü'l-Vakt es-Siczî'nin rivayetlerini dinledi. Bağdat'ta bulunduğu sırada ilmî şahsiyetiyle, ayrıca etkili vaazlarıyla halifenin teveccühünü kazandı ve kendisine Reşîdüddin lakabı verilerek çeşitli mezheplere mensup çevrelerde itibar edilen bir âlim konumuna geldi. Halife Müstencid-Billâh devrinde de Bağdat'ta kaldıktan sonra Halife Müstazî-Biemrillâh'ın Hanbelî akaidini hâkim kılma çabalarından dolayı burayı terketti ve Hille'ye gitti (567/1171). Dört yıl sonra Musul'a geçti; Vezir Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed'in azledilmesi üzerine Hamdânîler devrinde Şîa'nın sığınağı olan Halep'e gitti. Daha çok tefsir, rivayet ilimleri ve nahiv konularında meşhur olan İbn

Şehrâşûb hayatının özellikle son on beş yılını ders vermekle geçirdi. Ebû Hâmid Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Halebî ve Ebü'l-Hasan Ali el-Hillî yetiştirdiği meşhur öğrencilerdendir. İbn Şehrâşûb 22 Şâban 588'de (2 Eylül 1192) Ha-lep'te vefat etti ve Cebelülcevşen'de Meşhed-i Hüseyin diye bilinen kabristana defnedildi.

Eserleri. 1. Müteşâbihü'l-Ḳurˀân ve muḫtelifüh (Teˀvîlü müteşâbihi'l-Ḳurˀân). 570'te (1174-75) tamamlanan eser Hasan el-Mustafavî'nin hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (Tahran 1369/1950). 2. Meʿâlimü'l-ʿulemâˀ. Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye ait el-Fihrist adlı eseri tamamlayıcı mahiyette bir kitaptır. 1021 biyografi ihtiva eden eser Abbas İkbal (Tahran 1353) ve Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Beyrut, ts. [Dârü'l-edvâ]) tarafından yayımlanmıştır. 3. Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib. Başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ali'ye, evlâtlarına, bazı sahâbî ve tâbiîlere dair rivayetleri derleyen bir eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Bombay 1313; Beyrut 1405/1985). 4. Mes̱âlibü'n-nevâṣıb. Şîa'ya muhalif grupları eleştirmek amacıyla yazılan eserin Tahran Seyyid Muhammed el-Muhît Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Meʿâlimü'l-ʿulemâˀ, neşredenin girişi, s. 27). İbn Şehrâşûb'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Beyânü't-tenzîl, Esbâbü'n-nüzûl ʿalâ mez̠hebi âli'r-Resûl, el-Mis̱âl fi'l-ems̱âl, el-Ḥâvî, el-Aʿlâm ve'ṭ-ṭarâˀiḳ, el-Minhâc, Erbaʿûne ḥadîs̱ fî menâḳıbi seyyideti'n-nisâˀ Fâṭımate'z-zehrâˀ, Nuḫabü'l-aḫbâr, el-İnṣâf, el-Mevâlid, Şerḥu Kitâbi'l-Fuṣûl, Mâˀidetü'l-fâˀide.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâˀ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), neşredenin girişi, s. 2-36; Safedî, el-Vâfî, IV, 164; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 208-209; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 310; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 181; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1269; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VI, 290-293; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâˀ, Tahran 1396, s. 428-429; Serkîs, Muʿcem, II, 1607; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 669; II, 102; Îżâḥu'l-meknûn, I, 69, 103; II,

288, 421, 427, 452, 560; Brockelmann, GAL Suppl., I, 710; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VIII, 58-60; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 332-333; a.mlf., Sefînetü’l-biḥâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Murtazâ), I, 726; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 426; II, 12, 239, 378, 395, 476; III, 177, 306; V, 91; VI, 236; X, 86; XIX, 10, 62, 73, 76; XX, 231; XXI, 98, 301; XXII, 318; XXIII, 154, 233; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 82-83; II, 267; B. Scarcia Amoretti, “Ibn S̲h̲ahrās̲h̲ūb”, EI² (İng.), III, 935; Ahmed Pâketçî, “İbn Şehrâşûb”, DMBİ, IV, 90-92.

Mustafa Öz

İBN ŞENEBÛZ

(ابن شنبوذ)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 328/939)

Şâz kıraatleriyle tanınan âlim.

248 (862) yılı civarında doğdu. Üçüncü ceddi Şenebûz'a nisbetle İbn Şenebûz künyesiyle meşhur oldu, ayrıca Şenebûzî nisbesiyle de anıldı. Kıraat ve hadis tahsili için Humus, Dımaşk ve Mısır gibi yerlere seyahatler yaptı (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 52-53); mücâvir olarak iki yıl Mekke'de kaldı (Yâkūt, XVII, 18). Hârûn b. Mûsâ el-Ahfeş ed-Dımaşkī, Kunbül, İdrîs b. Abdülkerîm, Muhammed b. Şâzân el-Cevherî, Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî gibi âlimlerden arz yoluyla kıraat öğrendi. Ebû Müslim İbrâhim b. Abdullah el-Keccî, İshak b. İbrâhim ed-Deberî, Muhammed b. Hüseyin el-Humeynî, Abdurrahman b. Muhammed el-Hârisî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden Ebû Bekir Ahmed b. Nasr eş-Şezâî, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî, Ali b. Hüseyin el-Gadâirî, Muâfâ en-Nehrevânî kıraat tahsil ederken, Ebû Bekir İbn Şâzân, Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim, Ebû Hafs İbn Şâhin ve diğerleri hadis rivayet ettiler.

İbn Şenebûz, Übey b. Kâ'b ile Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen ve Hz. Osman'ın Mushaf'ına aykırı olan okuyuşları yüzünden bir heyet önünde sorgulanması

dolayısıyla meşhur olmuştur. Mâide sûresinin 118. âyetinin sonundaki "el-azîzü'l-hakîm" terkibini "el-gafûru'r-rahîm" diye okuması itirazlara yol açmış (Yâkūt, XVII, 173), ayrıca bazı şâz kıraatleri namazda okumaya devam etmesi üzerine Irak şeyhülkurrâsı Ebû Bekir İbn Mücâhid durumu Vezir İbn Mukle'ye bildirmişti (İbn Şenebûz'un okuduğu şâz kıraatler için bk. Ebû Şâme, s. 190-191; İbn Hallikân, III, 427; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 549-552). İbn Mukle'nin 1 Rebîülâhir 323'te (10 Mart 935) hapse attığı İbn Şenebûz, bir hafta sonra içlerinde Ebû Bekir İbn Mücâhid'in de bulunduğu bir heyet önünde yapılan sorgulaması sırasında

(İbn Hallikân, III, 426) önce yaptığı işi savunarak veziri ve İbn Mücâhid'i tahkir edici sözler söyledi, tahsil için Bağdat dışına çıkmadıklarını belirterek orada bulunanları cehaletle suçladı. Fakat İbn Mukle'nin emriyle kamçılanmaya başlanınca bundan böyle şâz kıraatleri okumayacağına dair söz verip tövbe etti; durum bir tutanakla tesbit edilerek orada bulunanlar tarafından imzalandı. Buna göre İbn Şenebûz, Hz. Osman'ın Mushaf'ına muhalefet etmesi halinde kanının emîrü'l-mü'minîne helâl olacağını beyan etmiştir. İbn Mukle, İbn Şenebûz'un serbest bırakılıp evine gönderilmesi halinde halkın saldırısına uğrayabileceği şeklindeki uyarıyı dikkate alarak onu geceleyin gizlice Medâin'e gönderdi (İbn Hallikân, III, 428); Basra'ya gönderildiği de söylenmiştir (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 552). Öte yandan pek çok kişi İbn Şenebûz'a zulmedildiğini düşünmüş, gerek onun gerekse İbn Miksem'in okuyuşlarının mesnedi bulunduğunu ileri sürmüştür (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, VIII, 65). İbnü'l-Enbârî ve diğer bazı müellifler ise İbn Şenebûz'un kıraatleri için reddiyeler yazmışlardır (Yâkūt, XVII, 168). Ebû Saîd es-Sîrâfî, onun dilde ve ilimde yetersiz kabul edildiğini söyledikten sonra dindar, ancak saf bir kişi olduğunu iddia etmiştir (a.g.e., a.y.). Ebû Şâme, İbn Şenebûz'un resm-i hatta aykırı olan kıraatini doğru bulmamakla birlikte kendisine reva görülen muameleyi de onaylamamıştır. Zehebî de onun re'yi ve ictihadı yüzünden kınanıp cezalandırıldığını belirtmiş, ictihadda hata yapmanın normal karşılanması gerektiğine işaret etmiştir. Zehebî ayrıca Muhammed b. Yûsuf el-Hâfız'dan naklen, İbn Şenebûz'un kendisine gelen talebelere Ebû Bekir İbn Mücâhid'den okuyup okumadıklarını sorduğunu ve ondan okuyanlara ders vermediğini zikretmiştir (Târîḫu'l-İslâm, s. 235). Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'ye göre ise şâz kıraatleri okuyanlar kendi haline bırakılmamalı, İbn Şenebûz'un cezalandırıldığı gibi bu konudaki alışkanlıklarını sürdürenler de cezalandırılmalıdır.

İbn Şenebûz 3 Safer 328'de (19 Kasım 939) Bağdat'ta vefat etti. Ebû Bekir es-Sûlî ve İbnü'n-Nedîm onun hapiste öldüğünü yazmışlardır. Ebû Amr ed-Dânî et-Teysîr'inde, Ahvâzî ve diğer bazı müellifler kıraate dair eserlerinde İbn Şenebûz'un rivayetlerine güvenmiş, Zehebî onu "şeyhülmukriîn, sika, sadûk, emin" gibi ifadelerle nitelendirmiştir. İbn Şenebûz'un kaynaklarda Kitâbü Mâ ḫâlefe fîhi İbn Kes̱îr Ebâ ʿAmr, Ḳırâʾatü ʿAlî, İḫtilâfü'l-ḳurrâʾ, Şevâẕẕü'l-ḳırâʾât ve Kitâbü İnfirâdâtih adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sûlî, Aḫbârü’r-Râżî-Billâh ve’l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. Heywarth Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 62-63, 84-85, 139; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 154-157; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, VIII, 65-66; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 280-281; Semʿânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 461; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 392-393; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 18, 167-173; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 211; Ebû Şâme, el-Mürşidü’l-vecîz, s. 186-192; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 426-428; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 321-330, s. 233-235; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 264-266; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 546-553; Safedî, el-Vâfî, II, 37-38; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 52-56; a.mlf., en-Neşr, I, 122-123; Kastallânî, Leṭâʾifü’l-işârât (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 74; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 313-314; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 34-35; Brockelmann, GAL Suppl., I, 328-329; R. Paret, “Ibn S̲h̲anabūd̲h̲”, EI² (İng.), III, 935-936; Ali Ekber Ziyâî, “İbn Şenebûẕ”, DMBİ, IV, 88-89.

Tayyar Altıkulaç

İBN ŞEREF el-KAYREVÂNÎ

(ابن شرف القيرواني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. (Ebû) Saîd b. Ahmed b. Şeref el-Cüzâmî el-Kayrevânî (ö. 460/1067)

Kâtip, şair, edip ve tenkitçi.

390 (1000) yılında Kayrevan'da doğdu. Yemen'den Şam'a göç eden Cüzâm kabilesine mensuptur. Kuzey Afrika'nın fethine katılan ailesi daha sonra Kayrevan'a yerleşmişti. İbn Şeref ilk tahsilini Kayrevan'da yaptı. Ebû İmrân el-Fâsî ile Ebü'l-Hasan el-Kābisî'den fıkıh okudu; Ebû İshak el-Husrî ile Muhammed b. Ca'fer el-Kazzâz gibi âlimlerden başta dil ve edebiyat olmak üzere çeşitli konularda ders aldı. İfrîkıye Emîri Muiz b. Bâdîs dinî ilimler, şiir, dil ve edebiyat alanlarında kendini çok iyi yetiştiren, ayrıca zekâsı, kabiliyeti ve sağlam karakteriyle dikkat çeken İbn Şeref'i himayesine aldı. İbn Şeref, bu sırada Dîvân-ı İnşâ reisi Ali b. Ebü'r-Ricâl ile İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ve Muhammed b. Habîb el-Kalânisî gibi edip ve âlimlerle tanıştı (Resâʾilü'l-intiḳād, neşredenin girişi, s. 9). Bir ilim, kültür ve sanat merkezi olan Kayrevan'da bulunması onu daha çok okuma ve araştırmaya sevketti. Emîr Muiz b. Bâdîs'in İbn Şeref'in yanı sıra İbn Reşîḳ'e de iltifat etmesi iki âlim arasında zıtlaşma ve hicivleşmeye yol açtı. Ancak İbn Şeref ve İbn Reşîḳ'in aralarındaki rekabeti yansıtan risâleleri günümüze ulaşmamıştır.

İbn Şeref, Muiz b. Bâdîs'le beraber Mehdiye'ye, ardından da Sicilya'ya gitti. İbn Reşîḳ, Muiz b. Bâdîs'in himayesine girmeden önce İbn Şeref'le dostça yazıştıklarını, İbn Şeref'in Sicilya'ya geçmesinden sonra aralarındaki rekabetin tekrar dostluğa dönüştüğünü söylemektedir. İbn Şeref'in Sicilya'dan İbn Reşîḳ'e yazdığı mektupta kendisini özlediğini belirterek Sicilya'ya gelmesini istemesi de bunu doğrulamaktadır. İbn Reşîḳ mektubu alınca Sicilya'ya gitti; iki dost burada bir süre kaldıktan sonra İbn Şeref Endülüs'e dönmeyi teklif ettiyse de İbn Reşîḳ Sicilya'da kalmak istediğini bir şiirle kendisine bildirdi. Bunun üzerine tek başına Endülüs'e

dönen İbn Şeref çeşitli şehirleri dolaşmasının ardından İşbîliye'ye (Sevilla) yerleşti ve 1 Muharrem 460'ta (11 Kasım 1067) burada vefat etti. Oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer de edip ve şairdi.

İbn Şeref V. (XI.) yüzyılda Kayrevan'ın en güçlü edip, şair ve tenkitçisi olarak kabul edilir. İbn Reşîḳ ile birbirlerini övücü sözleri de bulunmakta, özellikle İbn Reşîḳ'in İbn Şeref'in şairliğinden ve şiirlerinden övgüyle söz ettiği görülmektedir (Ünmûẕecü'z-zamân, s. 340). Ancak İbn Fazlullah el-Ömerî, aralarındaki rekabeti dikkate alarak İbn Şeref'in meziyetlerinin İbn Reşîḳ'in söylediklerinden çok daha fazla olabileceğine işaret etmiştir (Dîvân, neşredenin girişi, s. 25-26). Kayrevan, Sicilya ve Endülüs'te divan kâtipliği yapan İbn Şeref edebî bir üslûpla kaleme aldığı eserlerinde secili ifadelere yer vermişse de dili akıcıdır (Mustafa Abdülvâhid, s. 20). Onun şiirlerinin çoğunu medih, gazel, mersiye, tasvir, fahr, zühd ve itâb türü şiirleri oluşturur. Az sayıda hicivleri de vardır. Kayrevan'dan ayrıldıktan sonra bu şehre her

zaman hasret duymuş, onun için mersiyeler ve özlem şiirleri nazmetmiştir. Ayrıca Muiz b. Bâdîs'in beğenisini kazanan lugaz şiirleri de yazmıştır.

Eserlerinden geniş bir kültüre sahip olduğu anlaşılan İbn Şeref nesirde daha çok makāme türünü benimsemiş, bu tür yazılarında Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'de olduğu gibi toplumsal konular üzerinde durmuştur. Aynı zamanda iyi bir edebiyat eleştirmeni olan İbn Şeref'e göre tenkit bir ilim değil bir zevk ve kabiliyettir (Resâʾilü'l-intiḳād, s. 38). Nesirde daha çok anlama önem verirken şiir tenkidinde lafız, mâna, vezinle ilgili birtakım esasları dikkate almış, bunlar için bazı ilkeler ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Dîvân. İbn Şeref'in beş büyük ciltten meydana geldiği rivayet edilen divanı günümüze ulaşmamıştır. Hasan Zikrî Hasan'ın çeşitli eserlerde bulunan şiirlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturduğu Dîvân (Kahire 1983) 600 beyitten ibarettir. Nâşir, alfabetik sıraya koyduğu şiirlerdeki yazım hatalarını düzeltmiş, bazı yerlerde açıklamalar yapmıştır. Abdülazîz el-Meymenî'nin, İbn Reşîḳ ve İbn Şeref'in şiirlerinden seçmeler yaparak en-Nütef min şiʿri İbn Reşîḳ ve zemîlihî İbn Şeref adıyla yayımladığı eserde (Kahire 1343) İbn Reşîḳ'in daha fazla şiiri bulunmaktadır. 2. Resâʾilü'l-intiḳād fî naḳdi'ş-şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (Mesâʾilü'l-

intiḳād). İbn Şeref'in hayatının sonlarında Sicilya'da iken kaleme aldığı anlaşılan eser (Resâ˒ilü'l-intiḳād, s. 21), Ebü'r-Reyhân Salt b. Seken adını verdiği hayalî bir şahsa yazdığı edebî tenkide dair mektuplardan meydana gelmekte olup Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin Maḳāmât'ına nazîre olarak telif edilmiştir. Eserde, Câhiliye devrinde ve İslâmi dönemde yaşayan elliden fazla şairin şiirlerinin mukayesesi ve eleştirisi yapılmıştır. Resâ˒ilü'l-intiḳād, ilk defa Tunus'ta bulunan bir nüshaya dayanılarak Hasan Hüsnî Abdülvehhâb tarafından neşredilmiş (Mecelletü'l-Muḳtebes, Dımaşk 1330, s. 40-100), bu neşir Selâhaddin el-Müneccid tarafından gözden geçirilip hataları düzeltilerek tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1983). Eser, yanlışlıkla İbn Şeref'in diğer bir kitabının ismi olan A˓lâmü'l-kelâm adıyla da neşredilmiştir (Kahire 1344). Bu yanlışlığa, söz konusu neşre esas olan Resâ˒ilü'l-intiḳād nüshası üzerine bu adın yazılmış olması sebep olmuştur (Mustafa Abdülvâhid, s. 26). Muhammed Kürd Ali'nin de yayımladığı eseri (Resâ˒ilü'l-buleġā içinde, Dımaşk 1365/1949, s. 302-344) Charles Pellat Fransızca tercümesiyle birlikte Questions de critique littéraire adıyla neşretmiş (Cezayir 1953), Umberto Rizzitano ise eser ve müellif hakkında bir girişle birlikte Resâ˒ilü'l-intiḳād'ı İtalyanca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). Eserin aslının çok hacimli olup önemli kısmının günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir (Resâ˒ilü'l-intiḳād, neşredenin girişi, s. 7-8). 3. Ebkârü'l-efkâr. İşbîliye Emîri Mu'tazıd İbn Abbâd'a takdim edilen eser mev'iza, atasözü, kısa hikâye vb. seçme parçalardan oluşur (yazma nüshası için bk. DMBİ, IV, 83). İbn Şeref'in diğer eserleri de şunlardır: A˓lâmü'l-kelâm, Lümaḥu'l-mülaḥ, Maḳāmât, Târîḫu İbn Şeref (a.g.e., IV, 83). Sâliha Muhammed Ali el-Hafâcî, er-Rûḥu'l-İslâmiyye fî şi˓ri İbn Şeref adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1403, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şeref el-Kayrevânî, Dîvân (nşr. Hasan Zikrî Hasan), Kahire 1983, neşredenin girişi, s. 19-32; a.mlf., Resâ˒ilü'l-intiḳād (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Beyrut 1404/1983, neşredenin girişi, s. 5-18; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ünmûẕecü'z-zamân (nşr. M. el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-

Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 340-346; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 37-43; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 114; Safedî, el-Vâfî, III, 97; Hannâ el-Fâhûrî, Târîẖu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 109-130; Mustafa Abdülvâhid, İbn Şeref el-Ḳayrevânî, Mekke 1402/1982; M. Tâhâ el-Hâcirî, İbn Şeref el-Ḳayrevânî, Beyrut 1983; Abduh Abdülazîz Kalkīle, el-Belâṭu’l-edebî li’l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1983, s. 179-185, 884-888; Ömer Ferruh, Târîẖu’l-edeb, IV, 564-565; İhsan Abbas, Târîẖu’n-naḳdi’l-ʿArabî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 461-469; Umberto Rizzitano, “Ibn Saraf al-Qayrawani e la sua Risalah al-Intiqad”, RSO, XXXI (1956), s. 51-72; Ch. Pellat, “Ibn S̲h̲araf al-Ḳayrawānī”, EI² (İng.), III, 936-937; M. Ali Lisânî Fişârekî, “İbn Şeref Ḳayrevânî”, DMBİ, IV, 81-84.

İbrahim Sarmış

İBN ŞEREF el-MAKDİSÎ

(ابن شرف المقدسي)

Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. İbrâhîm b. Muhammed el-Makdisî (ö. 852/1448)

Şâfiî fakihi.

782'de (1380) Kudüs'te doğdu. Burada Kur'ân-ı Kerîm ve çeşitli ilimlere dair bazı temel eserleri ezberledi. Ebü'l-Hayr İbnü'l-Alâî'den hadis, Şehâbeddin İbnü'l-Hâim'den matematik ve ferâiz dersleri aldı. Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Şemseddin el-Kalkaşendî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin derslerine devam etti. Hocaları arasında özellikle matematik âlimi İbnü'l-Hâim'den çok faydalandı. Muhtemelen 814 (1411) yılından sonra çıktığı hac yolculuğundan dönüşünde ilim tahsili için Kahire'ye gitti. Kahire'de Veliyyüddin el-Irâkī'nin torunlarının eğitimiyle ilgilendi. Irâkī'nin, Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bülkīnî ve Şerefeddin İbnü'l-Küveyk gibi âlimlerin derslerine katıldı. Burada ve Dımaşk'ta Sâlihiyye Medresesi'nde ders verdi, hocası İbnü'l-Hâim'in matematikle ilgili eserlerini okuttu. Kudüs'e döndükten sonra öğretim faaliyetini sürdürdü ve 13 Rebîülâhir 852 (16 Haziran 1448) tarihinde vefat etti. Başta matematik ve fıkıh olmak üzere ferâiz, fıkıh usulü, nahiv ve edebî ilimlerde bilgi sahibi olan İbn Şeref'in öğrencileri arasında İbn Hassân, İbn Ebû Şerîf, Bikāî ve Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî gibi âlimler yer almaktadır. İbn Şeref'in Şâfiî fıkhıyla ilgili Şerḥu Behceti'l-Ḥâvî ve Şerḥu Tehẕîbi't-Tenbîh adlı eserleriyle İbnü'l-Hâim'in matematiğe dair Miftâḥu'l-ḥisâb'ının ihtisarı olan Esnânü'l-Miftâḥ, et-Tavżîḥ ʿalâ Elfiyeti'l-Birmâvî ve Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hâim, el-Maʿûne fî ʿilmi'l-ḥisâbi'l-hevâʾî (nşr. Hudayyir Abbâs Muhammed el-Münşidâvî), Bağdad 1988, s. 33; Sehâvî, et-Tibrü'l-mesbûk fî ẕeyli's-Sülûk, Kahire, ts., s. 236-237; a.mlf., eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 284-286; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, Beyrut 1927, s. 92; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Kahire 1866, s. 521-522; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 492, 627; II, 1769; Îżâḥu'l-meknûn, I, 81; II, 79; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 302; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 256-257; Ca'fer Seccâdî, "İbn Şeref", DMBİ, IV, 79-80; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, IV, 80; Mv.Fs., III, 414.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN ŞEREFŞAH

(bk. HASAN b. ŞEREFŞAH).

İBN ŞEYBE

(ابن شيبة)

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Şeybe b. es-Salt es-Sedûsî eş-Şeybî (ö. 262/875)

Hadis hâfızı.

180 (796) veya 182’de (798) Basra’da doğdu. 200 (815) yılından sonra hadis öğrenmeye başladı. Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî, Affân b. Müslim, Yezîd b. Hârûn, Ravh b. Ubâde,

Ezher b. Sa‘d, Ebû Âmir el-Akadî, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden ders aldı. Kendisinden torunu Muhammed b. Ahmed b. Ya‘kūb ile Yûsuf b. Ya‘kūb el-Ezrak ve başkaları hadis rivayet ettiler. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat’a yerleşip burada ve Sâmerrâ’da hadis okutan İbn Şeybe’nin sika olduğunda ittifak edilmiştir. Mâlikî mezhebine mensup bir fakih olan İbn Şeybe, Mâlikî fıkhını İmam Mâlik’in talebelerinden öğrendi. Bu mezhebe dair eserler yazdığı rivayet edilmekteyse de kaynaklarda bu konuda herhangi bir kitabından söz edilmemiştir. Halife Mütevekkil-Alellah İbn Şeybe’yi Bağdat’a kādılkudât tayin etmek istedi, ancak Ahmed b. Hanbel’in onun bid‘atçı olduğunu ileri sürmesi üzerine bundan vazgeçti. İbn Şeybe’nin, hocası Ahmed b. Muazzel’in telkiniyle halku’l-Kur’ân meselesinde tevakkuf* etmesi yüzünden İbn Hanbel’in onu suçladığı belirtilmektedir. Bu tutumu sebebiyle halkın İbn Şeybe’den yüz çevirdiği ve eseri el-Müsnedü’l-kebîr’e ilgi göstermediği sanılmaktadır. Kitabın fazla ilgi görmemesini çok hacimli olmasına bağlamak da mümkündür. Varlıklı ve cömert bir kimse olduğundan İbn Şeybe’nin eserinin temize çekilip istinsah edilmesi için kırk kâtip tuttuğu, bunları kendi evinde barındırdığı, bu iş için on binlerce dinar harcadığı ve sonunda muhtaç hale geldiği belirtilmektedir. İbn Şeybe 13 Rebîülevvel 262’de (16 Aralık 875) Bağdat’ta oğluna ders verirken vefat etti.

İbn Şeybe’nin bilinen tek eseri el-Müsnedü’l-kebîrü’l-muʿallel’dir. İbnü’s-

Salâh’ın müsned türü çalışmaların en mükemmeli olarak nitelediği eserde (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 253) her hadisin farklı rivayetleri bir araya getirilmiş ve râvilerin ihtilâfları belirtilmiştir. Müellif her sahâbînin müsnedine onun biyografisini kaydettikten sonra başlamış, rivayet ettiği hadislerin mevcut olan illetlerini göstermiş, âlî ve nâzil olanları zikretmiş, seneddeki ricâli tanıtarak onların cerh ve ta‘dîline dair bilgi vermiştir. Zehebî, yaklaşık otuz cildi kaleme alınmış olan eserin yarım kaldığını, tamamının 100 cildi bulacağını, bundan daha güzel bir müsnedin yazılmadığını, eserin Ammâr b. Yâsir’in müsnedini ihtiva eden bir cüzünü elde ettiğini söylemiş (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 476, 479; Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, II, 577), bazı kaynaklarda ise eserin tamamlandığına, sadece muallel olan kısmın ikmal edilemediğine işaret edilmiştir. İsmâil Paşa el-Müsned’in beş cilt olduğunu söylemektedir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 537). Ayrıca eserin 200 cüzden meydana gelen Ebû Hüreyre müsnedinin Mısır’da bulunduğu ve Hz. Ali’nin müsnedinin beş cilt tuttuğu kaydedilmekte olup (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 478) “Müsnedü Emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb” adlı bölümünün onuncu cüzü Sâmî Haddâd tarafından tahkik edilmeden (Beyrut 1940), Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından tahkikli olarak (Beyrut 1405/1985) yayımlanmıştır. Kitabın diğer kısımlarının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 281-283; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 416; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Safrâvî), Rabat 1983, IV, 150-154; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 237; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 43; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 344-345; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 63, 253; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 272-274; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 476-479; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, II, 577-578; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, Kahire 1329-30, s. 355; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 161; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1678-1679; Îżâḥu’l-meknûn, II, 482; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 537; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 69; Sezgin, GAS, I, 144; a.e. (Ar.), I, 278-279.

Kemal Sandıkçı

İBN ŞİHÂB ez-ZÜHRÎ

(bk. ZÜHRÎ, İbn Şihâb).

İBN ŞÜBRÜME

(ابن شبرمة)

Ebû Şübrüme Abdullāh b. Şübrüme b. et-Tufeyl ed-Dabbî (ö. 144/761)

Fakih ve kadı.

72 (691-92) yılında dünyaya geldi (Şîrâzî, s. 84; İbn Hacer, V, 251). Vefat ettiğinde seksen altı yaşında olduğunu bildiren bir rivayete göre (Vekî‘, III, 124) 58'de (678) doğması muhtemel olmakla birlikte genellikle Ebû Hanîfe'nin akranı olarak zikredilmesi ilk görüşü doğrulamaktadır. Mudar kabilesinin Benî Dabbe kolundan ve meşhur Arap hatibi Münzir b. Dırâr'ın soyundan olup babası Şübrüme'nin Cemel Vak‘ası'nda Hz. Ali'yi gördüğü ve İbn Mes‘ûd'dan hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman ve Âmir b. Şerâhil eş-Şa‘bî gibi Kûfe'nin önde gelen âlimlerinden fıkıh tahsil eden İbn Şübrüme, Ca‘fer es-Sâdık'ın meclisinde beraber bulunduğu Ebû Hanîfe'den, ayrıca Rebîatürre'y'den faydalandı. Enes b. Mâlik, Şa‘bî, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, İbrâhim en-Nehaî, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, İbn Sîrîn, Nâfi‘, Atâ b. Ebû Rebâh ve İbnü'l-Münkedir gibi birçok âlimden hadis rivayet etti. Kaynaklarda Hasan-ı Basrî'den rivayette bulunduğu belirtilmekle birlikte (Yahyâ b. Maîn, II, 312; Fesevî, II, 45; Vekî‘, III, 48, 52-53, 116) Buhârî, Süfyân'dan naklen İbn Şübrüme'nin Hasan-ı Basrî'nin meclislerine katılmadığını kaydeder (et-Târîḫu'l-kebîr, V, 117). İbn Şübrüme'den oğlu Abdülmelik, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc, İbnü'l-Mübârek, Ma‘mer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne, Îsâ b. Râşid ve Cerîr b. Abdülhamîd gibi âlimler hadis nakletmişlerdir. Bir rivayete göre İbnü'l-Mübârek meclislerine katılmakla birlikte ondan rivayette bulunmamıştır (İbn Hacer, V, 251).

Emevîler ve Abbâsîler döneminde önemli görevlerde bulunan İbn Şübrüme, Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından 120 (738) yılında Kûfe kadılığına getirildi; 122'de (740) azledilip beytülmâl görevlisi olarak Sicistan'a gönderildi. Son Emevî halifesi Mervân'ın Irak

valisi olan Ebû Hâlid İbn Hübeyre’nin görev teklifini önce kabul etmediyse de 127 (745) yılında Irak’ta iç karışıklıklar baş gösterince vali, içlerinde İbn Şübrüme’nin de bulunduğu fakih ve kadıları toplayıp çeşitli görevlere tayin etti. Abbâsîler iktidara geçince Ebü’l-Abbas es-Seffâh’ın yeğeni olup onun tarafından Kûfe valiliğine getirilen veliahdı Îsâ b. Mûsâ, Sicistan’dan dönen İbn Şübrüme’yi mezâlim mahkemesi hâkimliğine, İbn Ebû Leylâ’yı kadılığa tayin etti. Yemen’de de görev yapan İbn Şübrüme’nin oradaki görevinin mahiyeti hakkında kaynaklar farklı bilgiler verir. Yahyâ b. Maîn, Ebü’l-Abbas es-Seffâh tarafından Yemen kadılığı ile birlikte diğer bazı görevlere (et-Târîḫ, II, 312), İbn Sa‘d Yemen valiliğine getirildiğini (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 350), Vekî‘ ise Yemen’e tayin edilen bir âmilin veziri gibi bir konumda gönderildiğini, ikinci bir rivayete göre de kadı olarak görevlendirildiğini kaydeder (Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 109-110). Mansûr döneminde Kûfe civarındaki Sevâd arazisi kapsamına giren haraç bölgesine kadı olarak tayin edilen İbn Şübrüme, ayrıca Kûfe’nin devlet gelirlerinin gerekli yerlere harcanması görevini de yürüttü. Kûfe’nin

kasabalarına kadı tayini yetkisine de sahip olan İbn Şübrüme, İbn Hübeyre ve Îsâ b. Mûsâ’nın Kûfe’de şurta görevi teklifini kabul etmemiştir. İbn Abdürabbih’in onun istemeyerek Basra kadılığı yaptığı şeklinde verdiği bilgi (el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 365) diğer kaynaklarca doğrulanmaz.

Çağdaşı birçok fakihin aksine yöneticilerden hediye alan İbn Şübrüme kadılık görevini isteyerek kabul etmiş, bu görevi kabul etmemekte direnen Ebû Hanîfe’yi de eleştirmiştir (Bezzâzî, II, 105). Ancak İbn Şübrüme, kadılık görevini idamı göze almadan kabullenmeye kalkışma-mak gerektiğini söyler (Vekî‘, I, 24), adaletten tâviz vermez ve görevini en doğru biçimde yerine getirmeye çalışırdı. Yöneticiler kendisine büyük saygı ve güven duyardı. Kûfe Valisi İbn Hübeyre, Kur’an’ı yanlış yorumlayarak isyan eden ve pek çok cana kıyan Hâricîler hakkında İbn Ebû Leylâ ile İbn Şübrüme’den fetva alarak hareket ettiği (a.g.e., III, 81-82) ve İbn Şübrüme’nin Ebû Müslim-i Horasânî’nin güvendiği kişiler arasında yer aldığı (İbn Hamdûn, II, 476; IX, 262) bilinmektedir.

İbn Şübrüme, Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr ve onun yakın çevresiyle bazı meseleler müzakere edecek kadar yakınlık kurmuşken hayatının sonlarına doğru Irak valisi ve Abbâsî veliahdı olan Îsâ b. Mûsâ’dan dolayı araları

açıldı. Ebû Ca‘fer el-Mansûr, halifelik iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali'yi yakalatarak Îsâ'ya gönderdi ve ardından öldürülmesini emreden bir mektup yolladı. Îsâ da bunun kendisine yönelik bir komplo olduğunu söyleyen İbn Şübrüme'nin tavsiyesine uyarak onu hapsetti, halifeye de öldürüldüğünü bildirdi. Daha sonra İbn Şübrüme'nin olaydaki rolünü öğrenen Halife Mansûr kendisini öldürmeye yemin etti. Bunu haber alan İbn Şübrüme saklandı ve Îsâ tarafından gönderildiği Horasan'da vefat etti. Kaynakların hemen hepsi onun 144'te (761) öldüğünü belirtirken Vekî‘ ikinci bir rivayet olarak 145 (762) tarihini kaydeder (Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 107, 148). İbn Şübrüme'nin 148 (765) yılında, Musul'da Hassân b. Mücâlid el-Hemdânî idaresinde ayaklanan Hâricîler hakkında görüşleri alınmak üzere Mansûr'un isteğiyle Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ ile birlikte Kûfe'den Bağdat'a çağrıldığı şeklindeki bilgi (Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, s. 206; İbnü'l-Esîr, V, 585), onun belirtilen tarihte vefat etmiş olması ve Bağdat'ın daha sonra yerleşime açılması gibi sebeplerle doğru değildir. Zâhidâne bir hayat yaşa-yan, gösterişe ve lükse önem vermeyen İbn Şübrüme'nin vefatında sahip olduğu bütün malı 17 dirhem karşılığında satılmıştır (Vekî‘, III, 112).

İbn Şübrüme fıkıh alanındaki bilgisiyle tanınmış olup ictihad seviyesine ulaşmış bir âlimdi. Hammâd b. Zeyd ondan daha fakih bir Kûfeli görmediğini söylemiş (a.g.e., III, 73; Şîrâzî, s. 84), Süfyân es-Sevrî de, “Fakihlerimiz İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ'dır” demiştir (Ahmed b. Hanbel, II, 436; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 117). Câhiz İbn Şübrüme'yi fakih, âlim, kadı, râvi, şair, hatip ve nesep âlimi olarak nitelendirdikten sonra bu özelliklerinden dolayı Şa‘bî'ye benzetildiğini kaydeder (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 336). Mis‘ar b. Kidâm ise onu Kādî Şüreyh'e benzetirdi (Vekî‘, III, 37).

Çağının iki temel fıkıh ekolünden ehl-i re'ye mensup olan İbn Şübrüme Irak ekolünün temel anlayışlarını savunur ve istidlâllerinde, bu ekolün fıkhî istidlâl geliştirme ve kıyaslama yöntemini ifade eden “eraeyte” ibaresini kullanırdı (a.g.e., III, 71, 83). Bununla birlikte güneşe ve aya ibadet edilmesine kıyasın yol açtığını söylediği şeklindeki rivayet (bk. Hatîb, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih, I, 186) onun fıkhî düşünceleri ve uygulamaları dikkate alındığında gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü İbn Şübrüme'nin benzerlerle ve kıyasla hükmedilmesini tavsiye eden bir beyit söylediği diğer

kaynaklar yanında aynı kaynakta da yer alır (a.g.e., I, 204; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, III, 39; Vekî‘, III, 97). Cessâs da, “Hammâd, Hakem ve onlardan sonra İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ’nın olaylar hakkında kıyası câiz gördüklerini nasıl biliyorsak Şa‘bî’nin kıyası kabul ettiğini de öyle biliyoruz” diyerek bu konuda bir şüphe bulunmadığını belirtmiştir (el-Fuṣûl, IV, 67).

İbn Şübrüme, fikirlerine ihtilâfü’l-fukahâ türü eserlerde yer verilen sayılı müctehidlerden biri olmakla birlikte görüşleri etrafında bir mezhep teşekkül etmemiştir. Gerek rivayet ettiği hadisler gerekse fıkhî konulara ilişkin görüşlerinin diğer büyük müctehidlerinki kadar fazla olmamasında yürüttüğü resmî görevlerin etkisi bulunmalıdır. Fıkha dair görüşleri daha çok kadılık yaptığı süre içinde ortaya çıkmış, bunların önemli bir kısmını Vekî‘ Aḫbârü’l-ḳuḍât adlı eserinde kaydetmiştir. Yine bir kısım ictihadları bilhassa Hanefî mezhebi kitaplarında, bazı hilâfiyyât eserlerinde ve diğer fıkıh kitaplarında nakledilmiştir.

Hukuk alanında daha çok uygulamalarıyla dikkati çekmiş olan İbn Şübrüme, kadılık tecrübesiyle adlî bazı tedbirlerin alınmasına öncülük etmiştir. Yalancı bir şahidi mescidde cezalandıracak kadar şahitlik müessesesi üzerinde titizlikle durarak şahitleri gizlice soruşturur, delilleri yazar ve şahitlerin ifadelerini ayrı ayrı alırdı. Hatta alenî soruşturmada ilgililerin baskı altında beyanda bulunabileceği endişesiyle şahitlerin güvenilirliklerini gizlice araştıran soruşturan ilk hâkimin kendisi olduğu kaydedilir. Süyûtî, şahitleri gizlice soruşturan ilk hâkimin Mısır Kadısı Gavs b. Süleyman el-Hadramî (ö. 168/784-85) olduğunu söylerse de (el-Vesâ᾽il, s. 111) İbn Şübrüme’nin ondan önce kadılık yaptığı bilindiğine göre Süyûtî Mısır kadılarını kastetmiş olmalıdır. Bilirkişilerin vardığı kararın hâkimi bağlayıcı olmadığını savunan İbn Şübrüme mahkemeye celp edilemeyen sanıklar hakkında gıyabî hüküm verirdi.

İctihadlarında sosyal gerçekliğe ayrı bir önem veren İbn Şübrüme’nin, çağdaşı birçok fakihin aksine karısının nafakasını karşılayamayacak kadar fakir olan bir kimsenin evliliğine hâkim kararıyla son verilemeyeceğini, İslâm ülkesine izinle giren bir gayri müslimi öldüren müslümana kısas uygulanacağını (Fesevî, III, 547), er-genlik yaşına girmemiş küçük kız çocuğunu velisinin evlendiremeyeceğini söylemesi (Tahâvî, II, 257), aile

vakıflarını meşrû kabul etmesi (İbn Kudâme, VIII, 191) ve alışverişlerde şart ileri sürme serbestliğini tanıması (Vekî‘, III, 46-47) gibi bazı önemli ictihadları vardır. Son görüşü, sözleşme serbestliğini kabul etmesi ve günün ihtiyaçlarına elverişli olması sebebiyle Mecelle hazırlanırken gündeme gelmiş, ancak Hanefî mezhebinin görüşü tercih edilmiştir. İbn Şübrüme'nin, küçükler üzerindeki velâyetin onların menfaatini koruma amacıyla tesis edildiği, bulûğa ermemiş çocukların evlendirilmesinin böyle bir yarar taşımadığı için câiz olmayacağı şeklindeki görüşü ise 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde esas alınmış (md. 7), günümüz İslâm ülkeleri de genelde bu yönde kanunlaştırmaya gitmiştir. İbn Şübrüme mest üzerine meshetmez ve Hz. Âişe'nin de meshetmeye karşı olduğunu rivayet ederdi (Vekî‘, III, 49, 89, 127). Namazda tahiyyat okumayan

kimsenin Allah'ı zikretmesinin yeterli sayılacağını, âdet haline getirilmedikçe bir ihtiyaçtan dolayı namazların cemedilmesinin câiz olduğunu söylerdi (İbn Kudâme, III, 137).

İbn Sa‘d, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri İbn Şübrüme'nin sika bir râvi olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Hibbân da onu güvenilir saymakla birlikte yanıldığını belirtir. İbn Şübrüme'nin rivayet ettiği hadis sayısı yetmiş civarındadır. Vekî‘, onun isnadının ve kendisinden önceki nesilden rivayetinin az olduğunu, müsned ve merfû rivayetlerinin ve ona ilişkin haberlerin hemen hepsini bir araya getirmeye çalıştığını belirttikten sonra bu rivayetleri senedleriyle birlikte kaydeder (Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 37-52). Buhârî, el-Câmi‘u'ṣ-ṣaḥîḥ'inde İbn Şübrüme'nin rivayetiyle istişhâd etmiş ve el-Edebü'l-müfred'de kendisinden rivayette bulunmuş, Tirmizî dışındaki Kütüb-i Sitte imamları da onun rivayetlerine kitaplarında yer vermişlerdir.

İbn Şübrüme'nin, döneminde ortaya çıkan kelâm problemlerine dair görüşleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mu‘tezile mezhebinin ilk imamlarından Amr b. Ubeyd kendisine cihada ve emir bi'l-ma‘rûfa teşvik eden bir mektup yazmış, İbn Şübrüme de konu hakkındaki görüşlerini bir şiirle ifade ederek ona göndermiştir. Bu şiirde belirtildiğine göre İbn Şübrüme, emir bi'l-ma‘rûf nehiy ani'l-münkeri "nâfile" (bir rivayete göre ise farz) sayar, âciz olduğu için yerine getiremeyenleri mâzur görür ve kınanmalarını tasvip etmez, bunun halka kılıç çekerek

yapılamayacağını söyler (Vekî‘, III, 91-92). Dolayısıyla emir bi’l-ma‘rûfu mezheplerinin beş temel esasından biri sayan Mu‘tezile’den ve bu yolda kılıç çekmeyi mubah sayan Hâricîler’den farklı düşünmekte ve şiirin bütünlüğü dikkate alındığında onun emir bi’l-ma‘rûfun hükmünü “nâfile” saydığı rivayeti daha doğru görünmektedir. Nitekim cihad eden müslümanları Allah yolunun yardımcıları olarak nitelemekle birlikte cihadın vâcip olmadığını savunurdu (Tahâvî, III, 509). Ancak İbn Şübrüme’nin, emir bi’l-ma‘rûfu yerine getirebilmek için güçlü olmayı ve bir zarar gelmesi ihtimalinin bulunmamasını şart koştuğu anlaşılmaktadır (Buhârî, “Tefsîr”, 8/6; “Fiten”, 20). Öte yandan İbn Şübrüme’nin, Hz. Ali’den kendisine sahih yolla gelen bir hadisi diğerlerine tercih ettiğini söylemesi (Vekî‘, I, 91), Zeyd b. Ali’den rivayette bulunması (a.g.e., III, 75) ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin onu Şiî imamlarından Ebû Muhammed Ali b. Hüseyin ve Ca‘fer es-Sâdık’ın öğrencileri arasında sayması (Ricâlü’ṭ-Ṭûsî, s. 97, 228), Ehl-i beyt ile ilişkisini ve onlara sevgisini ortaya koysa bile Şiî düşünceyi desteklediğini göstermez. Emevî ve Abbâsîler döneminde resmî görev almış olması, hadisçilerin onun bir fırkaya mensubiyetini belirtmemeleri gibi hususlar esas alındığında İbn Şübrüme’nin itikadî görüşlerinde Selef yolunu benimsediği söylenebilir.

İbn Şübrüme’den günümüze herhangi bir eser intikal etmiş olmamakla birlikte bazı kaynaklarda ona nisbet edilen biri hadis ilmine, diğeri ferâize dair iki yazılı metinden söz edilir. Bir devlet adamının Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadislerin kaynağını sorması üzerine kendisinde bulunan bir kitaptan naklettiğini belirtmiştir (Vekî‘, III, 117). Kâtib Çelebi ise Ebû Hanîfe zamanında İbn Ebû Leylâ ile İbn Şübrüme’nin ferâize dair eser yazdıklarını kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1245). Şairliğinden de söz edilen İbn Şübrüme’nin şiirlerinden bir kısım örnekler çeşitli eserlerde günümüze ulaşmıştır (İbn Sa‘d, VI, 351; Câhiz, I, 337; III, 146; İbn Kuteybe, s. 494; Vekî‘, III, 90-101; İbn Hamdûn, II, 99).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Mukaddime”, 24, 51; Buhârî, “Şehâdât”, 20, “Tefsîr”, 8/6, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 34, “Ṭalâḳ”, 4, “Fiten”, 20, “Ahḳâm”, 31; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, V, 117; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 208, 350-351; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 312-313; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 361, 421; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 252, 376-377, 419, 488; II, 436, 538; III, 39, 205, 478; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 98, 336-338; II, 146, 315; III, 146; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 259-261; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 128, 703; II, 24, 45, 610-615, 674, 677, 708, 709, 813; III, 102, 171, 547, 549; IV, 217; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 470-471, 494; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 5, 24, 91, 358; III, 26, 36-129, 131, 132, 148, 356; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 159, 179, 191; Tahâvî, Muḫtaṣaru İḫtilâfi’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, II, 257; III, 331, 386, 509; ayrıca bk. I-V, tür.yer.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 82; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 228, 365, 466; III, 150, 176, 183, 204; IV, 45, 124; VI, 335; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu’l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 181, 206-207; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 364; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî), Küveyt 1994, II, 173; IV, 67; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ricâlü’ṭ-Ṭûsî (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1961, s. 97, 228; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 255, 258; XIII, 315-316; a.mlf., el-Faḳīh ve’l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 186, 204; II, 129, 198; İbn Abdülber, el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1414/1993, XXX, 74-75; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 84; İbn Hamdûn, et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye (nşr. İhsan Abbas - Bekir Abbas), Beyrut 1996, II, 99, 476; VII, 211, 228, 243, 290; VIII, 154, 155, 286; IX, 262, 280; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1992, III, 137; VIII, 191; XV, 459; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 228, 249, 528, 585; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XV, 76-80; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 232; VI, 347-349; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 141-160, s. 193-195; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 105, 497, 499; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 250-251; Süyûtî, el-Vesâʾil ilâ maʿrifeti’l-evâʾil (nşr. İbrâhim el-Adevî - Ali Muhammed Ömer), Kahire 1980, s. 111; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1245; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 37-38; J.-C. Vadet, “Ibn S̲h̲ubruma”, EI[2] (İng.), III, 938; Nâsır Güzeşte, “İbn Şübrüme”, DMBİ, IV, 64-65.

Şükrü Özen

İBN ŞÜHEYD

(ابن شهيد)

Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî el-Kurtubî (ö. 426/1035)

Edip, şair ve devlet adamı.

382’de (992) Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Soyu Gatafân kabilesinin Eşca‘ koluna dayanır. 162 (778) yılından önce Endülüs’e gelip yerleşen atası Şüheyd, Emevî yönetiminin yüksek seviyeli memurlarındandı. Oğlu Îsâ I. Muhammed zamanında (852-886) vezirlik yaptı. İbn Şüheyd’in büyük dedesi Şüheyd b. Îsâ, III. Abdurrahman döneminde vezirliğe getirilmiş (317/929), yine vezirlik yapan dedesi Ebû Ömer Ahmed 327 (939) yılında “zü’l-vizâreteyn” unvanını aldı. İyi bir edip olan dedesinden edebiyata ve şiire dair ilk dersleri alan İbn Şüheyd dedesi sayesinde Emevî idaresiyle yakın ilişki kurdu. et-Târîḫu’l-kebîr fi’l-aḫbâr ʿale’s-sinîn adlı eseriyle tanınan babası Ebû Mervân Abdülmelik de Âmirî Hükümdarı İbn Ebû Âmir el-Mansûr’a vezirlik yaptı ve uzun süre valilik görevinde bulundu. İbn Şüheyd, babasının 393’te (1003) vefatı üzerine Âmirîler’den Mansûr b. Ebû Âmir’in ve daha sonra onun oğulları Abdülmelik el-Muzaffer ile Abdurrahman el-Me’mûn’un himayesine girdi. İyi bir eğitim gördü; şiir, edebiyat, tarih, fıkıh, felsefe ve tıpla ilgilendi.

İbn Şüheyd’in hocaları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak eserlerinden Doğulu ve Endülüslü âlim ve şairlerin

kitaplarını ve divanlarını okuduğu, bunlardan büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aristokrat bir çevrede yetişmesi İbn Şüheyd’e devrin ileri gelen devlet ricâli, ilim adamı, edip ve şairleriyle tanışma ve onlardan faydalanma imkânı sağladı. Kurtuba sarayında düzenlenen ilmî ve edebî meclislere katıldı. Eski ve yeni şairlere ait divanları inceleyerek kültürünü geliştirdi. Özellikle edebiyat ve şiirde temayüz ederek çocuk denecek yaşta ünlü edip ve şairlerle yarışacak seviyeye ulaştı. Son hâmisi Abdurrahman

el-Me'mûn, Emevî hilâfetinin merkezi Kurtuba'ya yaptığı saldırıda yenilip öldürüldüğünde henüz on yedi yaşında idi. İbn Şüheyd bu olaydan sonra Emevî hükümdarlarına karşı mesafeli davranmaya başladı. Aşırı hür düşünceli oluşu, gayri ciddi ve dine aykırı davranışları, alaycı ve keskin dili, edip ve şairleri insafsızca eleştirmesi gibi sebepler yüzünden Hammûdîler devrinde bir süre hapsedildi. Onun bu davranışları maddî sıkıntılarla karşılaşmasına, dost ve arkadaş çevresini yitirmesine yol açtı.

Âmirîler döneminde şeref pâyesi olarak kendisine verilen "sâhibü'ş-şurta" ma-kamı dışında (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 195) herhangi bir göreve getirilmeyen İbn Şüheyd'i, Hammûdîler'in 413 (1023) yılında Kurtuba'dan uzaklaştırılmasından sonra kırk yedi gün tahtta kalabilen Emevî Halifesi V. Abdurrahman (b. Hişâm) vezir olarak tayin etti (a.g.e., I, 50). V. Abdurrahman'dan sonra hilâfete getirilen Müstekfî-Billâh III. Muhammed (b. Abdurrahman), önceki halifeyi öldürtüp vezirlerini de hapsetmeye başlayınca sıranın kendisine geleceğini anlayan İbn Şüheyd, Kurtuba'yı terkederek Mâleka'da (Malaga) hüküm süren Hammûdî hânedanından Yahyâ b. Hammûd'a sığındı. III. Muhammed'in hilâfetten uzaklaştırılması üzerine 416 (1025) yılında Kurtuba'ya geri döndü. İki yıllık bir aradan sonra Emevîler'den III. Hişâm (b. Muhammed) halife olduğunda İbn Şüheyd'i kendisine danışman tayin etti. Son Emevî halifesi III. Hişâm'ın 422'de (1031) hilâfetten düşürülmesiyle İbn Şüheyd'in devlet yönetiminde üstlendiği görevler de son buldu. Hayatının son üç yılında edebî çalışmaların yanında Kurtuba'da düzenlenen ilim ve edebiyat meclislerine devam eden İbn Şüheyd 425 (1034) yılının başında felç oldu. Bu dönemde, hastalığının da etkisiyle Allah'a yönelerek tam bir teslimiyet ve tevazu içerisinde O'ndan mağfiret dileyen şiirler yazdı. 29 Cemâziyelevvel 426 (11 Nisan 1035) tarihinde vefat etti.

Kendisinden önceki şairlerin işlediği konuları onlardan farklı şekil ve ifadelerle ele alan İbn Şüheyd medih, hicâ, fahr, gazel, tasvir, risâ, mücûn, hamriyyât, zühd ve hikemiyyât gibi geleneksel temaları içinde yaşadığı zamana, çevreye ve çağının zevklerine uygun bir yaklaşımla yenilemiştir. Şiiri bir kazanç vesilesi veya bir eğlence vasıtası olarak değil sevinç, mutluluk, üzüntü ve kızgınlığını dile getirmek için kullanmıştır. Şiirlerinde zaman zaman mâna ve lafızlarla oynadığı ve okuyucuyu düşünmeye sevkettiği görülmektedir. Ancak İbn Şüheyd, şöhretini şiirinden çok edebî

nesirlerine ve risâlelerine borçludur. Risâlelerinde kullandığı hayal içerikli hikâye üslûbu bu üslûbun Arap nesrinde görülen ilk örneklerindendir. Edebî tenkit ağırlıklı nesirlerinde daha çok kişileri ve hayvanları tasvir eden İbn Şüheyd'in nesriyle Câhiz'in nesirleri arasındaki benzerlik onun Câhiz'den etkilendiğini göstermektedir.

İbn Şüheyd mükemmel şiir ve nesrin ilkelerini tesbite çalışmış, bu ilkelerin dışına çıkan edip ve şairleri şiddetle eleştirmiştir. Ona göre şiir söylemek ve nesir yazmak, ezberlemek ya da öğrenmekle değil doğuştan gelen bir yetenekle mümkündür (Ahmed Dayf, s. 55; Zekî Mübârek, I, 330; II, 58). Bundan dolayı şiir ve nesir sanatlarını öğretenleri ve öğrenmeye çalışanları eleştirmiş (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 240), fizikî özelliklerle yetenek arasında ilişki olduğunu söyleyerek insanın biyolojik yapısının düşünce sistemine de yansıdığını ispata çalışmıştır (a.g.e., I, 243).

Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar olan şiirin her türünden faydalanan İbn Şüheyd, şiirin ve nesrin zamanın ve zevklerin değişmesiyle hissedilir bir değişim geçirdiğini belirtmiş (a.g.e., I, 237-238), edebî eleştiri konusunda ortaya koyduğu görüşlerde taklitçiliği şiddetle eleştirmiştir. Çalışmalarında Doğu'yu esas aldığından Endülüs'e has yeni bir edebî akıma karşı çıkmış, bu sebeple Endülüs'e özgü müveşşah türü şiire ve zecellere iltifat etmemiştir.

Eserleri. 1. Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ (Şeceretü'l-fükâhe). İbn Şüheyd bu eserinde cinler âlemine yaptığı hayalî bir seyahati anlatır. Züheyr b. Hümeyr adındaki cini vasıtasıyla Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar gelen şair ve yazarların cinleriyle ilgi kurar, onlara şiir ve nesirlerinden parçalar okumak suretiyle üstünlüğünü tasdik ettirir. Bu arada dil, edebiyat, şiir, nesir ve edebî tenkit hakkındaki görüşlerini dile getirir; bu konulardaki görüşlerini savunur, hasımlarını alaya alarak onları tenkit eder. Cinleri vasıtasıyla önceki edip ve şairlerle yaptığı yarışma niteliğindeki edebî tartışmaları zikreder. İbn Şüheyd, bu eserini yazarken Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân ve Risâletü't-Terbîʿ ve't-tedvîr'inden, Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin Maḳāmât'ı gibi eserlerden etkilenmiş olmalıdır. İbn Şüheyd kendisinden sonraki birçok edibe ilham kaynağı olmuştur. Risâletü'l-ġufrân'ında uhrevî âleme hayalî yolculuğunu anlatan Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile (Karaaslan, s. 46-59) İlâhî Komedya'nın yazarı Dante Alighieri bunlar

arasında sayılabilir. Risâletü't-tevâbiʿden günümüze sadece İbn Bessâm'ın eẕ-Ẕaḫîre'de naklettiği bölümler ulaşmıştır (I, 245-281, 283-301). Butrus el-Bustânî, eẕ-Ẕaḫîre'deki bu parçaları bir araya getirerek müellif ve eseri hakkında yaptığı araştırma ile birlikte yayımlamış (Beyrut 1951, 1966, 1980), aynı parçaları Tevfîk Hamdî de neşretmiştir (Tunus, ts.). Risâletü't-tevâbiʿi Elias Teres İspanyolca'ya (Barcelona 1956), James T. Monroe İngilizce'ye (Berkeley 1971) tercüme etmiştir. Risâle üzerinde Abdülazîz Şübeyl tarafından el-Binyetü'l-ḳaṣaṣiyye fî Risâleti't-ṭevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ adıyla bir çalışma yapılmıştır (Tunus 1990). 2. Dîvânü İbn Şüheyd. Şairin çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirleri Charles Pellat (Beyrut 1964), Ya'kūb Zekî (Kahire 1969) ve son olarak da Muhyiddin Dîb (Beyrut 1417/1997) tarafından derlenerek yayımlanmış, James Dickie, Ya'kūb Zekî'nin derlediği divanı İspanyolca'ya çevirmiştir (Cordoba 1977). 3. Ḥânûtü ʿAṭṭâr (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Kahire 1951). İbn Şüheyd'in el-Ḥalvâ, el-Berd ve'n-nâr ve'l-ḥaṭab, Keşfü'd-dek ve îżâḥu'ş-şek adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

İbn Şüheyd hakkında yapılan başlıca çalışmalar şunlardır: Charles Pellat, İbn Şüheyd el-Endelüsî: Ḥayâtühû ve ârâʾühû (Amman 1965); Hâzım Abdullah Hıdır, Ebû ʿÂmir b. Şüheyd el-Endelüsî: Ḥayâtühû ve edebühû (Bağdad 1984); İbn Şüheyd el-Endelüsî (Bağdad 1984); Mustafa Aydın, İbn Şüheyd ve Edebî Kişiliği (doktora tezi, 1992, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah Sâlim el-Mi'tânî, İbn Şüheyd el-Endelüsî ve cühûdühû fi'n-naḳdi'l-edebî (İskenderiye 1994)

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şüheyd, Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1951, neşredenin girişi, s. 7-113; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, II, 41-58; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 133-136; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs, İstanbul 1302, s. 19-22; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I, 32, 191-336; İmâdüddin el-İsfahânî,

Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr (nşr. Âzertâş Âzernûş), Tunus 1972, III, 555-561; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 191-194; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 220-224; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 158-163; İbnü'l-Ebbâr, İʿtâbü'l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, s. 201-203; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 116-118; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1953, I, 78-85; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 501-502; Safedî, el-Vâfî, VII, 144-148; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 356-362, 380-382, 621-623; III, 244-246, 358-362; R. Dozy, Historie de los musulmanes de espana, Madrid 1984, III, 274-278; Ahmed Dayf, Belâġatü'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Kahire 1342/1924, s. 43-60; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, I, 317-332; II, 58, 368-387; Brockelmann, GAL Suppl., I, 429; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, III, 210-215; Sezgin, GAS, III, 679-698; Şevkī Dayf, el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire 1977, s. 321-324; Don Josê Manuel Continente Ferrer, "Consider Aciones en Terno a las Relaciones entre la Risālat al-Tawābi' wa-l-zawābi' de Ibn Šuhayd Y la Rīsālat al-Gufrān de al-Ma'arrī", Actas de las jornadas de Cultura Arabe e Islamica (1978), Madrid 1981, s. 125-133; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 51-63; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 454-461; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, III, 68-89; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 270-302, 334-340; a.mlf., "İbn Şüheyd el-Endelüsî ve Şârl Bella", Ebḥâs̱, XIX/3-4, Beyrut 1966, s. 395-407; Nasuhi Ünal Karaaslan, Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî, Erzurum 1989, s. 46-61; The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 335-342; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 612-617; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 404; Ahmed Heykel, el-Edebü'l-Endelüsî, Kahire 1994, s. 367-394; Abdülkerîm Halîfe, İbn Ḥazm el-Endelüsî, Beyrut, ts., s. 56-59; Ch. Pellat, "Ibn Hazm, Ibn Suhayd et la Poésie Arab", al-Mulk, III, Cordoba 1963, s. 89-98; a.mlf., "Ibn S̲h̲uhayd", EI² (İng.), III, 938-940; James Dickie, "Ibn Šuhayd", al-Andalus, XXIX, Madrid 1964, s. 243-310; a.mlf., "The Dīwān of Ibn Shuhaid al-Andalusī", BSOAS, XXXV (1972), s. 144-145; Tevfîk Bekâr, "Cedeliyyetü'l-mümâşele ve'l-muḳābele fi't-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ li'bn Şüheyd", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 3, Tunus 1410/1989, s. 71-80; Selîm Reyhân, "Fi't-teʿâmül maʿa't-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ li'bn Şüheyd ve teʿaddüdi revâfidihâ", a.e., sy. 18 (1418/1997), s. 5-26; Yûnus

Şenevân, “eş-Şûre ve mevzûʿâtühâ fî şiʿri İbn Şüheyd el-Endelüsî”, a.e., s. 27-47; Âzertâş Âzernûş - Mihrân Erzende, “İbn Şüheyd”, DMBİ, IV, 94-99.

Mustafa Aydın

İBN ŞÜREYH

(ابن شريح)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî (ö. 476/1084)

Kıraat âlimi.

392’de (1002) İşbîliye’de (Sevilla) doğdu. Mısır’dan gelerek Endülüs’e yerleşen Ebü’l-Abbas Tâcüleimme Ahmed b. Ali’den kıraat dersleri aldı. Ebû Amr Osman b. Ahmed el-Kayşetâlî’den ve Muhammed b. Tayyib el-Kehhâl, Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz el-Yahsubî gibi hocalardan hadis dinledi. 433 (1042) yılında seyahate çıkarak Mısır’da âlî isnad sahibi Ebü’l-Abbas İbn Nefîs ile Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî’nin kıraat derslerine devam etti. İbn Nefîs’ten ayrıca hadis dinledi. Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî’den Buhârî’nin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’ini okudu ve icâzet aldı (İbn Beşküvâl, s. 533). Mısır’dan sonra hac farîzasını yerine getirmek üzere gittiği Mekke’de bir müddet kalarak Ebü’l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kantârî’nin kıraat derslerini takip etti. Mekkî b. Ebû Tâlib’le görüşerek kendisinden faydalandı ve icâzet aldı.

İbn Şüreyh Endülüs’e döndükten sonra İşbîliye hatipliği görevini üstlendi; şeyhü’l-kurrâ oldu. el-Kâfî adlı eserini yazıp okutmaya başladı. Oğlu Ebü’l-Hasan Şüreyh ile Îsâ b. Hazm, Ebü’l-Abbas İbn Ayşûn kendisinden kıraat ve hadis tahsil eden öğrencileri arasında yer alır. Başta kıraat olmak üzere sarf, nahiv, hadis ve fıkıh alanlarında saygın bir yere sahip olan ve rivayetlerinde sika kabul edilen İbn Şüreyh 4 Şevval 476’da (14 Şubat 1084) İşbîliye’de vefat etti.

Eserleri. İbn Şüreyh’in günümüze ulaşan tek eseri el-Kâfî fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adını taşımaktadır. Brockelmann, yazma nüshaları Hacı Selim Ağa Kütüphanesi ile (nr. 7, vr. 58-101) Dârü’l-kütübi’l-Mısrıyye’de (nr. 614) bulunan eserin Ebû Hafs Ömer b. Kāsım el-Ensârî’nin Kitâbü’l-Muḳarrer adlı kitabının kenarında neşredildiğini söylemektedir (GAL Suppl., I, 722). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Teẕkîr (et-

Teẕkire), İḫtiṣârü’l-Ḥücce (Ebû Ali el-Fesevî’nin el-Ḥücce fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adlı eserinin muhtasarıdır), Tebṣıratü’t-teẕkire, Nüzhetü’t-tebṣıra.

BİBLİYOGRAFYA

Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne ʿan meʿâni’l-ḳırâʾât, Kahire 1379/1960, s. 40-41; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, s. 553; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 81; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 772, 824-825; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 554-555; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 153; a.mlf., en-Neşr, I, 67; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 141; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1379; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 74; Brockelmann, GAL Suppl., I, 722; Abdüsselâm Ahmed Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ İbn ʿAṭıyye, Rabat 1981, I, 97.

Ahmet Madazlı

İBN TABÂTABÂ, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن طباطبا)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. İsmâîl (ö. 199/815)

Abbâsî Halifesi Me'mûn'un ilk yıllarında Kûfe'de isyan eden Şiî-Zeydî lider.

Muhtemelen Medine'de doğdu. Hz. Ali soyundandır. Babası (veya dedesi), dilindeki bozukluk yüzünden elbiseye "kabâ kabâ" (قباقبا) diyeceği yerde "tabâ tabâ" (طباطبا) demesi veya halk arasında hem anne hem de baba tarafından Hz. Ali soyundan gelenlere (Seyyidü's-sâdât) tabâ-tabâ denilmesi (EI2, III, 950) sebebiyle Tabâtabâ lakabıyla anılmış, oğlu Ebû Abdullah da İbn Tabâtabâ diye meşhur olmuştur.

Medine'de oturan İbn Tabâtabâ'nın hac için Hicaz'a gelen Nasr b. Şebes adlı Iraklı bir Şiî ile tanışması hayatının seyrini değiştirdi. Bu yıllarda, Hârûnürreşîd'in hilâfetinin son dönemiyle Emîn zamanında (809-813) uzunca bir süre sükûnet içinde yaşayan Şiîler, Emîn ile Me'mûn arasında-ki şiddetli mücadelenin sebep olduğu karışıklıkları fırsat bilerek özellikle Irak'ta yeniden faaliyete başlamışlardı. Nasr'ın asıl amacı, Ehl-i beyt mensupları içinde Abbâsîler'e karşı yürütülecek bir hareketin lideri olma vasfına sahip birini bulmaktı. Nasr, aradığı özelliklerin İbn Tabâtabâ'da bulunduğunu görünce onunla iş birliği yapmaya karar verdi. Abbâsîler'in Ali evlâdının hilâfet haklarını gasbettiklerini, onlara baskı yaptıklarını ve zulmettiklerini söyleyince bu sözlerden etkilenen İbn Tabâtabâ onunla el-Cezîre'de buluşup faaliyete başlamak için sözleşti. Kısa bir müddet sonra da bazı mensupları ile birlikte el-Cezîre'ye gidip Nasr ile buluştu. Taraftarlarını toplayıp durumu anlatan Nasr ise onlardan beklediği

ilgiyi göremedi. Bunun üzerine İbn Tabâtabâ'ya yakınlarını ikna edemediğini söyledi ve kendisine 5000 dinar yardım taahhüt ederek ondan özür diledi. İbn Tabâtabâ da Hicaz'a dönmek üzere el-Cezîre'den ayrıldı. Rakka'ya gelince, daha önce Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadeleler

sırasında İranlılar'ı vezir ve kumandan olarak görevlendirmesinden dolayı Me'mûn'a isyan eden Arap kumandanlarından Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî ile karşılaştı. İbn Tabâtabâ'nın durumunu öğrenen Ebü's-Serâyâ ona yardımcı olacağına dair söz verdi. Bunun için Hicaz'a dönmeyip Kûfe'ye yönelmesini, kendisinin de kısa sürede kuvvetleriyle birlikte oraya intikal edeceğini ve vaadlerini yerine getireceğini belirtti. Bu durum Mekke, Medine ve Mısır'da duyulunca Ehl-i beyt mensupları halkı İbn Tabâtabâ'ya biata çağırdılar.

İbn Tabâtabâ ile Ebü's-Serâyâ ayrı ayrı yollardan Kûfe'ye hareket ettiler. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret eden Ebü's-Serâyâ, burada okuduğu hutbede Hüseyin'in zamanında bulunmayıp ona yardımcı olamayanlar için önemli bir fırsat doğduğunu, kendisinin onun ve ailesinin intikamını alacağını, bu konuda ıstırabı olan kimselerin kendisine katılması gerektiğini belirtti. Ardından Kûfe'ye yönelerek orada İbn Tabâtabâ ile buluştu. 10 Cemâziyelâhir 199 (26 Ocak 815) tarihinde halifeliğini ilân eden ve emîrü'l-mü'minîn unvanını alan İbn Tabâtabâ Abbâsîler'in Kûfe valisini uzaklaştırarak beytülmâle el koydu. Kûfeliler ve çevrede bulunan bedevî Araplar, çok sayıda Şiî ve hilâfetin Ali evlâdının hakkı olduğuna inanan halk ayaklanmaya katıldı. Hareketin programı Ehl-i beyt'ten birine biat edilmesi, halkın Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetine çağrılması, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve Kur'an'ın hükmü ile hareket etmek olarak tesbit edildi. Hz. Hasan yahut Hz. Hüseyin soyundan gelen imamların liderliğinde zalim hükümdarlara isyanı gerekli gören Zeydîler de İbn Tabâtabâ'ya destek verdiler.

Abbâsîler'in Irak ve Arabistan valisi Hasan b. Sehl, ileri gelen kumandanlarından Züheyr b. Müseyyeb ed-Dabbî'yi 10.000 kişilik bir ordu ile Kûfe üzerine sevketti. İbn Tabâtabâ ağır hasta olduğu için savaşa katılamadı. Abbâsî ordusunu onun adına Ebü's-Serâyâ Kûfe dışında Karyeişâhî denilen yerde karşıladı. Yapılan savaşta Abbâsî ordusu ağır bir yenilgiye uğradı. Savaş sonunda Kûfeliler pek çok ganimet elde ettiler. Ertesi gün Ebü's-Serâyâ İbn Tabâtabâ'yı ziyaret etti. İbn Tabâtabâ, Abbâsî ordusunu savaştan önce emana çağırmadığı ve onlara gece saldırdığı için haksızlık ettiğini söyleyerek onu kınadı. Ebü's-Serâyâ da bunun bir savaş taktiği olduğunu söyledi. İbn Tabâtabâ ona Ehl-i beyt'in haklarını korumasını, kendi yerine onların en hayırlısını geçirmesini, eğer ihtilâf

olursa Ali b. Ubeydullah'ı görevlendirmesini vasiyet etti ve 1 Receb 199'da (15 Şubat 815) öldü. Cenazeyi gece defnettiren Ebü's-Serâyâ onun ölümünü birkaç gün halktan gizledi. Ta-berî, İbn Tabâtabâ'nın Ebü's-Serâyâ tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü kaydeder (Târîḫ, VIII, 529). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ise bir süreden beri hasta olan İbn Tabâtabâ'nın bu hastalığın sonucunda öldüğü görüşündedir (Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn, s. 525).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 445; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 528-529; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 244; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts., s. 518-532; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 302-305; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 191-193; XXV, 73; Mahmûd Şâkir, et-Târîḫu'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991, V, 202-203; İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 199; Sümeyre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa, Beyrut 1398/1978, s. 320-325; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 95-96; Abdullah b. Ali el-Müsnid, el-ʿAleviyyûn fi'l-Ḥicâz, Kahire 1412/1992, s. 215-222; Fikret Işıltan, "Me'mûn", İA, VII, 694; B. Scarcia Amoretti, "Ibn Ṭabāṭabā", EI² (İng.), III, 950-951; Ali Öngül, "Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî", DİA, X, 343.

Mustafa Öz

İBN TABÂTABÂ, Ebû Ca‘fer

(bk. İBNÜ’t-TIKTAKĀ).

İBN TABÂTABÂ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن طباطبا)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî (ö. 322/934)

Münekkit, edip ve şair.

İsfahan'da doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. Tabâtabâ lakabıyla anılan büyük dedesi İbrâhim'e (İbn Hallikân, I, 130) nisbetle İbn Tabâtabâ diye tanınır. İsfahan'da yetişen İbn Tabâtabâ, öğrenimini şehrin önde gelen edip ve âlimlerinin yanında tamamladı. Hayranı olduğu şair halife Abdullah b. Mu'tez ile görüşmeyi çok arzuladığı halde yolculuğa çıkmaya cesaret edemediğinden bu isteğine ulaşamadı. İbnü'l-Mu'tezz'in divanını hayatının sonla-rına doğru Ma'mer adında bir tanıdığının evinde görebildi. Kısa süre içinde göz gezdirdiği bu divanın 187 beytini hemen orada ezberlemiş olması kaynaklarda hâfızasının gücüne delil olarak nakledilir (Yâkūt, XVII, 144-145). Hayatı boyunca İsfahan'dan ayrılmayan İbn Tabâtabâ, bu şehirde vefat etti. Muhsin el-Emîn, İbn Tabâtabâ'yı Şîa'nın ileri gelen âlim ve şairleri arasında saymakla birlikte (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 72) diğer kaynaklarda bu konuda herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Keskin bir zekâya, şiir, dil ve edebiyata karşı üstün yeteneğe sahip olan İbn Tabâtabâ bu vasıfları ve geniş kültürüyle devamlı övünmüş, söz ustalığında Mu'tezile büyüklerinden Vâsıl b. Atâ'dan daha üstün ve güçlü olduğunu yeminle ifade etmiştir (Abdülkādir Şeyh İdrîs, L [1980], s. 139). İbn Tabâtabâ, edebî tenkitte gerçekçi ve yapıcı yaklaşımıyla aralarında Merzübânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Ali el-Merzûkī ve İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî gibi âlim ve sanatkârların bulunduğu birçok kimseyi etkilemiştir. Klasik Arap şiirinin geleneksel yapısı ve bütünlüğü üzerindeki tenkitçi yaklaşımları ve zamanına göre iyi tasarlanmış bir şiir nazariyesinin ilk şeklini ortaya koymuş olması bakımından Arap edebiyatı münekkitlerinin önde gelen temsilcilerinden kabul edilir.

Arap edebiyatının bilhassa şiir ve şiir tenkidi sahasında ilmî çalışmaların yoğunlaştığı ve verimli sonuçların alındığı bir döneminde yetişen İbn Tabâtabâ, bir âlim ve edip olmasının yanı sıra şairliğinin de verdiği avantajla aynı alanın uzmanı olan İbn Kuteybe, İbnü’l-Mu‘tez ve Kudâme b. Ca‘fer gibi çağdaşları arasında özgün fikir ve tesbitleriyle daha farklı bir konumdadır. Genellikle dil üzerinde uzman olan çağdaşları şiiri vezin, kafiye, i‘rab ve lafız yönlerinden katı kurallar içinde ele alırken İbn Tabâtabâ şiire canlı bir varlık gibi yaklaşarak onu insana benzetmiştir. Ona göre insanların fizikî görünüşü, ses, akıl ve duyguları farklı olduğu ve bu özellikleriyle başkalarından ayrıldıkları gibi şiirler de okuyucunun zevk ve beğeni seviyesine göre değerlendirilir. Şiirde güzelliğin ölçüsü okuyucunun duygu ve zevkine bağlıdır. Sözü beden ve ruh arasındaki alâkayı göz önünde bulundurarak değerlendiren İbn Tabâtabâ, kelime ve ibarelerin şekilleriyle ifade tarzlarının sözün bedenini, mânalarının ise ruhunu teşkil ettiğini söyler. Ona göre güzel şiir yazabilmek için şekilden önce şairde şiire yatkın bir mizaç ve zevkin bulunması gerekir. Hatta bu iki

vasfa sahip şairler vezinden bile müstağni kalabilir. Aruz bilgisi yalnız başına şair olmaya yeterli değildir. Bu sanatta yetenek ve zevk en önemli unsurdur (ʿİyârü’ş-şiʿr, s. 14-15).

Şiir tenkit ve değerlendirmesinde dikkat edilecek hususları vezin, mâna, lafız ve bağlama uygunluk olmak üzere dört ana madde altında toplayan İbn Tabâtabâ Araplar’ın tarih, siyer, nesep, eyyâm, menkıbe, örf ve âdet bilgilerini kapsayan geniş kültürüne, Arap dili, belâgatı ve edebiyatına ait ilimlere vâkıf olmayı şairler için ön şart olarak görür. Şiir yazacak olanlara öncelikle konunun zihinde olgunlaştırılmasını, daha sonra şiir sanatının araç ve gereçleri olan lafız, kafiye ve vezin seçilerek nazma geçilmesini öğütler.

Eski şairlerden tamamıyla uzak kalınamayacağını, yeni şairlerin onlardan etkilenmesinin tabii ve hatta zaruri olduğunu söyleyen İbn Tabâtabâ, bunların çok dikkatli ve titiz davranarak eski şairlerden aldıkları mâna, mefhum ve mazmunları kendilerine has üslûp ve nazım şekilleriyle yeniden üretebileceklerini, bunun intihal (sirkat) sayılmayacağı fikrini ortaya atan ilk münekkit olması ile de ayrı bir öneme sahiptir.

Şöhret peşinde koşan bazı çağdaş şairleri, ihsan ve iltifatlarını kazanmak

istedikleri şahsiyetler için haksız ve mübalağalı methiyeler, hicivler ve gazeller söyledikleri veya güldürücü hikâyeler ve gayri ciddi nükteler yazdıkları için eleştiren İbn Tabâtabâ, sanat adına yapılan bu tür işlerin sağlam bir karakterden kaynaklanmadığını, gerçekleri aksettirmeyen, tabiilikten uzak çalışmalar olduğunu belirterek şiirde her zaman gerçekçiliği savunmuştur. Aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Tabâtabâ'nın kendi ilmi ve şairliğiyle övündüğü fahriyeleri; övgü, yergi ve gazelleri; güneş, ay, yıldız, gece, bulut, bahçe, çiçek gibi tabiat tasvirine dair bazı parçaları kaynaklarda yer alır (Ebû Hilâl el-Askerî, I, 124, 130, 198, 212, 339, 340, 350, 360; II, 36; ayrıca bk. tür. yer.; Ebû İshak el-Husrî, II, 756-757; Yâkūt, XVII, 146-149, 150, 156).

Eserleri. 1. ʿİyârü'ş-şiʿr (Miʿyârü'ş-şiʿr). İbn Tabâtabâ'nın edebî tenkit alanında değerini zamanımıza kadar koruyabilen en önemli çalışmasıdır. Eser, müellifin bazı şairlerle ilgili eleştirilerini ihtiva etmesinin yanı sıra şiiri lafız, mâna, vezin ve şekil yönünden incelemesi ve elde ettiği sonuçları sade bir üslûpla okuyucuya sunması bakımından da ayrıca önem taşır. İbn Tabâtabâ'nın bu eserinde ele aldığı başlıca konular şunlardır: Şiirin aletleri (şiirin alt yapısını oluşturan bilim ve kültür şubeleri), şiir sanatı, mâna ile lafız arasındaki ilişkiler, şiirin ölçüsü, teşbih ve çeşitleri, muhkem ve başarılı şiirlerle zayıf ve tekellüflü şiirler, serika (intihal) meselesi, lafzı güzel anlamı zayıf, anlamı düzgün vezni bozuk şiirler, şiirde lafız-mâna uygunluğu, matlaʻ ve kafiyeye dair konular. ʿİyârü'ş-şiʿr Tâhâ el-Hâcirî ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire 1376/1956), Abbas Abdüssâtir (şerh ve tahkik, Beyrut 1402/1982) ve Abdülazîz el-Mâniʻ (Beyrut 1406/1985) tarafından neşredilmiştir. Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin Iṣlâḥu mâ fî Miʿyâri'ş-şiʿr li'bn Ṭabâṭabâ mine'l-ḫaṭaʾ adıyla kaleme aldığı çalışma (İbnü'n-Nedîm, s. 172) günümüze ulaşma-mıştır. 2. Dîvân. Ebû Bekir es-Sûlî tarafından hazırlanan (a.g.e., s. 222), İbn Hallikân'ın gördüğünü söylediği divan (Vefeyât, I, 130) bütünüyle zamanımıza kadar gelmemiştir (Sezgin, II, 635). Ancak Dîvânü'l-meʿânî, Zehrü'l-âdâb, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ ve İrşâdü'l-erîb gibi eserlerde şairin şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Brockelmann divanın 1332'de (1914) Sayda'da yayımlandığını kaydediyorsa da (GAL Suppl., I, 146) onun gösterdiği eser, İbrâhim b. Hüseyin et-Tabâtabâî (ö. 1318/1901) adlı başka bir şairin divanıdır (Serkîs, II, 1226). Câbir el-Hâkānî müellifin günümüze ulaşan şiirlerini Şiʿru İbn Ṭabâṭabâ el-ʿAlevî adıyla yayımlamıştır (Bağdat 1975).

3. Risâle fi’stiḫrâci’l-muʿammâ (Kitâb fi’l-medḫal fî maʿrifeti’l-muʿammâ mine’ş-şiʿr). Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 5300) altı varaklık bir nüshası bulunmaktadır. 4. Kitâb fî taḳrîżi’d-defâtir. Muhtemelen kitapların faziletine dair manzum bir eser olup İbnü’n-Nedîm’in müellife nisbetle zikrettiği yedi beyit (el-Fihrist, s. 23) bu eserden alınmış olmalıdır. 5. Kitâbü’l-ʿArûż. Yâkūt bunun önemli bir çalışma olduğunu söyler (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 143). 6. Senâmü’l-meʿâlî. Kaynaklarda adı geçen bu eserin muhtevası hakkında bilgi bulunmamaktadır. 7. Kitâbü Tehẕîbi’ṭ-ṭabʿ. Çeşitli şairlerden seçilmiş şiirleri ihtiva eder (ʿİyârü’ş-şiʿr, s. 7, 14). 8. Kitâbü’ş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ. Tehẕîbü’ṭ-ṭabʿ ile aynı eser veya aynı konuda yazılmış başka bir eser olması mümkündür.

İbn Tabâtabâ hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır: Abdüsselâm Abdülha-fîz Abdülâl, Naḳdü’ş-şiʿr beyne İbn Ḳuteybe ve İbn Ṭabâṭabâ el-ʿAlevî (Kahire 1398/1978); Muhammed b. Abdurrahman er-Rebîʻ, İbn Ṭabâṭabâ en-nâḳıd (Riyad 1399/1979); Şerîf Râgıb es-Süleyman, İbn Ṭabâṭabâ el-edîb en-nâḳıd (Amman 1401/1981); Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî, el-İtticâhü’n-naḳdî ʿinde İbn Ṭabâṭabâ (İskenderiye 1410/1990).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü’ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire 1376/1956, neşredenin girişi, s. e-y; a.e. (nşr. Abbas Abdüssâtir), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 7-8; Âmidî, el-Müʾtelif, I, 463; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 427; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 23, 151, 172, 222; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-meʿânî, Kahire 1952, I, 124, 130, 198, 212, 339, 340, 350, 360; II, 36; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 756-757; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 143-156; İbnü’l-Kıftî, el-Muḥammedûn mine’ş-şuʿarâʾ (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1408/1988, s. 9-10; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 130; Safedî, el-Vâfî, II, 79-80; Serkîs, Muʿcem, II, 1226; Brockelmann, GAL Suppl., I, 146; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü’t-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülha-mîd),

Beyrut 1367/1947, II, 129-130; Sezgin, GAS, II, 634-635; Abdüsselâm Abdülhafîz Abdülâl, Naḳdü’ş-şiʿr beyne İbn Ḳuteybe ve İbn Ṭa-bâṭabâ el-ʿAlevî, Kahire 1978, s. 27-58; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü’l-istişrâḳ, Kahire 1980, s. 296-299; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 420-423; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 72-80; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Amman 1986, s. 133-145; a.mlf., “Ebn Ṭabāṭabā”, EIr., VIII, 64-65; Mansour Ajami, The Alchemy of Glory, Washington 1988, s. 13-17; K. Abu Deeb, “Literary Criticism”, Abbasid Belles-Lettres (ed. J. Ashtiany), Cambridge 1990, s. 366-370; Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî, el-İtticâhü’n-naḳdî ʿinde İbn Ṭabâṭabâ, İskenderiye 1410/1990; Abdülkādir Şeyh İdrîs, “ʿİyârü’ş-şiʿr li’bn Ṭabâṭabâ”, Mecelletü’l-Fayṣal, L, Riyad 1980, s. 139-143; Tarrâd el-Kebîsî, “Fi’ş-Şiʿriyyeti’l-ʿArabiyye: ḳırâʾa cedîde li-(.İyâri’ş-şi.r) li’bn Ṭabâṭabâ”, el-Mevrid, XIX/1, Bağdad 1990, s. 21-27; Rukayye İbrâhim Ahmed, “el-Ârâʾü’n-naḳdiyye li’bn Ṭabâṭabâ ve menhecühû fî ʿİyâri’ş-şiʿr”, Mecelletü’z-Zehrâʾ, sy. 8, Kahire 1990, s. 257-282; Vecîh Fânûs, “el-Muṣṭalaḥ ʿinde İbn Ṭabâṭabâ ...”, el-Fikrü’l-ʿArabî, XVI/79, Beyrut 1995, s. 198-210.

Mehmet Sami Benli

İBN TAĞRÎBERDÎ

(ابن تغری بردی)

Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (ö. 874/1470)

Memlükler dönemi tarihçisi.

812 (1409-10) yılında doğdu. Kaynaklarda babası Emîr Seyfeddin Tağrîberdî'nin Anadolu asıllı (Rûmiyyü'l-asl) bir memlük olduğu bildirilmiş, ancak milliyeti belirtilmemiştir. O dönemde bu tabir, Türkler'den başka Anadolu'da yaşayan diğer kavimleri de içine almakla birlikte isminin Türkçe olması (Tanrıberdi / Tanrıbirdi

"Tanrıverdi", bk. İA, XI, 705, 707), Türkçe'yi ve Türk tarihini çok iyi bilmesi onun Türk asıllı olduğunu göstermektedir. Annesi de Türk asıllıdır ve kocası gibi el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un âzatlılarındandır. Berkuk tarafından satın alındıktan sonra memlükleri arasına katıldığı için onun unvanından dolayı Zâhirî nisbesiyle anılan Emîr Tağrîberdî, efendisinin âzat etmesinin ardından kapıkulu askerlerine (el-memâlîkü's-sultâniyye) dahil olmuş ve kısa sürede yükselerek hükümdara yakın emîrler arasına girmişti. Sultan ona verdiği değeri, kendisini Halep nâibliğine tayin edip el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in kızıyla evlendirmek suretiyle gösterdi. Berkuk'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü'n-Nasır Ferec de onu ancak büyük emîrlere tevdi edilen (Kalkaşendî, IV, 180-184) Dımaşk nâibliğine getirdi ve ayrıca kızlarından biriyle evlendi.

İbn Tağrîberdî babasının vefatı sırasında henüz iki üç yaşlarında bulunuyordu; altı erkek kardeşin en küçüğü idi ve dört de kız kardeşi vardı. Önemli bir emîrin oğlu ve sultanın kayınbiraderi oluşu onu yetimliğin mahrumiyetlerinden korudu. Babasının ölümünden sonraki ilk yıllarını, Hanefî kadısı Nâsırüddin Muhammed b. Adîm ile evli olan diğer ablasının yanında ve bu âlimin himayesinde geçirdi. İbnü'l-Adîm'in 819'da (1416) vefatından sonra ablasının yeni kocası Şâfiî başkadısı Celâleddin

Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin himayesine girdi ve ölümüne kadar beş yıl da onun yanında kaldı. Böylece çocukluğunu zamanın iki önemli âliminin gözetiminde ve ilmî bir muhitte geçirdi. Onun tahsilini asıl yönlendiren Bulkīnî olmuş, fakat buna rağmen kendisinden mezhebini değiştirmesini istememiştir. İbn Tağrîberdî tahsiline Kur'an'ı ezberlemekle başladı; ardından Hanefî fakihlerinden Şemseddin er-Rûmî, Kādılkudât Bahâeddin Ebü'l-Bekā ve Kādılkudât Bedreddin Mahmûd el-Aynî'den fıkıh dersleri aldı. Yine zamanın Hanefî âlimlerinden Takıyyüddin eş-Şümûnnî'den nahiv, Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed ve Şehâbeddin Ahmed b. Ömerşah ed-Dımaşkī'den edebiyat, Muhyiddin Kâfiyeci'den meânî ve beyân okudu. İbn Hacer el-Askalânî, Mekke Kadısı Celâleddin Ebü's-Saâdât İbn Zahîre ve İbn Arabşah gibi âlimlerin derslerine katıldı. Bu arada hadis âlimlerinden bazı temel hadis kaynaklarını dinledi. Ayrıca tasavvuf, astronomi, tıp, matematik ve mûsikiyle de ilgilendi; zamanın önemli mûsiki üstatları arasına girmeyi başardı. Daha sonra giderek tarih ilmine meyletti ve dönemin meşhur tarihçisi Makrîzî'nin öğrencisi oldu. Çok beğendiği hocasının metot ve üslûbunu örnek aldı; tarih sahasında Aynî, İbn Hacer ve Şehâbeddin İbn Arabşah'tan da çok istifade etti.

Babasının subaylarının himaye ve desteğine sahip olan İbn Tağrîberdî askerî sınıf içinde emîr oğullarının teşkil ettiği bir nevi ihtiyat kuvveti sayılan evlâdü'n-nâs sınıfına mensuptu ve kendisine ma-aş bağlanmış, ayrıca bazı iktâlar verilmişti. Aynı zamanda iyi bir asker olarak da yetiştirildiği için gençlik çağına ulaştığında hem ilmî hem de askerî sahada tema-yüz etmiş bulunuyordu. Yaşı ilerledikçe önemli devlet adamlarıyla ilişkileri yeni evlilik bağlarıyla daha da güçlendi. Sultan Ferec'in eşi olan kız kardeşi, onun ölümünden sonra Gazze, Hama ve Trablus valiliklerinde bulunan Emîr İnal en-Nevrûzî ile evlenmişti. Diğer bir eniştesi, Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak devrinde Dımaşk valiliğine getirilen Emîr Akboğa et-Timrâzî idi. On sultanın dönemini idrak eden İbn Tağrîberdî bu sultanların yakınları arasına girmeyi başarmıştı. Özellikle Barsbay, Çakmak, İnal ve Hoşkadem'in zamanlarında sık sık kaleye çıkar, av partilerine, âlim ve ediplerin toplantılarına katılırdı. Yakın dostu Çakmak'ın oğlu Muhammed yeğenlerinden biriyle evlenmiş ve İbn Tağrîberdî en önemli eserlerinden el-Menhelü'ṣ-ṣâfî'yi ona takdim için yazmıştı. 5 Zilhicce 874 (5 Haziran 1470) tarihinde ölen İbn Tağrîberdî, sağlığında

Sultan el-Melikü'l-Eşref İnal Türbesi'nin yanına yaptırdığı ve kitaplarını vakfettiği türbesine gömülmüştür.

İbn Tağrîberdî, Makrîzî (ö. 845/1441) ve Aynî'nin (ö. 855/1451) vefatlarından sonra Mısır tarihçilerinin lideri durumuna gelmişti. Hayranlık duyduğu ve eserlerinde "şeyhimiz" diyerek andığı Makrîzî'nin açtığı Mısır tarihçiliği çığırını sürdürdü. Mısır tarihçiliğinin altın devri sayılan IX. (XV.) yüzyılın en başarılı tarihçilerinden biri olarak çok sayıda eser telif etti. İbn Tağrîberdî'nin biyografisini yazan talebesi Alâeddin İbnü't-Türkmânî onu tarihçilerin umdesi ve zekâsıyla, güzel ahlâkıyla, asa-letiyle büyük bir insan olarak tanıtır. İbn Tağrîberdî, aynı zamanda Arapça ve Türkçe şiirler yazan bir şair ve zamanın meşhur müzisyenlerinden biriydi. Fakat bu yaygın şöhretine rağmen İbn Tağrîberdî'nin, çağdaşları Şemseddin es-Sehâvî ve Ali b. Dâvûd es-Sayrafî tarafından ağır bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Sehâvî onun eserlerinin yanlışlarla dolu olduğunu, isimlerde ve kelimelerin yazılışında pek çok hata yaptığını, hatta tahriflerde bulunduğunu ve üslûbunda mübalağaya kaçtığını belirtir. Ayrıca Türk tarihi konusunda çok iddialı olduğunu, kendini önceki üç asırda yaşayan tarihçilerden üstün gördüğünü, hatta hocası Aynî'nin, zaman zaman kendi fikirlerinden faydalandığını söylediğini hatırlatarak gururu yüzünden onu tenkit eder (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 306-308). Ancak Sehâvî'nin sözleri daha ziyade yıkıcı tenkit olarak görülmüş, bu sert eleştirileriyle ünlü âlimin, özellikle Makrîzî ve onun ekolüne mensup tarihçilere karşı düşmanca bir tavır takındığı kabul edilmiştir. Yine Sehâvî'nin çağdaşı âlimleri tanıtırken çok sert davrandığı ve bu tavrın ilmî kıskançlıkla da alâkalı olduğu yaygın bir kanaattir (M. Abdullah İnân, s. 124). Hatîb el-Cevherî ise Nüzhetü'n-nüfûs adlı eserinde "en değerli hocamız, tarih ilminde en büyük şeyhimiz" dediği (II, 321) İbn Tağrîberdî'yi İnbâʾü'l-heṣr adlı eserinde şiddetle eleştirmiş, onun avamdan bir şahıs gibi yeni yazı öğrenen kâtiplerden farksız biçimde pek çok imlâ hatası yaptığını, bazı harfleri ve kelimeleri, bu arada âlimlerin isimlerini dahi yanlış yazdığını, bazan hocaları öğrenci, öğrencileri hoca gösterdiğini ve düzeltilemeyecek kadar çok sayıdaki bu hataları gören okuyucuların kitaplarını ellerinden bırakacağını ifade etmiş, ayrıca onun taraf tuttuğunu ve şiirlerinin de alt tabaka şairlerinkinden farklı olmadığını ileri sürmüştür (s. 177-181). Yazmaya başladığı ilk yıllarda, sonradan öğrendiği Arapça bakımından bazı hatalar yaptığı düşünülse bile pek çoğu günümüze ulaşan eserleri, İbn Tağrîberdî'nin ilmî derecesini ve

müslüman Mısır'ın en büyük tarihçilerinden biri olduğunu ortaya koymakta ve modern tarihçilerin tamamı bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır.

Eserleri. 1. en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire. Müslüman Mısır tarihçilerinin yazdığı eserlerin en mükemmeli ve en hacimlilerinden olup Mısır'ın fethinden müellifin vefatından iki yıl öncesine kadar geçen sekiz buçuk asırlık dönemi ele alır. İbn Tağrîberdî mukaddimesinde, bu kitabı herhangi bir sultan veya emîrin isteği olmaksızın, kendi arzusuyla yazdığını söylemekteyse de sonlara doğru el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın oğlu Emîr Muhammed'in teşvikiyle yazdığını açıklar. Amacı eserini onun sultanlığı zamanında bitirip kendisine takdim etmekti; ancak Emîr Muhammed genç yaşta ölünce bu arzusuna ulaşamadı. İbn Tağrîberdî, bu çalışmasında hocası Makrîzî'den farklı bir metot uygulayarak her sultanın dönemini ayrı bir bab şeklinde ele

alıp bu dönemin siyasî ve içtimaî olaylarını kronolojik sırayla o sultanın vefatına kadar bir bütün hâlinde incelemiş, ayrıca her yılın sonunda o yıl ölen meşhurlar, imar faaliyetleri ve meydana gelen salgın hastalıklar, yangın, kıtlık gibi felâketler hakkında bilgi vermiştir; yer yer komşu ülkelerde yaşanan olaylara da temas ettiği görülür. Müellif, müslüman Mısır tarihinin fetihten IV. (X.) yüzyıla kadar geçen dönemini diğer tarihçilerden daha geniş olarak ele almış ve burada kurulan bağımsız devletleri daha geniş bir çerçevede tanıtmıştır; bu bakımdan eser Fâtımîler için zengin bir kaynaktır. Memlükler döneminde eserini daha da genişletmiş ve bizzat şahit olduğu Nâsır Ferec - Eşref Kayıtbay zamanının âdeta günlüğünü tutmuştur (Şâkir Mustafa, III, 171). Bu arada İbn Abdülhakem, İbn Zûlak, Kudâî, Müsebbihî, İbn Müyesser, İbn Aybek ve Makrîzî gibi Mısır tarihçilerinin eserlerinden naklederek fetihten itibaren her yılın olaylarının sonunda Nil sularının kabarma ve çekilme durumunu da vermiş ve bu sebeple Nil nehri tarihçisi unvanını kazanmıştır. İbnü'd-Dâye, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ebû Şâme, İbn Vâsıl, İbn Kesîr, İbnü'l-Cevzî, Safedî, Şehâbeddin Ahmed en-Nüveyrî, Birzâlî ve Zehebî gibi tarihçilerin eserleri onun en önemli kaynaklarını teşkil eder. en-Nücûmü'z-zâhire'nin ilk olarak Theodor W. J. Juynboll ve B. F. Matthes tarafından 20-365 (641-976) yıllarına ait kısmı iki cilt halinde yayımlanmıştır (Leiden 1855-1861). Daha sonra William Popper, 366-566 (977-1171) ve 746-872 (1345-1467) yıllarına ait kısımlarını yine iki cilt halinde neşretmiş (BerkeleyLeiden l909-1935),

ayrıca 784-874 (1382-1469) dönemini ele alan bölümünden bazı kısımları İngilizce'ye çevirmiştir (History of Egypt, Berkeley 1954-1955). Edmond Fagnan ise Kuzey Afrika ile ilgili bölümlerini Fransızca'ya tercüme etmiştir (en-Nadjoum ez-Zāhira, Constantine 1907). Eserin tamamının neşri Mısır'da gerçekleştirilmiş, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye 1930-1956 yılları arasında on iki cildini neşretmiş, daha sonra Fehîm Muhammed Şeltût XIII. (Kahire 1970), Cemâl Muhammed Muhriz - Fehîm Muhammed Şeltût XIV. (Kahire 1972), İbrâhim Ali Tarhan XV. (Kahire 1972) ve Cemâleddin eş-Şeyyâl - Fehîm Muhammed Şeltût XVI. (Kahire 1972) cildini yayımlamıştır. Muhammed Hüseyin Şemseddin eserin tamamını yeniden neşretmiştir (I-XVI, Beyrut 1992). Osmanlılar'ın Mısır'ı fethi sırasında Yavuz Sultan Selim'in emriyle bu eserin İstanbul'a götürüldüğü ve Kemalpaşazâde tarafından Türkçe'ye çevrildiği söylenmekteyse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1932) bu tercüme hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. 2. el-Envâru'z-zâhire ve'l-kevâkibü'l-bâhire mine'n-Nücûmi'z-zâhire. en-Nücûmü'z-zâhire'nin özeti olup iki nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2976, 2977). 3. el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-vâfî. Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât'ına yazılmış bir zeyildir ve yazımında Bağdâdî, İbn Hallikân ve Safedî'nin metotlarına uyulmuştur. İbn Tağrîberdî girişinde, herhangi bir şahsın teşviki olmaksızın başladığını ifade ettiği kitapta önce ilk Memlük sultanı el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'in biyografisini vermiş, daha sonra Memlükler'in kuruluşundan 862 (1458) yılına kadar yaşayan 3000'e yakın sultan, emîr, âlim, şair ve sahalarında meşhur olan kişilerin hal tercümelerini alfabetik sırayla ele almıştır. Zaman zaman Mısır ve Suriye eşrafına ilâve olarak Doğu'da ve Batı'da hüküm süren müslüman-gayri müslim diğer devletlerdeki meşhur simalar hakkında da bilgi vermiştir. Kitabın sonunda ise öğrencisi Ahmed b. Hüseyin et-Türkmânî tarafından yazılan kendi biyografisi bulunmaktadır. Müellif eserinde övgü ve yergiye kaçmaksızın mutedil bir üslûp kullanmıştır. Çeşitli yazma nüshaları zamanımıza ulaşan kitabın önce I. cildi Ahmed Yûsuf Necâtî (Kahire 1956), ardından I, II, IV, VI ve VII. ciltleri Muhammed Muhammed Emîn, III ve V. ciltleri Nebîl Muhammed Abdülazîz tarafından olmak üzere tamamı neşredilmiştir (Kahire 1984-1993). 4. ed-Delîlü'ş-şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî. Önceki eserin muhtasarı olup Fehîm Muhammed Şeltût tarafından yayımlanmıştır (I-II, Mekke 1980). 5. Ḥavâdiṡü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve'ş-şühûr. İbn Tağrîberdî, mukaddimesinde bu eseri hocası

Makrîzî’nin es-Sülûk’üne zeyil olarak hazırladığını belirtmiş, olayları hocası gibi yıllara göre verdiğini, ancak onun aksine anlatımlarını kısa tuttuğunu, hal tercümelerini ise daha geniş biçimde ele aldığını söylemiştir. Kitap, Makrîzî’nin es-Sülûk’ünün sona erdiği 844 (1440) yılından başlamakta ve 860 (1456) yılına kadar gelmektedir. el-Menhelü’ṣ-ṣâfî’ye yapılan atıflardan eserin ondan sonra ya-zıldığı anlaşılmaktadır. William Popper

kitabın 845-874 (1441-1469) arasını ele alan bölümünü neşretmiş (I-IV, Berkeley 1930-1942), ardından bunu İngilizce’ye çevirmiştir (History of Egypt, Connecticut 1967); tamamı ise İzzeddin Muhammed Kemâleddin tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1990). 6. Mevridü’l-leṭâfe fîmen veliye’s-salṭana ve’l-ḫilâfe. Hz. Peygamber’den itibaren el-Melikü’z-Zâhir Çakmak’ın oğlu el-Melikü’l-Mansûr Osman’ın saltanatının sonuna kadar geçen sürede halifelik ve sultanlık yapmış olan 143 şahsın hal tercümesini içine alır. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazmaları bulunan eseri Joseph D. Carlyle neşretmiş (Cambridge 1792), ikinci bir neşri Nebîl Muhammed Abdülazîz Ahmed tarafından yapılmıştır (Kahire 1997). İbn Fehd Muhibbüddin (ö. 954/1547), Menhelü’ẓ-ẓarâfe adlı kitabını bu eserin zeyli olarak hazırlamıştır. Brockelmann, Hasan et-Tûlûnî’ye (ö. 923/1517) ait en-Nüzhetü’s-seniyye fî aḫbâri’l-ḫulefâʾ ve’l-mülûki’l-Mıṣriyye adlı kitabın Mevridü’l-leṭâfe’nin muhtasarı olduğunu kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 39). 7. el-Baḥrü’z-zâḫir fî ʿilmi’l-evâʾil ve’l-evâḫir. Hz. Âdem’den müellifin zamanına kadar gelen bir umumi tarihtir. Yıllara göre düzenlenen eserde Sayrafî’nin Nüzhetü’n-nüfûs ve’l-ebdân’ı eleştirilmiştir. Hatîb el-Cevherî ise İbn Tağrîberdî’nin bu kitabı, kendisinin Nüzhe’yi telife başladığını duyunca ele aldığını söyler (İnbâʾü’l-heṣr, s. 178). Eserin bazı kısımları günümüze ulaşmış olup bunlardan 32-71 (652-690) yılları arasını konu alan kısmının yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 1551), Mısır topografyası hakkında geniş bilgi veren III. cildinin yazması ise Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunmaktadır (Abbas el-Azzâvî, I, 248). 8. Nüzhetü’r-reʾy fi’t-târîḫ. On ciltten fazla olduğu bilinen ve yıl, ay, gün tertibine göre hazırlanan bu eserin sadece 678-747 (1279-1346) yıllarını kapsayan IX. cildi günümüze ulaşmış olup yazma bir nüshası Oxford Bodleian Library’dedir (Şâkir Mustafa, III, 172). 9. Menşeʾü’l-leṭâfe fî men veliye’l-ḫilâfe. Mısır’ın en eski dönemlerinden 719 (1319) yılına kadar gelen eserin bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 1770)

kayıtlıdır (Brockelmann, GAL, II, 52). 10. es-Sükkerü'l-ḳāḍıḥ ve'l-ʿıṭrü'l-fâʾiḥ. Müellifin tasavvufî şiirlerini içine alır. Brockelmann bir nüshasının Escurial Library'de (nr. 367) bulunduğunu zikretmiştir (a.g.e., a.y.).

İbn Tağrîberdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Beşâre fî tekmîli'l-İşâre (Zehebî'nin el-İşâre'sine zeyil olarak hazırlandığı, 700-870 [1300-1466] yılları arasını ele aldığı belirtilmektedir); Teḥârîfü evlâdi'l-ʿArab fi'l-esmâʾi't-Türkiyye; el-İntiṣâr li-Luġati't-Tâtâr; Ḥilyetü'ṣ-ṣıfât fi'ḫtilâfi'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣınâʿât (Şiirlerle süslenmiş tarihî ve edebî bir eser olduğu söylenmiştir); el-Envârü'z-zâhire fi'l-kevâkibi'ṭ-ṭâhire; Nüzhetü'l-elbâb fi'ḫtilâfi'l-esmâʾ ve'l-elḳāb. Bunlardan başka onun mûsiki ve matematiğe dair birer kitabından da bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3429, II, vr. 495a-496b; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929-56, neşredenin girişi; a.e. (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992, neşredenin girişi, I, 3-54; a.mlf., Ḥavâdiṡü'd-dühûr, Kahire 1960, II, 118; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 180-184; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, II, 320-321; a.mlf., İnbâʾü'l-heṣr bi-enbâʾi'l-ʿaṣr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, s. 175-182; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, Kahire 1954, II, 163, 164, 202; X, 305-308; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 118; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1932; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 317-318; Şevkânî, ed-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 351-352; Amar Émile, "La valeur historique de l'ouvrage biographique intitulé Al-Manhal as-sāfī", Mélanges Hartwig Derenbourg (ed. E. Leroux), Paris 1909, s. 245-254; Brockelmann, GAL, II, 51-52; Suppl., II, 39-40; a.mlf., "Ebü'l-Mehâsin", İA, IV, 90; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 560; Îżâḥu'l-meknûn, II, 19; M. Mustafa Ziyâde, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿi'l-hicrî, Kahire 1954, s. 26-36; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 295; W. Popper, "Sakhawi's Criticism of Ibn Taghri Birdi", Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 371-389; a.mlf., "Abu'l-Maḥāsin", EI² (İng.), I, 138; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 282; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III,

194-196; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 245-248; M. Abdullah İnân, Müʾerriḫû Mıṣri'l-İslâmiyye, Kahire 1388/1969, s. 114-126; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 87-92; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 169-172; Mustafa Çuhadar, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf bin Tağribirdi, Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (doktora tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmad Darrac, "La vie d'Abu'l-Mahāsin Ibn Taġrī Birdī et son oeuvre", AIsl., XI (1972), s. 163-181; V. F. Büchner, "Tanrı", İA, XI, 705, 707; M. Âsaf Fikret, " İbn Taġrîbirdî", DMBİ, III, 152-153.

Mustafa Çuhadar - İsmail Yiğit

İBN TARÂR

(bk. MUÂFÂ en-NEHREVÂNÎ).

İBN TARHAN

(bk. İBNÜ's-SÜVEYDÎ).

İBN TÂVÛS

(ابن طاووس)

Radıyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca‘fer b. Tâvûs (ö. 664/1266)

İmâmiyye âlimi.

15 Muharrem 589 (21 Ocak 1193) tarihinde Hille’de doğdu. Nesebi baba tarafından Hz. Hasan’a, anne tarafından Hz. Hüseyin’e ulaştığı için “Zü’l-hasebeyn” diye anılmıştır. Irak’ta VII ve VIII. (XIII ve XIV.) yüzyıllarda çok sayıda âlim yetiştiren ve nakîbüleşraflık görevini yürüten bir aileye mensuptur. Babaannesi, Şîa’nın önde gelen âlimlerinden Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin kızı veya torunudur. İbn Tâvûs, ilk öğrenimini babası Sa‘düddin Mûsâ ve anne tarafından dedesi Verrâm b. Ebû Firâs en-Nehaî’nin gözetiminde yaptı. Yetişmesinde en etkili kişinin dedesi olduğunu belirten İbn Tâvûs, kendisinden Şeyh Müfid’in el-Muḳniʿa adlı eserini okumuş ve naklettiği pek çok rivayeti ona dayandırmıştır. Ayrıca Es‘ad b. Abdülkāhir el-İsfahânî, Hüseyin b. Ahmed es-Sûrâvî, Tâceddin Hasan b. Ali ed-Derbî, Sedîdüddin Sâlim b. Mahfûz ve Kemâleddin Haydar b. Muhammed el-Hüseynî gibi âlimlerden icâzet aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte Hille’den ayrılarak Bağdat’a yerleşti ve hac farîzasını eda maksadıyla ayrılmasının (627/1230) dışında yirmi yıla yakın bir süre burada kaldı.

Bağdat’ta Nizâmiyye ve Müstansıriyye medreselerindeki fakihlerle irtibat kurup fikrî tartışmalarda bulunan İbn Tâvûs, Şiî veya Şiî sempatizanı olan yüksek dereceli devlet görevlileriyle tanışma fırsatı elde etti. Özellikle Abbâsî vezirlerinden İbnü’l-Alkamî, kardeşi ve oğlu ile yakın ilişki kurdu; büyük ihtimalle onlar vasıtasıyla Halife Müstansır-Billâh’ın teveccühünü kazandı. Halife kendisine bütün Tâlibîler’in nakîbüleşraflığını, ayrıca vezirlik ve Moğol sultanına elçi olarak gönderilme gibi görevler teklif ettiyse de İbn Tâvûs bu görevleri kabul etmedi. Moğollar Horasan’ı işgal edip Bağdat’a yöneldiklerinde önceki düşüncesinden vazgeçmiş olmalı ki bir heyet teşkil edip Moğol sultanıyla görüşmek istediğini halifeye

bildirmiş, ancak bu isteği kabul edilmemiştir.

İbn Tâvûs, büyük bir ihtimalle 640 (1242) yılında Bağdat'tan ayrılarak Hille'ye gitti. Üç dört yıllık bir ikametten sonra Necef'e, 649'da (1251) Kerbelâ'ya, 652 (1254) yılında da Sâmerrâ'ya geçti. Burada çok kalmayıp aynı yıl Bağdat'a döndü. Moğollar'ın Bağdat'ı kuşattığı sırada

orada bulunan İbn Tâvûs çeşitli sıkıntılara katlanmak zorunda kaldı. Hülâgû'nun Müstansıriyye âlimlerine yönelttiği, "Kâfir fakat âdil olan bir sultan mı, yoksa müslüman fakat zalim olan sultan mı daha üstündür?" şeklindeki soruya birincisinin lehinde fetva veren İbn Tâvûs'un bu suretle işgalci kuvvetlerin gönlünü aldığı, birçok insanın canını ve malını kurtardığı nakledilmektedir. İbn Tâvûs, 661 (1263) yılında nikābetü't-Tâlibiyyîn görevini üstlendi ve bunu ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Genellikle kabul edilen rivayete göre 5 Zilkade 664 (8 Ağustos 1266) tarihinde vefat etti ve Necef'te defnedildi. Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Gıyâseddin Abdülkerîm Âl-i Tâvûs, Cemâleddin Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî, Ali b. Îsâ el-Erbîlî ve Hasan b. Dâvûd el-Hillî sayılabilir. Şiî kaynaklarında zâhid, müttaki, hatta kerâmet sahibi bir kişi olarak nitelendirilen İbn Tâvûs daha çok fıkhî yönüyle tanınmıştır. Onun aynı zamanda tarihçi ve edebiyatçı olduğu nakledilirse de günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığına göre genellikle, imamlardan gelen nakiller çerçevesinde derleme eserler telif etmiştir. Ailesinden kendisine 700 kitaplık bir kütüphane kaldığı bilinmektedir.

Eserleri. İbn Tâvûs'un sayısı elli dokuz olarak tesbit edilen eserlerinin bir kısmı şunlardır: 1. el-Mühimmât fî ṣalâḥi'l-müteʿabbid ve't-tetimmât. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Miṣbâḥu'l-müteheccid el-kebîr adlı kitabının tekmilesi olan eser hadisler çerçevesinde ibadetler, ahlâkî davranışlar, öğüt ve ikazları ihtiva eder. Beş ve on ciltlik versiyonları bulunan eserin bazı bölümleri değişik isimlerle neşredilmiştir (Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, s. 49-51). 2. Felâḥu's-sâʾil ve necâḥu'l-mesâʾil. Bir önceki eserin günlük ibadetlerle ilgili bölümünden ibaret olan iki ciltlik bir çalışmadır (Tahran 1382/1962; Necef 1385/1965). 3. el-İḳbâl bi'l-aʿmâli'l-ḥasene. el-Mühimmât'ın beş ciltlik versiyonunun IV. cildini teşkil eden eser, yılın belirli günlerinde yapılması gereken ibadetleri konu edinmiştir (Tahran 1312, 1314, 1390/1970, 1407/1987). 4. el-Emân min

aẖṭâri’l-esfâr ve’l-ezmân. Sefere çıkan kimsenin ibadeti, giyimi, karşılaşacağı zorluk ve hastalıkları konu alan bir seyahat rehberi mahiyetindedir (Necef 1370/1951; Beyrut 1408/1988; Kum 1409). Eser, Ali b. Hasan ez-Zevârî (ez-Zivârî) tarafından X. (XVI.) yüzyılda Neşrü’l-emân fi’l-esfâr ʿani’l-evṭân ismiyle Farsça’ya çevrilmiştir. 5. Muḥâsebetü’n-nefs. Muhammed b. Tâhir b. Muhammed’in Tenbîhü’r-râḳıdîn adlı kitabıyla birlikte Necef’te (ts.) ve Muḥâsebetü’l-melâʾiketi’l-kirâm adıyla Hâdî Hasan el-Kubeysî tarafından (Türâs̱ünâ, sy. 45-46 [Kum 1417], s. 321-386) yayımlanmıştır. 6. Cemâlü’l-üsbûʿ. Haftalık ibadetlere dairdir (Tahran 1303, 1330, 1412). 7. eṭ-Ṭarâʾif fî maʿrifeti mez̠âhibi’ṭ-ṭavâʾif. Sünnîliğe karşı reddiye mahiyetinde olup büyük ihtimalle takıyye gereği “zimmet ehlinden Abdülmahmûd b. Dâvûd” takma adıyla kaleme alınmıştır (Tahran 1320; eserin yazma nüshaları ve üzerinde yapılan çalışmalar için bk. Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar, s. 57-58). 8. el-Yaḳīn fî imreti Emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Müellifin son eserlerinden olup M. Kâzım el-Kütübî tarafından yayımlanmıştır (Necef 1369/1950; Beyrut 1410/1989). 9. eṭ-Ṭuraf mine’l-menâḳıb fî z̠ürriyyeti’l-eṭâyib (eṭ-Ṭuraf mine’l-enbâʾi ve’l-menâḳıb fî şerefi seyyidi’l-enbiyâʾ ve ʿıṭretihi’l-eṭâyib). Bir önceki kitabın tekmilesi olup Hz. Peygamber’in ailesi hakkında bilgi ve onun Hz. Ali’ye vasiyetini ihtiva etmektedir (Necef 1349/1931, 1369/1950). 10. Ferecü’l-mehmûm fî târîẖi ʿulemâʾi’n-nücûm. Muhammed Kâzım tarafından neşredilmiş (Kum, ts. [Dârü’z-zehâir]), ayrıca Zeina Matar eser üzerinde bir doktora ça-lışması yapmıştır (1987, New York University). 11. el-Lehûf (el-Melhûf) ʿalâ (fî) ḳatle’ṭ-ṭufûf. Kerbelâ hadisesini ele alan eserin birçok baskısı yapılmıştır (Tahran 1271, 1287, 1365; Sayda 1329; Necef 1369, 1385; Beyrut 1979). 12. el-Melâḥim ve’l-fiten fî ẓuhûri’l-ġāʾibi’l-muntaẓar. On ikinci imamın zuhuruna dair Şiî rivayetlerini ihtiva eden bir çalışmadır (Necef 1365, 1368, 1384; Beyrut 1398, 1408). 13. Fetḥu’l-ebvâb. İstihâreye dair bir risâledir (Beyrut 1989). 14. Miṣbâhü’z-zâʾir. Sefer ve ziyaretle ilgili genel bilgilerden sonra Hz. Peygamber, Ehl-i beyt mensupları, on iki imam ve diğer bazı faziletli şahısların kabirlerini ziyaret etmenin âdâbı hakkındadır (Kum 1417). 15. Keşfü’l-maḥacce. Müellifin hayatı, düşünceleri ve kütüphanesinde yer alan eserlere dair önemli bir kaynaktır (Necef 1370/1950). 16. el-İbâne fî maʿrifeti’l-ẖizâne. Kütüphanesinde bulunan kitapların katalogudur. 17. Saʿdü’s-süʿûd. Bir önceki eserin tekmilesidir (Kum 1365, 1369; İbn Tâvûs’un eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar,

s. 26-66; M. Hasan Âli Yâsîn, s. 200-207).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 220; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 116; II, 1911; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, IV, 37-45; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, s. 392-396; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 71; Abbas el-Kummî, el-Fevâʾidü'r-Rażaviyye, Tahran 1327 hş., I, 330-338; Brockelmann, GAL Suppl., I, 911-913; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), s. 161-178; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 58, 127, 222; II, 343; V, 129, 170, 236; X, 75; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 358; Etan Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work Ibn Tāwūs and his Library, Leiden 1992, s. 26-66; a.mlf., "ʿAlī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs and his Polemic Against Sunnism", Religionsgespräche im Mittelalter (ed. Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner), Wiesbaden 1992, s. 325-350; a.mlf., "Ebn Ṭāwūs", EIr., VIII, 55-58; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 483-485; Resûl Ca'feriyân, Mîrâs-ı İslâmî-yi Îrân, Kum 1375 hş., III, 159-196; M. Hasan Âli Yâsîn, "es-Seyyid ʿAlî Âli Ṭâvûs", MMİIr., XII (1965), s. 192-213; Zeina Matar, "Some Additions to the Bibliography of Medieval Islamic Astronomy from the Faraj al-Mahmūm of Ibn Ṭāwūs", Ar.O, LVII/4 (1989), s. 319-322; "İbn Ṭâvûs", DMT, I, 345-346; Hüseyin Yûsuf Eşkûrî, "Âlü Ṭâvûs", DMBİ, II, 53-55.

Mustafa Öz

İBN TAYFÛR, Ahmed

(bk. İBN EBÛ TÂHİR).

İBN TAYFÛR es-SECÂVENDÎ

(bk. SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfûr).

İBN TEYMİYYE, Fahreddin

(فخر الدين ابن تيميّة)

Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225)

Hanbelî fakihi, hatip ve müfessir.

542 yılı Şâban ayında (Ocak 1148) Harran'da dünyaya geldi. Öğrencilerinden Yâkūt el-Hamevî ise Re'sül'ayn ile Rakka arasında bulunan Bâceddâ köyünde doğduğunu söyler (Muʿcemü'l-büldân, I, 313). Kaynaklarda İbn Teymiyye lakabıyla anılması konusunda çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunlardan birine göre dedesi Muhammed'in hac yolculuğu sırasında Teymâ'da dikkatini güzel bir kız çocuğunun çekmesi ve eve döndüğünde bir kızının doğduğunu görünce onu kucağına alarak, "Ey Teymiyye, ey Teymiyye (Teymalı)!" diye hitap etmesi, diğer bir rivayete göre ise Muhammed'in annesinin adının Teymiyye olmasıdır (Sıddîk Hasan Han, s. 125;

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, s. 52). Bu aileye mensup âlimler arasında Fahreddin'in kardeşi Abdullah ile onun soyundan gelen Mecdüddin Abdüsselâm, Şehâbeddin Abdülhalîm ve Takıyyüddin Ahmed en meşhur olanlardır.

İbn Teymiyye babasından, ayrıca Ebü'l-Kerem Fityân b. Mubâh ve Ebü'l-Hasan İbn Abdûs gibi âlimlerden tahsil gördü. Ebü'l-Feth Ahmed b. Ebü'l-Vefâ'dan fıkıh, Ebü'l-Fazl Hâmid b. Mahmûd'dan fıkıh ve tefsir, Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb'dan Arap dili ve edebiyatı okudu. Ebü'n-Necîb Abdülkāhir es-Sühreverdî'den tasavvuf hırkası giydi (İbnü'l-Müstevfî, I, 98). Ardından gittiği Bağdat'ta İbnü'l-Bettî, Ebü'l-Kāsım İbn Bündâr, Ebü'l-Feth İbn Şâtîl, Şühde el-Kâtibe, İbnü'd-Dâmegānî gibi hocalardan hadis; İbnü'l-Mennî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Bekrûs'tan fıkıh ve tefsir gibi ilimleri tahsil etti.

Bağdat'taki öğreniminden sonra Harran'a dönen İbn Teymiyye kendisini öğretim, telif, fetva ve irşad faaliyetlerine verdi. Başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, hitabet, Arap dili ve edebiyatında adını duyurdu. Harran Camii'nde vâizlik yaptı ve bu sebeple "Harran hatibi" lakabıyla anıldı. Aynı camide 588-610 (1192-1214) yılları arasında tefsir dersleri verdi ve Nûriyye Medresesi'ne şeyh oldu. 604'te (1208) hacca gitti. Harran'da bir medrese inşa ettiren İbn Teymiyye ilmî tartışmalara da katıldı. Özellikle Şam Hanbelîleri'nin imamı olan ve yazdığı eserlerle Hanbelî mezhebine büyük katkıda bulunan Muvaffakuddin İbn Kudâme ile mektuplaşarak çeşitli konularda onunla tartıştı ve bazı noktalarda kendisini tenkit etti (bu mektuplara örnek olarak bk. İbn Receb, II, 154-157). Öğrencileri arasında başta oğlu Abdülganî ve kardeşinin oğlu Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdullah olmak üzere İbn Nukta, İbnü'l-Müstevfî, Mehâsin b. Selâme, Yâkūt el-Hamevî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû Şâme el-Makdisî, Münzirî, İbn Hamdân ve İbn Abdüddâim gibi pek çok ilim adamı bulunmaktadır. İbn Teymiyye 10 veya 11 Safer 622'de (21 veya 22 Şubat 1225) Harran'da vefat etti. Kaynakların hemen tamamında bu tarihin verilmesine karşılık Yâkūt el-Hamevî ile İbn Hallikân onun 621 (1224) yılında öldüğünü belirtirler (Muʿcemü'l-büldân, I, 313; Vefeyât, IV, 387).

Eserleri. 1. Bülġatü's-sâġıb ve buġyetü'r-râġıb (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Riyad 1417/1997). Müellif Gazzâlî'nin el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz adlı eserleri gibi biri diğerinin muhtasarı mahiyetinde fıkha dair üç kitap yazmış olup en hacimlisi Telḫîṣü'l-maṭlab fî telḫîṣi'l-mez̠heb, orta büyüklükte olanı Terġībü'l-ḳāṣıd fî taḳrîbi'l-maḳāṣıd ve muhtasarı da Bülġatü's-sâġıb'dır. Özellikle ihtiva ettiği alt başlıklar dolayısıyla benzer eserlerden daha sistematik olan Bülġatü's-sâġıb'da sadece temel kurallar ve ittifak edilen görüşler verilmekte, ihtilâflara ve delillere temas edilmemektedir. Hanbelî mezhebinin ana metinlerinden biri olmasına rağmen eser üzerine herhangi bir şerh veya hâşiye yazılmamıştır. Süyûtî'nin İbn Teymiyye'ye nisbet ettiği Muḫtaṣar fi'l-fıḳh adlı eser de (Ṭa-baḳātü'l-müfessirîn, s. 100) muhtemelen bu kitaptır. 2. el-Müsʿid li-z̠evi'l-elbâb fî ʿilmi'l-ḥisâb. Klasik kaynaklarda adına rastlanmayan eserin bir nüshası Gotha'da Landesbibliothek'te mevcut olup müellif bu eserini, el-Muvażżıḥ fi'l-ferâʾiż adlı kitabını öğrencilerine okuturken konular içerisinde geçen matematik hesaplarını daha iyi anlayabilmeleri için yazdığını belirtmektedir (Pertsch, I, 131-133). Kaynaklarda İbn Teymiyye'nin ayrıca et-Tefsîrü'l-

kebîr (otuz cilt civarında), Şerḥu'l-Hidâye li-Ebi'l-Ḫaṭṭâb, el-Muvażżıḥ fi'l-ferâʾiż ve Dîvânü'l-ḫuṭabi'l-cumʿiyye (Tuḥfetü'l-ḫuṭabâʾ mine'l-beriyye fi'l-ḫuṭabi'l-minberiyye) adlı eserleri bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin İbn Teymiyye, Bülġatü's-sâġıb ve buġyetü'r-râġıb (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd), Riyad 1417/1997, neşredenin girişi, s. 7-28; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 313; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 96-100; Münzirî, et-Tekmile, III, 138-139; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 386-388; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1965, IV/3, s. 322-323; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 288-290; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIII, 287-291; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 151-162; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 262-263; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 406-409; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 99-100; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 167-177; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü'l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 124-129; Pertsch, Gotha, I, 131-133; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî es-mâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 120-122; Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâḳıbi'l-müctehid İbn Teymiyye, Beyrut 1406/1986, s. 52.

Ferhat Koca

İBN TEYMİYYE, Mecdüddin

(مجد الدين ابن تيميّة)

Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254)

Tefsir, kıraat, hadis ve fıkıh âlimi.

590 (1194) yılı civarında Harran'da doğdu. Pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensup olup Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesidir. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra amcası Fahreddin el-Hatîb ve Abdülkādir er-Ruhâvî'den fıkıh okudu. 603'te (1206-1207) amcasının oğlu Seyfeddin Abdülganî ile Bağdat'a gitti ve bu şehirde kaldığı altı yıl boyunca Ahmed b. Sükeyne, İbn Taberzed, Yûsuf b. Kâmil, Ziyâ b. Hureyf gibi hocalardan fıkıh, ilm-i hilâf ve Arapça dersleri aldı. Abdülvâhid b. Sultân'dan Sıbtu'l-Hayyât'ın el-Mübhic fi'l-ḳırâʾât adlı kitabını okudu.

Bağdat'tan Harran'a dönen İbn Teymiyye burada başta amcası olmak üzere Hanbel el-Mükebbir, Abdülkādir el-Hâfız gibi hocaların derslerine katıldıysa da tekrar Bağdat'a gitti. İkinci Bağdat seyahatinde çeşitli ilimleri okuma imkânı bularak fıkıh yanında matematik, cebir, geometri ve ferâiz gibi ilimleri tahsil etti. Bir ara Dımaşk'a gitti, oradan geçtiği Harran'da amcasının oğlu Seyfeddin'in derslerine devam etti. Onun ölümü üzerine yerine geçerek ders vermeye başladı ve özellikle tefsir, kıraat, fıkıh okuttu. Oğlu Şehâbeddin Abdülhalîm, Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Emînüddin İbn Şukayr el-Harrânî, Abdülganî b. Mansûr el-Müezzin, Muhammed b. Muhammed el-Kencî, Muhammed b. Kazzâz, Muhammed b. Abdülmuhsin el-Harrât gibi şahsiyetler kendisinden hadis öğrendi. Oğlu Şehâbeddin Abdülhalîm ile el-Muḫtaṣar'ın müellifi İbn Temîm ondan fıkıh, Ebû Abdullah el-Kayrevânî kıraat okudu. Hayatının sonlarına doğru hacca giden (651/1253-54) İbn Teymiyye dönüşte Bağdat'a uğradı. Burada kendisiyle görüştüğü Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî Bağdat'ta kalmasını istediyse de bu teklifi kabul etmeyip Harran'a döndü. 1 Şevval 652'de (14 Kasım 1254) burada vefat etti.

Zehebî, İbn Teymiyye'nin hâfıza ve zekâsına olan hayranlığını dile getirmiş, bilhassa fıkıh, fıkıh usulü, hadis, kıraat ve tefsirde üstat kabul edildiğini söylemiştir. İbn Mâlik de onun fıkıhtaki üstün derecesini Hz. Dâvûd'un demircilikteki maharetine benzetmiştir. Özellikle Hanbelî

fıkhında derinleşen İbn Teymiyye kendisine sorulan sorulara çok yönlü cevaplar verir, öğrencilerini iyi yetiştirmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmazdı. İlmî münazaralardaki üstün başarısı, hazırcevaplığı ve düşüncelerini rahatlıkla ifade etmesi onun kaynaklarda ortaklaşa zikredilen özellikleridir.

Eserleri. 1. el-Münteḳā* min aḫbâri'l-Muṣṭafâ (Delhi 1296, 1332; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1350-1351/1931-1933, 1398/1978; Beyrut 1398; Riyad 1402, 1403). Eser ayrıca Münteḳa'l-aḫbâr min eḥâdîs̱i seyyidi'l-aḫyâr, Münteḳa'l-aḥkâm, el-Münteḳā min eḥâdîs̱i'l-aḥkâm gibi çeşitli adlarla da anılmış ve bunların bazılarının farklı eserler olduğu ileri sürülmüştür. Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden seçilip konularına göre sıralanmış ahkâm hadislerini ihtiva eden eser üzerinde Muhammed b. Ali eş-Şevkânî Neylü'l-evṭâr şerḥu Münteḳa'l-aḫbâr adıyla bir şerh yazmış olup her iki kitap birlikte basılmıştır (Kahire 1297, 1344, 1347, 1357). Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdürreşîd b. Mahmûd el-Keşmîrî'nin eser üzerine Nüzülü men itteḳā bi-keşfi aḥvâli'l-Münteḳā adıyla yaptığı çalışma, birkaç risâle ile birlikte el-Münteḳā min aḫbâri'l-Muṣṭafâ'nın kenarında yayımlanmıştır (Delhi 1296, 1332). 2. el-Muḥarrer fi'l-fıḳh ʿalâ mez̠hebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (I-II, Riyad 1984, 2. bs.). Özellikle talebelerin kolay ezberlemesi için fıkhî istidlâller kaydedilmeden muhtasar bir tarzda yazılmıştır. Şemseddin İbn Müflih el-Makdisî'nin eser üzerinde en-Nüket ve'l-fevâʾidi's-seniyye ʿalâ müşkili'l-Muḥarrer adıyla yaptığı çalışma el-Muḥarrer ile birlikte basılmıştır (I-II, Kahire 1369/1950; Riyad 1984). Ayrıca Abdülmün'im b. Abdülhak el-Katîî'nin esere Taḥrîrü'l-muḳarrer fî şerḥi'l-Muḥarrer adıyla bir şerh yazdığı belirtilmiş (Abdülkādir Bedrân, s. 433), Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba'lî de Zevâʾidü'l-Kâfî ve'l-Muḥarrer ʿale'l-Muḳniʿ adlı bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1379/1959; Riyad 1401/1981). 3. el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh. Müellifin tamamlayamadığı bir çalışma olup oğlu Abdülhalîm ile torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye esere son şeklini vermişlerdir (nşr. Muhammed

Muhyiddin el-Hatîb, Kahire 1383/1964, 1983; Beyrut, ts.; nşr. Ahmed b. İbrâhim ez-Zervâ, Riyad 1405). 4. Münteha’l-ġāye fî şerḥi’l-Hidâye. Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî’nin Hanbelî fıkhına dair el-Hidâye adlı eserinin şerhidir. Hac bahsine kadar olan kısmı dört büyük cilt halinde temize çekilmiş olan eserin devamı müsvedde halinde kalmıştır (İbn Receb, II, 252).

Çok sayıda eser yazdığı belirtilen İbn Teymiyye’nin Kitâb fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa elletî yervîha’l-ʿâmme ve’l-ḳuṣṣâṣ ʿale’ṭ-ṭuruḳāt, Mushaf tertibini dikkate alarak tefsire dair hadisleri toplayıp senedleriyle birlikte verdiği Eṭrâfü eḥâdîs̱i’t-tefsîr, ayrıca Urcûze fî ʿilmi’l-ḳırâʾe, el-Aḥkâmü’l-kübrâ, el-Maḫzen fi’l-fıḳh adlı kitapları da kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Münteḳā (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 3; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 291-293; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1295-1297; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 323-324; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 33; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53, II, 249-254; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 385-386; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 33; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 297-300; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1612, 1816, 1851; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 257-258; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 13-18; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 432, 433; Brockelmann, GAL, I, 504; Suppl., I, 690; Îżâḥu’l-meknûn, II, 570; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 129-130; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 227; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 283; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 103, 135, 372, 374.

Celal Kırca

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddin

(تقيّ الدين ابن تيميّة)

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328)

Görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine tesir eden Selefî âlimi, müctehid.

10 Rebîülevvel 661'de (22 Ocak 1263) Harran'da doğdu. Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin ve bilhassa dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye ile onun amcası Fahreddin İbn Teymiyye'nin bölgede Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur. Babası Abdülhalîm aile geleneğini Harran'da devam ettiren bir Hanbelî âlimiydi. 656 (1258) yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ etmeleri ve akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine 667'de (1269) Dımaşk'a göç etti. Sükkeriyye Dârülhadisi'nde müderrislik yaptı. O dönemde Suriye ve Filistin, özellikle de Dımaşk, klasik gelişimini tamamlayıp olgunluk devresine giren Hanbelî mezhebinin merkezi durumundaydı. İlk eğitimine Dımaşk'ta babasının müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi'nde başlayan İbn Teymiyye, başta bu medresenin hocaları olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Tabakat müellifleri, onun 200'den fazla hocadan ders gördüğünü kaydederse de bunların içinde düzenli biçimde öğrencilik yaptıklarının yanı sıra hadis dinlediği, icâzet aldığı, ilmî müzakerede bulunduğu veya küçük yaşta ilim meclisine katıldığı âlimler de vardır. Hocaları arasında Mecdüddin İbn Asâkir, İbn Ebü'l-Yüsr et-Tenûhî, Kāsım el-İrbilî, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî, Şemseddin İbn Atâ, Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, İbn Abdüddâim, Zeyneb bint Mekkî gibi âlimler sayılabilir.

İbn Teymiyye, babasının vefatından bir yıl sonra 2 Muharrem 683 (21 Mart 1284) tarihinde ondan boşalan Sükkeriyye Dârülhadisi'nde hocalığa, aynı yılın 10 Saferinde de (28 Nisan 1284) Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri vermeye başladı. 691'de (1292) hacca gitti. 693'te (1294) Assâf en-Nasrânî adlı bir hıristiyanın Hz. Peygamber'e küfretmesinin büyük tepki toplaması

üzerine İbn Teymiyye ve dârülhadis hocası Zeynüddin el-Fârikī, saltanat nâibi Emîr İzzeddin Aybeg'e giderek adı geçen hıristiyanın cezalandırılması gerektiğini söylediler. Ancak yargılama sürecinde bazı taşkınlıklar meydana gelince Emîr İzzeddin her iki âlimi bundan sorumlu tutarak onlara sopa attırdı ve göz altına alınmalarını emretti. Olaylar daha fazla büyümeden Assâf müslüman oldu ve affedildi, Emîr İzzeddin de iki âlimi serbest bıraktı. Bu olaydan sonra İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e küfreden kişinin cezalandırılmasıyla ilgili olarak eṣ-Ṣârimü'l-meslûl ʿalâ şâtimi'r-Resûl adlı kitabını yazdı. Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın yerine 17 Şâban 695'te (20 Haziran 1296) Dımaşk'taki Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı.

Geniş halk kitleleri ve yöneticiler nezdinde etkin bir nüfuza sahip olan İbn Teymiyye'nin VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar içine girdiği görülmektedir. el-Melikü'l-Mansûr Lâçin'in hâkimiyeti döneminde (1297-1299) halkı Ermenistan Krallığı'na karşı cihada teşvik için görevlendirildi. 698'de (1299) Hamalılar'ın akaidle ilgili çeşitli sorularına cevap vermek için el-ʿAḳīdetü'l-Ḥameviyye'yi yazdı ve başta

Eşʿarîlik olmak üzere klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunarak özellikle sıfatlar ve müteşâbihat hakkındaki Selef anlayışını savundu. Bu kitaptaki bazı görüşlerinden ve bilhassa sıfatlar konusundaki yaklaşımından dolayı kendisini teşbihle suçlayan bir grup kelâmcı ve fıkıhçı, onu Hanefî kadısı Celâleddin Ahmed er-Râzî'nin huzurunda bir toplantıya davet ettiyse de İbn Teymiyye gitmedi. Bunun üzerine kitap aleyhinde çeşitli dedikodular yayılmaya başladı. Ancak Emîr Seyfeddin Çagān'ın İbn Teymiyye'yi desteklemesi ve onun aleyhinde görüş belirten kişileri tutuklatması üzerine olay kapanmaya yüz tuttu. Daha sonra Şâfiî kadısı İmâmüddin Ömer el-Kazvînî'nin huzurunda gerçekleştirilen bir toplantıya iştirak eden İbn Teymiyye, kendisine karşı yapılan bütün itirazları cevaplandırarak oradakileri ikna etti. Bu toplantıda söz konusu kitapta aşırı görüşler bulunmadığı sonucuna varıldığından İbn Teymiyye aleyhinde gelişen olaylar sakinleşti.

699'daki (1300) Moğol saldırısında halkın ve pek çok âlimin Dımaşk'ı terketmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmadı ve bir grup âlimle

birlikte Moğol Hükümdarı Gāzân Han'ın karargâhına giderek Dımaşk halkı için eman diledi, böylece büyük bir katliamı önledi. Aynı yıl şevval (haziran) ayında Memlük ordularıyla beraber, Franklar ve Moğollar'a yardım etmekle itham edilen, dinin temel esaslarına aykırı davranışlarıyla tanınan Kisrüvân Şiîleri'ne karşı düzenlenen sefere katıldı. 700 (1301) yılında yeni bir Moğol saldırısı üzerine halkı cihada teşvik etti ve aynı yılın cemâziyelevvelinde (Ocak 1301) Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan Moğollar'la savaşmasını istemek amacıyla Kahire'ye gitti. Kendisi de Moğollar'a karşı cephede savaşa katıldı ve 4 Ramazan 702 (22 Nisan 1303) tarihinde Dımaşk civarındaki Şehâb bölgesinde Moğollar büyük bir yenilgiye uğratıldı.

704 (1304) yılında, halk arasında derbeder bir kıyafetle dolaşıp birtakım aşırı görüşlerin propagandasını yapan ve uyuşturucu kullandığı ileri sürülen mutasavvıf İbrâhim el-Kettân ile ahlâkî zaaflarla itham edilen Muhammed el-Habbâz'a karşı mücadele verdi. Bu arada, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin felsefî görüşlerini benimseyen İttihâdiyye fırkasına karşı tavır alarak Baybars el-Çaşnigîr'in şeyhi Nasreddin el-Menbicî'ye bir mektup gönderdi ve İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd felsefesini tenkit etti. Aynı yılın sonuna doğru Kisrüvân Şiîleri üzerine düzenlenen ikinci bir sefere katıldı. Sefer dönüşünde şeyhlerinin bir Moğol sempatizanı olduğu ileri sürülen Rifâîler ile çeşitli tartışmalara girişti. Bölgede bazı insanların nehir kıyısındaki bir kayayı ziyaret edip adakta bulunduğunu öğrenince bir grup öğrencisiyle birlikte gidip o yeri ortadan kaldırdı. Bid'at ve hurafelerle mücadelesi ve eleştirilerinde kullandığı sert üslûp sebebiyle pek çok kesimi karşısına alan İbn Teymiyye'nin, daha önce Vâsıt kadılarından Radıyyüddin el-Vâsıtî'nin isteği üzerine kaleme aldığı el-Vâsıṭıyye (el-ʿ Aḳīdetü'l-Vâsıṭıyye) adlı risâlesindeki görüşleri etrafında çeşitli dedikodular yayılmaya başladı. Bu sebeple 8 ve 12 Receb 705 (24 ve 28 Ocak 1306) tarihlerinde Şam nâibi Cemâleddin el-Efrem başkanlığında iki toplantı yapıldı ve ikinci toplantıda Safiyyüddin el-Hindî, el-Vâsıṭıyye'nin Kur'an ve Sünnet esaslarına uygun olduğunu açıkladı. Ancak olaylar bununla kalmadı ve Şâfiî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ, konuyu yeniden gündeme getirerek İbn Teymiyye'nin pek çok öğrencisiyle birlikte hadisçi Mizzî'yi dövdürdü ve hapse attırdı. Bunun üzerine 7 Şâban 705'te (22 Şubat 1306) sultanın emriyle valinin başkanlığında üçüncü bir toplantı daha yapıldı. Bu toplantıda da el-Vâsıṭıyye'de dinin esaslarına aykırı bir görüş

bulunmadığına karar verildi. Fakat olay sebebiyle Kadı İbn Sasrâ görevinden istifa etti ve bu iki ilim âlim Kahire'ye gönderildi. İbn Teymiyye, Kahire'ye varışından kısa bir müddet sonra dört kādılkudât ile çeşitli devlet adamlarının yer aldığı bir toplantıda muhâkeme edildi. Burada Allah'ı insan sûretinde kabul etmekle (teşbih) suçlanarak iki kardeşiyle birlikte Kahire Kalesi'nde hapsedilmesine karar verildi.

İbn Teymiyye yaklaşık bir buçuk yıl sonra 26 Rebîülevvel 707 (25 Eylül 1307) tarihinde, Emîr Sâlâr ile kendisine el-ʿAḳīdetü't-Tedmüriyye'yi yazmış olduğu Bedevî emîri Mühennâ b. Îsâ'nın aracılığı sonucunda hapisten çıkarıldı, ancak Suriye'ye dönmesine izin verilmedi. Kahire'de de Selefî görüşlerini savunup bid'at ve hurafelerle mücadeleye devam eden İbn Teymiyye'nin karşısına bu defa Mısır'ın en meşhur iki mutasavvıfı, Ebü'l-Abbas İbn Atâullah ile Dârü Saîdi's-suadâ'nın başı Kerîmüddin el-Âmülî çıktı. Bunlar İbn Teymiyye aleyhine kamuoyu oluşturdular, bazı ithamları dile getirdiler. Nihayet İbn Teymiyye, 707 Şevvalinde (Nisan 1308) İttihâdiyye aleyhine yazmış olduğu bir reddiyeden dolayı tekrar çağrıldı ve bilhassa tevessül konusundaki görüşleri sebebiyle sorguya çekildi. İbn Teymiyye'nin, ortaya koyduğu delillerle muhaliflerini susturduğu için önce Suriye'ye dönmesine izin verildiyse de daha sonra bu karardan vazgeçilerek Kahire'de kadılara mahsus bir hapishaneye kapatıldı ve bir buçuk yıl hapis yattı. 709'da (1309) serbest bırakıldı, ancak birkaç gün sonra safer ayının son gecesi (8 Ağustos 1309) İskenderiye'ye götürülerek sultanın sarayında bir kuleye kondu ve burada sekiz buçuk ay göz hapsinde tutuldu. Bu es-nada yazı yazmasına ve ziyaret edilmesine izin verilmişti. Bu süre içerisinde özellikle Mağribli kişilerle görüşme imkânı buldu ve er-Red ʿale'l-Manṭıḳıyyîn gibi bazı önemli eserlerini yazdı. 1 Şevval 709'da (4 Mart 1310) yeniden tahta geçen el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun İbn Teymiyye'yi serbest bırakarak kendisiyle görüştü. Kahire'de yaklaşık üç yıl kalan İbn Teymiyye burada öğretim ve fetva faaliyetlerine devam etti. es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye adlı eserinin ilk müsveddelerini de muhtemelen bu dönemde yazmaya başladı ve kitabı 711-714 (1311-1314) yılları arasında tamamladı.

Yeni bir Moğol saldırısı üzerine el-Melikü'n-Nâsır'la birlikte Şevval 712'de (Şubat 1313) Dımaşk'a geri dönmek üzere yola çıkan İbn Teymiyye, Kudüs'te kısa bir süre kalıp yedi yıl aradan sonra Dımaşk'a ulaştı ve tekrar

müderrislik görevine başladı. Bu arada İbn Teymiyye'den bir hafta önce Dımaşk'a gelen el-Melikü'n-Nâsır hacca gitti, hac dönüşü bölgede çeşitli idarî ve malî düzenlemeler yaptı. Emîr Tenkiz de Rebîülâhir 712'de (Ağustos 1312) Dımaşk'a vali olarak tayin edildi. İbn Teymiyye, Emîr Tenkiz döneminde Dımaşk'ta beş yıl kalarak öğretim ve telife devam etti. Gerek o zamana kadar sürdürdüğü faaliyetleri gerekse çeşitli felsefî cereyanlar, dinî anlayış ve uygulamalar karşısında ortaya koyduğu mücadeleci tavrı ona İslâm dünyasında haklı bir şöhret kazandırdı; etrafında görüşlerini benimseyip savunan, onu müctehid ve imam olarak kabul eden bir öğrenci halkası oluştu. Şâfiî mezhebine mensup Sübkî ailesinin, özellikle de Şâfiîliğin ve Eş'arîliğin Suriye ve Mısır'daki en meşhur temsilcileri arasında yer alan Takıyyüddin es-Sübkî ve oğlu Tâceddin es-Sübkî ile pek çok mutasavvıfın muhalefetine rağmen halk ve idareciler üzerinde büyük bir nüfuza sahip oldu. Talebeleri ve sevenleri içinde diğer mezheplere mensup kişiler

de vardı. Meşhur öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye'den başka en fakih talebesi sayılan Şemseddin İbn Müflih, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kādi'l-Cebel, Vâsıt'taki Rifâiyye tarikatının şeyhinin oğlu olan İmâdüddin el-Vâsıtî, Ümmü Zeyneb, Mizzî, Zehebî ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr bulunmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, sadece hocasının sadık bir talebesi olarak onun görüşlerinin yayılmasına hizmet etmekle kalmamış, aynı zamanda birlikte sorgulanıp hapiste yatarak her türlü sıkıntı ve mihneti onunla paylaşmıştır. Bu dönemde de Hanbelîler'le Eş'arîler arasındaki tartışma ve gerginlikler devam etmiş, bu olaylarda İbn Teymiyye en etkili isimlerden biri olmuştur.

İbn Teymiyye, İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende ile (Olcaytu Han) iyi ilişkiler kuran ve Mekke'de Şiî taraftarı bir politika takip eden Mekke Emîri Humeyde ile 716 yılının son ayında (Şubat 1317) tartışmaya girişti. Bu tartışmalar münasebetiyle bilhassa İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden olan Allâme el-Hillî'ye birtakım tenkitler yönelttiği Minhâcü's-sünne adlı eserini kaleme aldı. 718 (1318) yılında sultanın bir fermanı ile, talâk konusunda Hanbelî mezhebinin klasik görüşlerinin aksine fetva vermekten menedildi. Çünkü İbn Teymiyye "talâk şartı ile yemin"i (aş. bk.), hem Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşün hem de diğer mezheplerin genel kabullerinin aksine reddediyordu. Bu konuyla ilgili

olarak 718 (1318) ve 719 (1319) yıllarında Emîr Tenkiz'in nezâretinde iki ayrı toplantı yapıldı. 20 Receb 720'de (26 Ağustos 1320) yapılan yeni bir toplantıda İbn Teymiyye sultanın bu yasağını çiğnemekle itham edilerek Dımaşk Kalesi'ne hapsedildi. 5 ay 18 gün sonra 10 Muharrem 721'de (9 Şubat 1321) el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un emriyle serbest bırakıldı.

Bu tarihten sonra da Mısır ve Suriye'deki çeşitli dinî ve siyasî olayların içerisinde yer almaya devam eden İbn Teymiyye 16 Şâban 726'da (18 Temmuz 1326), peygamberlerin mezarları ile mukaddes makamların ziyaret edilmesi hakkında verdiği fetvalar ve bu konuya dair yazdığı risâleler sebebiyle yine tutuklandı ve sultanın emriyle fetva vermesi yasaklandı. Bu sırada öğrencileri hapsedildiyse de bunların çoğu kısa zamanda serbest bırakıldı ve hapishanede hocasıyla beraber sadece İbn Kayyim el-Cevziyye kaldı. Diğer taraftan sayıları gittikçe artan muhalifleri arasına Mısır Mâlikî kādılkudâtı Takıyyüddin el-Ahnâî ile İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden olup Kahire'deki Dârü Saîdi's-suadâ'nın şeyhliğini yapan ve 727 (1327) yılında Dımaşk'a Şâfiî kādılkudâtı olarak tayin edilen Alâeddin el-Konevî de katılmıştı. İbn Teymiyye'nin Dımaşk Kalesi'ndeki hapis hayatı iki yıldan fazla sürdü; ancak hapiste eser yazmaya devam etti. Bu eserler arasında Refʿu'l-melâm ve Takıyyüddin el-Ahnâî'nin mezarları ziyaret ve tevessülle ilgili görüşlerine sert eleştiriler yönelttiği Kitâbü'r-Red ʿale'l-Aḫnâʾî adlı risâleleri de bulunmaktadır. Bu reddiyeden rahatsız olan Takıyyüddin el-Ahnâî'nin sultana yaptığı şikâyet üzerine 9 Cemâziyelâhir 728 (21 Nisan 1328) tarihinde elinden kâğıdı, kalemi ve mürekkebi alındı. Bu muamele ona çok ağır geldi; kendisini ibadete verdiyse de üzüntüsünden hastalandı ve 20 Zilkade 728'de (26 Eylül 1328) hapishanede vefat etti. Cenaze namazını kardeşi Zeynüddin Abdurrahman kıldırdı ve Sûfiyye Kabristanı'nda kardeşi Şerefeddin Abdullah'ın kabri yanına defnedildi. Cenazesine yaklaşık 200.000 erkekle 15.000 hanımın ka-tıldığı rivayet edilmektedir. Ölümü üzerine Zeynüddin İbnü'l-Verdî ve İbn Fazlullah el-Ömerî birer mersiye yazdılar.

İbn Teymiyye güçlü bir hâfızaya, engin bir Kur'an ve Sünnet bilgisine sahipti. Döneminde müslümanlar ve diğer din mensupları arasında mevcut olan felsefî-itikadî akımları da çok iyi biliyordu. Üslûbuna da yansıyan sert, mücadeleci ve ısrarcı bir tabiatı vardı. Geniş halk kitleleri üzerindeki

etkisinde, eserlerinden ziyade vaaz ve tartışmalarında ortaya koyduğu güçlü hitâbetinin ve cedelci tutumunun payı vardır. Hanbelî geleneğinin ana çizgisi olan Selefîliği tâvizsiz savunur, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesini titizlikle uygular, yanlış olduğuna inandığı görüş ve davranışları şartlar ne olursa olsun tenkit etmekten ve bilfiil müdahalede bulunmaktan çekinmezdi. Bundan dolayı devlet adamlarıyla, geleneksel dinî anlayışı savunan çevrelerle çok defa çatışma içinde oldu; müderrislik dışında hiçbir görev almadı. Başta akaid ve fıkıh olmak üzere çeşitli alanlardaki görüşleri, ulemâ ve halk nezdinde yaygınlık kazanmış ve kurumlaşmış telakki ve uygulamalara getirdiği sert eleştirileriyle yaşadığı zamana ve özellikle Bahrî Memlükleri dönemine damgasını vuran İbn Teymiyye'nin etkisi bu dönemle sınırlı kalmamış, İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan bir çizginin de en önemli temsilcisi sayılmıştır. Onun görüşleri zamanındaki devlet adamları, ilim çevreleri ve geniş halk kitlesi arasında yeni tartışma ve kutuplaşmaları beraberinde getirmiş, her dönemde görüşlerinin savunucuları yanında sert muhalifleri de olmuştur.

Kendi zamanında birçok devlet adamının İbn Teymiyye'ye karşı tavır almasına rağmen Dımaşk hâcibi Ketboğa el-Mansûrî ve Halep Valisi Ergun en-Nâsırî gibi şahsiyetler ona saygı duymuşlardır. Burcî Memlükleri döneminde İbn Teymiyye'nin etkisinin kamuoyu nezdinde kısmen azaldığı gözlenmekle beraber ilim çevrelerinde aynı şekilde devam etmiştir. Görüşleri uğruna verdiği tâvizsiz mücadele ve katlandığı sıkıntılar dolayısıyla onu takdir eden birçok âlimin yanı sıra acımasız şekilde eleştirenler de vardır. İbnü'l-Verdî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî, Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd, Kadı Şehâbeddin el-Huveyyî, Ali el-Kārî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî ve Süyûtî gibi âlimler ondan övgüyle söz etmişlerdir. İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, İbn Teymiyye'yi sağlığında gören, vaaz veya derslerine katılan ya da kitaplarını okuyan, onun ilmî

şahsiyeti, üstün ahlâkı ve karakteri hakkında şehâdette bulunan seksen yedi âlimin adını ve İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerini zikretmiştir (er-Reddü'l-vâfir, s. 57-222). Bunun yanında başta kendi döneminde yaşayan birçok mutasavvıf olmak üzere İbn Battûta, İbn Hacer el-Heytemî, Takıyyüddin es-Sübkî ve oğlu Tâceddin es-Sübkî, Kemâleddin İbnü'z-Zemlekânî, İzzeddin İbn Cemâa ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi şahsiyetler onun muhalifleri arasında yer almış, görüşlerini red ve tenkit için çeşitli

eserler kaleme alınmıştır.

Osmanlılar’ın Suriye ve Mısır’ı fethetmelerinden sonra Hanbelî mezhebinin gelişim seyrinde bir yavaşlama hissedilmekle beraber İbn Teymiyye’nin görüşleri yayılmaya devam etmiştir. Bu dönemde onu destekleyenler arasında hadisçi Ali el-Kārî, tarihçi Ebü’l-Yümn el-Uleymî ve İbn Teymiyye hakkında müstakil eserler yazan Mer‘î b. Yûsuf el-Kermî bulunmaktadır. Ayrıca Osmanlılar döneminde Hicaz bölgesinde yetişen Muhammed b. Abdülvehhâb akaid, fıkıh ve özellikle bid‘at ve hurafelerle mücadele konusunda İbn Teymiyye’nin fikirlerinden etkilenerek yeni bir hareket başlatmış, Vehhâbîlik adıyla gelişen bu hareket daha sonra siyasî bir nitelik kazanıp Suudi Arabistan Krallığı’nın kurulmasında etkin rol oynamıştır. Öte yandan İbn Teymiyye’nin görüşleri, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika’dan Hint Okyanusu’na kadar çeşitli İslâm ülkelerinde ıslah, yenilik ve tecdid hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Ahmed b. Hanbel’den sonra Hanbelî mezhebine en büyük canlılık ve yenileşmeyi sağlayan kişilerden biri olan İbn Teymiyye, bugün sadece Hanbelî mezhebi coğrafyasında değil bütün İslâm dünyasında etkisini sürdürmekte olup hayatı, görüşleri ve mücadelesi hakkında pek çok eser yazılmıştır.

Eserleri. Hayatı mücadele ve hapislerle geçen İbn Teymiyye’nin yine bu mücadelesinin bir parçası olarak çeşitli konularda birçok eser telif ettiği, hatta İslâm dünyasının en velûd müelliflerinden biriolduğu bilinmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Teymiyye’nin eserlerinin bir listesini Esmâ ͗ü mü ͗ellefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, MMİADm., XXVIII [1372/1953], s. 371-395; Beyrut 1403/1983) adlı kitabında vermiş (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 125-127; Suppl., II, 119-126), bazı çağdaş araştırmacılar da onun kaynaklarda adı geçen 702 eserini saymışlardır (eṣ-Ṣârimü’l-meslûl, neşredenlerin girişi, I, 71-152). Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî müellifin Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcut kitaplarının isimlerini, çeşitli ilim dallarına ayırarak ve baskılarına da işaret ederek Mecmû ͑atü mü ͗ellefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye adıyla bir kitapta toplamıştır (Küveyt 1414/1993). İbn Teymiyye’nin neşredilen belli başlı eserleri şunlardır:

A) Akaid ve Kelâm. 1. el- ͑ Aḳīdetü’l-Vâṣıṭıyye. Muhtasar bir risâle olup

Vâsıt kadılarından Radıyyüddin el-Vâsıtî’nin isteği üzerine yazılmıştır (Kahire 1320, 1323, 1365; Cidde 1402/1982; Riyad 1415/1995, 1416/1996; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374/1955; nşr. Mustafa el-Âlim, Dımaşk 1385/1965; Riyad 1387/1967; Cidde 1986). Bu risâleyi Muhammed Halîl Herrâs (Cidde 1400/1980; Riyad 1414/1993, 1416/1995; es-Sakbe 1415/1995), Muhammed Sâlih el-Useymîn (Riyad-Cidde 1416/1995) ve Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-Vâṣıṭıyye (Dımaşk 1414/1994), Abdülazîz b. Nâsır er-Reşîd et-Tenbîhâtü’s-seniyye ʿale’l-ʿAḳīdeti’l-Vâṣıṭıyye (Riyad 1400/1980, 1416/1995), Abdurrahman Nâsır es-Sa‘dî et-Tenbîhâtü’l-laṭîfe fîmâ iḥtevet ʿaleyhi’l-Vâṣıṭıyye mine’l-mebâḥiṡi’l-münîfe (Riyad 1380/1960) ve Zeyd b. Abdullah Âlü Feyyâz er-Ravżatü’n-nediyye: Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-Vâṣıṭıyye (Riyad 1414/1994) adıyla şerhetmişlerdir. Merlin Swartz risâleyi “A Seventh-Century (A. H.) Sunnî Creed: The ‘Aqīda Wāsitīya of Ibn Taymīya” başlığıyla İngilizce’ye (Humoniora Islamica, I [The Hague-Netherlands 1973], s. 91-131), Henri Laoust La profession de foi d’Ibn Taymiyya adıyla Fransızca’ya (Paris 1986) tercüme etmiştir. 2. Minhâcü’s-sünne* (I-IV, Bulak 1321-1322, kenarında Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi’l-menḳūl li-ṣarîḥi’l-maʿḳūl olarak; I-IX, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1406/1986). Şîa’nın ve Kaderiyye’nin kelâmî görüşlerini red amacıyla yazılan eseri Zehebî el-Münteḳā min minhâci’l-iʿtidâl fî naḳżı kelâmi ehli’l-iʿtizâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374/1954; Riyad 1409, 1413/1993) ve Abdullah b. Muhammed el-Ganîmân Muḫtaṣaru Minhâci’s-sünne li’bn Teymiyye (I-II, Medine 1410/1990; Riyad 1415/1995) başlığıyla ihtisar etmişlerdir. Ali b. Muhammed el-İmrân, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidi’l-ḥadîṡiyye min Minhâci’s-sünneti’n-nebeviyye adlı eserinde (Mekke 1417/1996) Minhâcü’s-sünne’de bulunan bazı konu ve kuralları incelemiştir. 3. Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi’l-menḳul* li-ṣarîḥi’l-maʿḳūl (Muvâfaḳatü ṣarîḥi’l-maʿḳūl li-ṣaḥîḥi’l-menḳūl, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl). Akaid, kelâm ve fıkıh usulü gibi klasik İslâmî ilimlerin temel tartışma konularından biri olan akıl-nakil çatışmasıyla ilgili bir kitaptır. Eser önce eksik olarak basılmış (I-IV, Bulak 1321-1322; Minhâcü’s-sünne’nin kenarında, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd - Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1370/1951; Beyrut 1405/1985), daha sonra Muhammed Reşâd Sâlim tarafından çeşitli nüshalarına dayanılarak Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl adıyla tam neşri yapılmıştır (I-XI, Riyad 1399/1979, 1403/1983). 4. İḳtiżâʾü’ṣ-ṣırâṭi’l-müstaḳīm (li-)muḫâlefeti aṣḥâbi’l-caḥîm (Kahire 1325; nşr. Muhammed

Hâmid el-Fıkī, Kahire 1369/1950; nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1400/1979; nşr. İsâmüddin Seyyid es-Sabâbitî, Kahire 1992). Selef akîdesini savunup bid'at ehlinin görüşlerini reddeden bu eseri Muhammed Ömer Memon Ibn Taymīya's Struggle Against Popular Religion adıyla İngilizce'ye tercüme etmiş (Paris 1976), Abdurrahman Abdülcebbâr da bazı ilâve ve çıkarmalar yaparak Müheẕẕebü İḳtiżâʾi'ṣ-ṣırâṭi'l-müstaḳīm adıyla yeniden düzenlemiştir (Medine 1400/1980). 5. eṣ-Ṣârimü'l-meslûl ʿalâ şâtimi'r-Resûl (Haydarâbâd 1322; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Tanta 1379/1961; Beyrut 1975; Beyrut 1398/1978; I-III, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şûdrî, Beyrut 1417/1997). Asıl konusu Hz. Peygamber'e dil uzatan kişiye verilecek ceza olmakla birlikte iman, nifak, küfür, zimmîlerin ahdi bozmaları, cihad, mürted, münâfık, zındık ve yol kesicilerin cezası; Allah'a, peygamberlere ve ashaba sövmenin cezası gibi hususlar da eserde ele alınmıştır. 6. el-ʿAḳīdetü'l-Ḥameviyye (Kahire 1320, 1323). el-Fetva'l-Ḥameviyyetü'l-kübrâ adıyla da basılan eser (Kahire 1372/1952; nşr. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza, Mekke 1351, 1400/1980; Cidde 1403/1983; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1967; nşr. Şerîf Muhammed Fuâd Hazzâ, Kahire 1411/1991; nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Türeycirî, Riyad 1419/1998), İbn Teymiyye'nin 698 (1299) yılında Hamalılar'ın akîdeyle ilgili çeşitli sorularına verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Muhammed Sâlih el-Useymîn, bazı bölümlerini özetleyip bazı ilâveler yapmak suretiyle eseri Fetḥu Rabbi'l-beriyye bi-telḫîṣi'l-Ḥameviyye adı altında ihtisar etmiştir (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd,

Riyad 1416/1995, s. 94-197; el-Ḳavâʿidü'ṭ-ṭayyibât fi'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât içerisinde). 7. er-Risâletü't-Tedmüriyye (Taḥḳīḳu'l-is̱bât li'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât ve ḥaḳīḳatü'l-cemʿ beyne'l-ḳader ve'ş-şerʿ, el-ʿAḳīdetü't-Tedmüriyye). Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir (nşr. İsmâil b. İbrâhim, Kahire 1325; Kahire 1372/1954; Beyrut-Dımaşk 1391/1971; nşr. Muhammed b. Avde es-Sev'î, Riyad 1405/1985, 1416/1995, 1417/1996). Fâlih b. Mehdî Âlü Mehdî eseri et-Tuḥfetü'l-Mehdiyye: Şerḥu'r-Risâleti't-Tedmüriyye adıyla şerhetmiştir (Riyad 1385/1965, 1414/1993). 8. el-Îmân (Kahire 1325; Dımaşk 1381/1960; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut-Dımaşk 1381/1961; nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Demmâm 1401/1980; nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1987; nşr. Muhammed ez-

Zübeydî, Beyrut 1414/1993). 9. el-İstiġāṡe (Kahire 1323; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987; nşr. Ebû Huzeyfe Mahmûd İmâm Mansûr, Tanta 1407/1987). Eser Telḫîṣu Kitâbi'l-İstiġāṡe el-maʿrûf bi'r-Red ʿale'l-Bekrî (Kahire 1346; nşr. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ali Accâl, Medine 1417/1997), el-İstiġāṡe (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ içerisinde, Kahire 1323, I, 470-475) ve el-İstiġāṡe fi'r-red ʿale'l-Bekrî (nşr. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî, Riyad 1417/1997) adlarıyla da basılmıştır. 10. el-Furḳān beyne evliyâʾi'r-raḥmân ve evliyâʾi'ş-şeyṭân (nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid, Kahire 1325, 1367; Riyad 1390/1970; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1382/1962; nşr. Muhammed Ebü'l-Vefâ Abd, Kahire 1386/1966; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1967; nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1401/1981; nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1402/1982, 1404/1983; nşr. Abdurrahman Abdülkerîm Yahyâ, Riyad 1414/1994; nşr. Hâzim Ali Behcet el-Kādî, Mekke 1415/1995). 11. Meʿâricü'l-vuṣûl ilâ maʿrifeti uṣûli'd-dîn ve fürûʿihî ḳad beyyenehü'r-Resûl (Kahire 1318, 1340; Riyad 1412/1991). 12. en-Nübüvvât (Kahire 1346, 1386/1966; Bathâ 1346; Beyrut 1402/1982; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1982). 13. Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî teʾsîsi bideʿihimi'l-kelâmiyye ev naḳżu teʾsîsi'l-Cehmiyye (nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Kāsım, Mekke 1391-1392/1971-1972). 14. et-Tuḥfetü'l-ʿIrâḳıyye fi'l-aʿmâli'l-ʿarâḳıyye (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1344; Bağdad, ts.). Eser et-Tuḥfetü'l-ʿIrâḳıyye fi'l-aʿmâli'l-ḳalbiyye adıyla da neşredilmiştir (nşr. Tâhâ Halîl el-Hayyâlî, Bağdad 1401/1980). 15. Risâle fi'l-kelâm ʿale'l-fıṭra (Kahire 1333). el-Fıṭra adıyla da anılan eseri (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1988) Geneviève Gobillot, L'épître du discours sur la fitra (Risālā fi'l-Kalām ʿalā'l-Fıṭra) de Taqi-l-dīn Ahmad Ibn Taymīya adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Annales islamologiques, XX [le Caire 1984], s. 29-33). 16. Îżâḥu'd-delâle fî ʿumûmi'r-risâle ve't-taʿrîf fî aḥvâli'l-cin (Kahire 1341, 1343; nşr. Muhammed Şâkir eş-Şerîf, Kahire 1407/1987). 17. el-Cevâbü'l-bâḥir fî züvvâri'l-meḳābir (nşr. Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1377/1957; nşr. Muhammed eş-Şeymî Şehhâte, İskenderiye 1994; nşr. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî, Beyrut 1417/1997). 18. el-Ḥa-sene ve's-seyyiʾe (nşr. Muhammed Cemîl Gāzî, Kahire 1391/1971, Cidde 1406/1986; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Beyrut 1405/1985). 19. Kitâbü'r-Red ʿale'l-Aḫnâʾî (Kahire 1346; Riyad 1417/1997; Telḫîṣu Kitâbi'l-İstiġāṡe'nin kenarında). 20. er-Risâletü'l-Baʿalbekkiyye (nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî - Muhammed Hüseyin

Nuaymî, Kahire 1328, Resâʾil Türâs̱iyye içerisinde). 21. el-Vâṣıṭa beyne'l-ḫalḳ ve'l-ḥaḳ (Kahire 1323, 1340, 1415/1995; Riyad 1405/1985). Jean R. Michot eseri Les intermédiaires entre Dieu et l'homme adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Fetwas du shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya -I-içerisinde, Paris 1996). 22. el-Ḳāʿidetü'l-Merrâküşiyye (nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd - Rıza Nu'mân Mu'tî, Riyad 1401/1981). Serajul Haque tarafından "The Qā'ida Marākushīya of Ibn Taimīya" adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb, Leiden 1965, s. 293-318). 23. Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye (nşr. Muhammed Cemâleddin el-Kāsımî, Kahire 1328, 1329; nşr. Es'ad Ahmed, Kahire 1385/1965; nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1386/1966; Riyad 1415/1995). 24. Ḳāʿide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle (Kahire 1327, 1331; nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1904, 1988; nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1373/1954; nşr. Atıyye Muhammed Sâlim, Cidde 1377/1958; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1389/1970, 1979; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut, ts.; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Dımaşk, ts.). 25. Ḳāʿide fî ḥükmi mesʾeleti'l-ḳa-żâʾ ve'l-ḳader redden ʿalâ baʿżi'ẕ-ẕimmiyyîn (nşr. Mahmud Efendi, İzzeddin İbn Gānim'in Telbîsü İblîs kitabıyla birlikte, Riyad, Kahire 1323). 26. er-Risâletü'l-ḳudsiyye (Kahire 1320). 27. er-Risâletü'l-medeniyye fî taḥḳīḳi'l-mecâz ve'l-ḥaḳīḳa fî ṣıfâti'llâhi Teʿâlâ (Kahire 1346, 1372/1952). 28. ʿArşü'r-raḥmân ve mâ verede fîhi mine'l-âyât ve'l-eḥâdîs̱ (Kahire, ts.). el-ʿArşiyye adıyla da basılmıştır (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 29. Risâle fî ʿilmi'ẓ-ẓâhir ve'l-bâṭın (Kahire 1343/1924). 30. el-Kelâm ʿalâ ḳavlihî Teʿâlâ "İnne hâẕâ le-sâḥirâni" (nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱, II [Mekke 1399/1979], s. 265-278). 31. Mecmûʿa-tü't-tevḥîd (Kahire 1375/1955, 1401/1981; Devha 1390/1970). 32. Meẕhebü's-selefi'l-ḳadîm fî taḥḳīḳi mesʾeleti kelâmillâhi'l-kerîm (Kahire 1349/1931). 33. el-Mesâʾilü'l-Mardîniyye (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1384/1964). 34. el-Każâʾ ve'l-ḳader (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1991). Ayrıca Süʾâlân fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader adıyla da neşredilmiştir (nşr. Ebü'l-Mecd Harek, Kahire 1413/1993). 35. el-Kelâm ʿalâ ḥaḳīḳati'l-İslâm ve'l-îmân (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî, Riyad 1409/1989). 36. el-Beyânü'l-mübîn fî aḫbâri'l-cin ve'ş-şeyâṭîn (Kahire 1994). 37. eṣ-Ṣafediyye (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1396/1976). 38. Ḳāʿide fi'r-red ʿale'l-Ġazzâlî fi't-tevekkül (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad 1416/1995). 39. et-Tevekkül ʿalellāh ve'l-aḫẕ bi'l-esbâb (nşr. Ebü'l-Mecd

Ha-rek, Kahire 1992). 40. Derecâtü'l-yaḳīn (Kahire 1323, 1342). 41. Ḳāʿide mühimme fî raḥmeti Ehli's-sünne (nşr. Hâlid Ebû Sâlih, Riyad 1414/1994). 42. Merâtibü'l-irâde (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 43. er-Risâletü'l-ekmeliyye fîmâ yecibü lillâhi min ṣıfâti'l-kemâl (nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1983). 44. et-Tevḥîd maʿa iḫlâṣi'l-ʿamel ve'l-vechi lillâh ʿazze ve celle (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Dımaşk-Beyrut 1407/1987). 45. el-Furḳān beyne'l-ḥaḳ ve'l-bâṭıl (nşr. Hüseyin Yûsuf Gazzâl, Beyrut 1983). 46. er-Risâletü't-tisʿîniyye (nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Aclân, Riyad 1409). 47. el-Muʿcizât ve'l-kerâmât ve envâʿu ḥavâriḳi'l-âdât ve menâfiʿuhâ ve mażârruhâ (nşr. Ebû Abdullah Mahmûd b. İmâm, Tanta 1986). 48. Beyânü'l-kelâmi'l-müveşşiḥ fî beyâni'l-merâmi'l-aḳṣâ (Lahor 1879). 49. Şerḥu kelimât min Fütûḥi'l-ġayb (Riyad 1381, X, 455-549, Mecmûʿu fetâvâ içinde, Cidde 1984, s. 79-189, Câmiʿu'r-resâʾil içinde, nşr. İyâz Abdüllatîf İbrâhim, Bağdad 1987). 50. Kitâbü'l-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1418/1998)

B) Kıraat ve Tefsir. 1. Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr (nşr. Cemîl eş-Şattî, Dımaşk 1355; Kahire 1370/1950; nşr. Adnân Zerzûr, Küveyt 1391/1971; Beyrut 1392/1972; nşr. Muhammed Mahmûd Nassâr, Kahire 1988). Tefsir usulüyle ilgili genel kurallardan ve müfessirler arasındaki çeşitli ihtilâflardan bahseden eser İbn Kesîr, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müelliflerin temel kaynaklarından biri olmuştur. 2. Deḳāʾiḳu't-tefsîr (el-Câmiʿ li-Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye) (I-VI, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Beyrut-Dımaşk 1978-1980, 1404/1984, 1406/1986; Cidde-Beyrut-Dımaşk 1406/1986). 3. el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl (Kahire 1367). 4. Mecmûʿatü tefsîri Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Abdüssamed Şerefeddin, Bombay 1374/1954). A'lâ, Şems, Leyl, Alak, Beyyine ve Kâfirûn sûrelerinin tefsiridir. 5. et-Tefsîrü'l-kebîr (nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1408/1988). 6. et-Tibyân fî nüzûli'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 7. Cevâbü ehli'l-ʿilm fî tafżîli âyâti'l-Ḳurʾân (Kahire 1322). 8. Risâle fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Delhi 1295, 1344/1925). 9. et-Tefsîrü'l-mevżûʿî (nşr. Abdurrahman Umeyre, Kahire 1994). 10. Risâle li'bn Teymiyye, Ecâbe fîhâ ʿan esʾile fî ʿilmi'l-ḳırâʾât (nşr. Muhammed Ali Sultânî, Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, XIII [Riyad 1405], s. 179-205). 11. Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ (Kahire 1325, 1985, 1987; Riyad 1961; Küveyt 1395; nşr. Abdülalî Abdülâl Hâmid, Bombay 1407/1987; Beyrut, ts.). 12. Tefsîru sûreti'n-Nûr (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1340; Delhi 1344,

neşredenin Risâle fi’l-Ḳurʾân adlı eseriyle birlikte; Beyrut 1983). Ayrıca Fevâʾid müstenbaṭa min sûreti’n-Nûr adıyla da neşredilmiştir (Delhi 1295/1878). 13. Tefsîrü’l-Muʿavvizeteyn (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 14. Cevâbü ehli’l-ʿilm ve’l-îmân bi-taḥḳīḳi mâ aḫbere bihî Resûlü’r-raḥmân min enne “Ḳul hüvellāhu eḥad taʿdîlü s̱ülüs̱e’l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na‘sânî, Kahire 1323, 1325, 1376/1956; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1405; Riyad 1413). 15. Fetvâ Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fî ḳavli’n-nebî “Ünzile’l-Ḳurʾân ʿalâ sebʿati aḥruf ve me’l-murâd bi-hâẕihi’s-sebʿa” (nşr. Abdülmecîd Zekeriyyâ, Kahire 1324, Zehebî’nin er-Ruvâtü’s̱-s̱iḳāt kitabıyla birlikte). 16. Tefsîru âyâtin eşkelet ʿalâ kes̱îrin mine’n-nâs (nşr. Abdülazîz b. Muhammed el-Halîfe, Riyad 1417/1996).

C) Hadis. 1. Erbaʿûne ḥadîs̱en (Kahire 1341; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1936; nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî, Tâif 1378/1958; nşr. Abdülazîz es-Seyrevân, Beyrut 1406/1986). İbn Teymiyye’nin rivayet ettiği bu kırk hadis sayesinde onun kendilerinden hadis aldığı hocalarının isimleri de öğrenilmiş olmaktadır. 2. ʿİlmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1985). 3. el-Kelimü’ṭ-ṭayyibe min eẕkâri’n-nebî (nşr. Muhammed Hacı el-Bosnevî, Kahire 1340, 1349; nşr. Abdülkādir el-Arnaût, Riyad 1400/1980; Dımaşk 1403/1983; nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire, ts.). 4. Risâle fî şerḥi ḥadîs̱i Ebî Ẕer (Kahire 1324/1906). İnʿâmü’l-Bârî fî şerḥi ḥadîs̱i Ebî Ẕerri’l-Ġıfârî adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Bombay 1407). 5. Şerḥu ḥadîs̱i’n-nüzûl (Kahire 1366; Dımaşk 1381/1961). Risâle Süʾâl fî ḥadîs̱i’n-nüzûl ve cevâbuhû (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Hamîs, Riyad 1414/1993) ve Şerḥu ḥadîs̱i “Yâ ʿibâdî innî ḥarramtü’ẓ-ẓulme ʿalâ nefsî” (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Beyrut 1413/1992) adlarıyla da basılmıştır. 6. Eḥâdîs̱ü’l-ḳuṣṣâṣ (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Dımaşk 1405/1985; Beyrut 1988; nşr. Ahmed Ali Bâcûr, Kahire 1413/1993). 7. el-Eḥâdîs̱ü’ż-żaʿîfe ve’l-bâṭıle (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1989). 8. el-Eḥâdîs̱ü’l-mevżûʿa (nşr. Mahmûd el-Arnaût, Küveyt 1988). 9. Risâle fi’s-sünne (nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1404). 10. Şerḥu ḥadîs̱i “İnneme’l-aʿmâlü bi’n-niyyât” (Riyad 1400/1980; nşr. Abdullah b. Haccâc, Kahire 1401).

D) Fıkıh. 1. Şerḥu’l-ʿUmde fi’l-fıḳh (I, nşr. Suûd b. Sâlih el-Utayşân, Riyad

1413/1993; II-III, nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, Riyad 1413/1993; I-III, nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, Riyad 1413/1993). Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin el-ʿUmde adlı kitabının sadece ibadetler kısmına dair bir şerh olup bazı konular geniş bir tarzda incelenmiştir. 2. es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî ıṣlâḥi'r-râʿî ve'r-raʿiyye. Devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili olup birçok defa basılmış (Bombay 1306/1888; Kahire 1322, 1969; nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ahmed Zekî Atıyye, Kahire 1951, 1971; nşr. Muhammed Abdullah es-Semân, Medine 1379/1960; nşr. Muhammed Mübârek, Beyrut 1966; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1968; nşr. Muhammed İbrâhim - Muhammed Âşûr, Kahire 1971; Mecmûʿu fetâvâ içerisinde, Riyad 1383, XXVIII, 244-397), başta Türkçe olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir (İng. trc. Omar A. Farrukh, Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence, Beirut 1966, 1970; Fr. trc. Henri Laoust, Le traité de droit public d'Ibn Taimīya,

Beyrut 1948; T trc. Âşık Çelebi, Mi'râcü'l-ayâle ve minhâcü'l-adâle [bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1556; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1006; TSMK, Hazine, nr. 1768, Revan, nr. 1610, Kadızâde Mehmed Efendi, Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil [bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1926; Âşir Efendi, nr. 327; Hüsrev Paşa, nr. 308, 309]; Seyyid Abdullah Cemâleddin Edirnevî [Kahire 1319]; Abdülkadir Kabakçı, İslâm'da İdârî Siyaset [İstanbul 1977]; Ömer Rıza Doğrul, "Siyâset-i Şer'iyye" [Sebîlürreşâd, XIII/333, 1331, s. 160-161; XIII/334, 1331, s. 169-171; XIII/335, 1331; s. 180-182; XIII/338, 1331; s. 207-209]; Kemal Solak, İslâm'da İdare Edenler ve Edilenler [İstanbul 1974] ve Vecdi Akyüz, Siyaset, es-Siyâsetü'ş-şer'iyye [İstanbul 1985]). 3. el-Ḥisbe fi'l-İslâm (Kahire 1318, 1323, 1340; Medine 1390/1970; Riyad 1412/1992; nşr. Abdülazîz Rebâh, Dımaşk 1387/1967; nşr. Salâh İzâm, Kahire 1396/1976; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Riyad 1980; nşr. Muhammed İbrâhim en-Nâsır, Mekke 1404; Mecmûʿu Fetâvâ içerisinde, Riyad 1412/1991, XXVIII, 60-120). Eser çeşitli dillere çevrilmiştir (İng. trc. Muhtar Holland, Public Duties in Islam, The Institution of the Hisba, London 1983; Fr. trc. Henri Laoust, Le traité sur la hisba d'Ibn Taymiyya, RÉI, LII [Paris 1984], s. 25-108; T trc. Vecdi Akyüz, Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe, İstanbul 1989). 4. Risâle fî menâsiki'l-ḥac (Kahire 1324; 1368, M. Reşîd Rızâ'nın Menâsikü'l-ḥac:

Aḥkâmühû ve ḥükmühû adlı kitabıyla birlikte; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). Eser ayrıca Mensekü'l-İmâm İbn Teymiyye li'l-ḥac ve'l-ʿumreti'l-cedîde (nşr. Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Âlüşşeyh, Mekke 1414/1994) ve Ehemmü'l-aḥkâm fî menâsiki'l-ḥac ve'l-ʿumre ʿalâ hedyi ḫayri'l-enâm (Tâif 1380/1960) adlarıyla da neşredilmiştir. 5. el-Emr bi'l-maʿrûf ve'n-nehy ʿani'l-münker (nşr. Muhammed Cemîl Gāzî, Kahire 1379; Cidde 1400/1979; nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1404/1984; nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Cidde 1406/1986; T trc. Cemaleddin Sancar, İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak, İstanbul 1987). 6. el-İḫtiyârâtü'l-ʿilmiyye (Kahire 1326; İḫtiyârâtü Aḥmed b. Teymiyye, Dımaşk 1330). 7. el-ʿUbûdiyye fi'l-İslâm, Tefsîru kavlillâhi Teʿâlâ "Yâ eyyühe'n-nâsüʿbüdû rabbeküm" (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Ha-tîb, Kahire 1387/1967, 1396/1976, 1398/1977; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1382/1962, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1400/1979; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Riyad 1404/1984). 8. el-ʿİbâdâtü'ş-şerʿiyye ve'l-farḳ beynehâ ve beyne'l-bidaʿiyye (Kahire 1341; nşr. Bedr el-Bedr, Demmâm 1407). 9. Ḫilâfü'l-ümme fi'l-ʿibâdât ve meẕâhibü ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (Kahire 1325, 1349; nşr. Osman Cüm'a Damîriyye, Tâif 1410/1990). 10. Risâle fî sünneti'l-cümʿa (nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim, Kahire 1323; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 11. Ḥaḳīḳatü'ṣ-ṣıyâm (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut 1390/1969; Cidde 1406/1986). 12. İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl (Kahire 1328). Beyânü'd-delîl ʿalâ buṭlâni't-taḥlîl adıyla da neşredilmiştir (nşr. Feyhân b. Şâlî b. Atîk el-Matîrî, Medine 1416/1996). 13. Risâletü'l-ictimâʿ ve'l-iftirâḳ fi'l-ḫalfi bi'ṭ-ṭalâḳ (nşr. Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed, Mekke 1408/1988). 14. Risâle fi's-semâʿ ve'r-raḳs (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ içerisinde, Kahire 1323). Jean R. Michot risâleyi Musique et danse selon Ibn Taymiyya adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1991). 15. Risâle fî ziyâreti Beyti'l-Maḳdis (Ḳāʿide fî ziyâreti Beyti'l-Maḳdis) ve mâ verede fîhâ min eḥâdîs̱ (Kahire 1323). 16. Ziyâretü'l-ḳubûr ve'l-istincâd bi'l-maḳbûr (Kahire 1340; Riyad 1413/1992, 1416/1995). 17. Naẓariyyetü'l-ʿaḳd (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1368). 18. Fetvâ İbn Teymiyye fi'l-ḳıyâm li'l-muṣḥaf ve taḳbîlihî ve caʿlihî ʿinde'l-ḳabr (Kahire 1349; nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1382/1962). 19. Fetva'ṣ-ṣûfiyye ve'l-fuḳarâʾ (Kahire 1327, 1348). eṣ-Ṣûfiyye ve'l-fuḳarâʾ adıyla da basılan eseri (nşr. Muhammed Cemîl Gāzî, Cidde 1400/1980) T. Homerin Ibn Taimīya's al-Sūfīyah wa-al-Fuqarā başlığıyla İngilizce'ye çevirmiştir

(Arabica, XXXII/2 [Leiden 1985], s. 219-244). 20. el-Meẓâlimü'l-müştereke (Kahire 1323, 1330, 1340). 21. el-Emvâlü'l-müştereke (nşr. Dayfullah b. Yahyâ ez-Zehrânî, Mekke 1406/1986). 22. el-ʿİṣyânü'l-müsellaḥ ev ḳıtâlü ehli'l-baġy fî devleti'l-İslâm ve mevḳıfü'l-ḥükkâm minh (nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992). 23. Fetâva'n-nisâʾ (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemel, Riyad 1403/1983, 1406/1986; nşr. Kāsım eş-Şemmâî er-Rifâî, Beyrut 1987). 24. Ḳāʿide muḫtaṣara fî vücûbi ṭâʿatillâhi ve resûlihî ve vülâti'l-umûr (nşr. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-İbâd el-Bedr, Riyad 1414/1994, 1416/1995). 25. Naṣîḥa ẕehebiyye ile'l-cemâʿati'l-İslâmiyye: Fetvâ fi'ṭ-ṭâʿati ve'l-beyʿa (nşr. Meşhûr Hasan Süleyman, Riyad 1410/1990). 26. el-Ḫilâfe ve'l-mülk (nşr. Hammâd Selâme, Zerkā 1988). 27. Aḥkâmü ʿuṣâti'l-müʾminîn (nşr. Mervân Kecek, Kahire 1985). 28. Fıḳhü'l-Kitâb ve's-Sünne ve refʿu'l-ḫarâc ʿani'l-ümme (nşr. Ferîd b. Emîn el-Hindâvî, Beyrut 1986). 29. Fıḳhü'n-nisâʾ fi'z-zevâc ve'l-ʿişre ve'n-nüşûz ve'ṭ-ṭalâḳ (nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1989).

E) Fıkıh Usulü. 1. el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb, Beyrut, ts.; Kahire 1384/1964, 1983; nşr. Ahmed b. İbrâhim ez-Zervâ, Riyad 1405). İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye tarafından yazılmaya başlanmış olan esere babası Ebü'l-Mehâsin Şehâbeddin ilâvelerde bulunmuş ve müellif müsveddelere bazı bilgiler eklemişse de bu yazıları temize çekmeye fırsat bulamamıştır. İbn Teymiyye'nin ölümünden sonra öğrencilerinden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Harrânî müsveddeleri temize çekerek eseri düzenlemiştir. Kitapta geçen "şeyhünâ" ifadesiyle Takıyyüddin İbn Teymiyye, "vâlidü şeyhinâ" ile babası kastedilmiş olup bu ifadelerin anılmadığı metin kısımları ise dedesine aittir. 2. el-Ḳavâʿidü'n-nûrâniyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1970; Riyad 1400/1980, 1404/1983; nşr. Nâsır b. Abdullah el-Meymân - Ahmed Abdullah b. Humeyd, Mekke 1416/1996). Fıkhî kaidelere dair olan eser klasik fıkıh kitapları sistematiğine göre tasnif edilmiş olup her konuyla ilgili hukukî kurallar verildikten sonra fakihlerin ihtilâfları çeşitli örneklerle açıklanmıştır. 3. Naḳdü merâtibi'l-icmâʿ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1357, İbn Hazm'ın Kitâbü Merâtibi'l-icmâʿı ile birlikte; Beyrut 1399/1978, 1982). 4. el-İstiḥsân ve'l-ḳıyâs (Kahire 1320; nşr. George Makdisi, "Ibn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihsān: Materials for the Study of Islamic Legal Thought", Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb, Leiden 1965, s. 446-479). 5. el-Ḳıyâs

fî'ş-şerʿi'l-İslâmî (Kahire 1329, 1346; Beyrut 1395/1975, 1982). Maʿne'l-ḳıyâs (nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim, Kahire 1323, Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ içerisinde) ve Risâle fi'l-ḳıyâsi'l-uṣûlî (Kahire 1323) adıyla da yayımlanmıştır. 6. Refʿu'l-melâm ʿani'l-eʾimmeti'l-aʿlâm (Kahire 1318, 1323; Medine 1380/1960; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1384/1964; Riyad 1403/1983; nşr. Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Kahire-Beyrut 1411/1991; Medine, ts.; T trc. Hayreddin Karaman,

İslâm Hukukunda Mezhepler içerisinde, İstanbul 1971, s. 35-74). 7. Cevâbü İbn Teymiyye fî ṣıḥḥati meẕhebi ehli'l-Medîne (Kahire 1341). Ṣıḥḥatü uṣûli meẕhebi ehli'l-Medîne adıyla da basılmıştır (Beyrut, ts.). 8. Ṭarîḳu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-maʿmûl: bi-maʿrifeti'l-ḳavâʿid ve'ḍ-ḍavâbiṭ ve'l-uṣûli'l-muẖtâr min kütübi İbn Teymiyye (nşr. Cemâa Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, Kahire 1413/1993).

F) Dinler ve Mezhepler Tarihi. 1. el-Cevâbü's-ṣaḥîḥ* li-men beddele dîne'l-Mesîḥ (I-IV, Kahire 1322, 1349, 1964; Cidde 1390/1970). Hıristiyanlığa reddiye mahiyetinde olup Sayda Piskoposu Pavlus'a (Paul) nisbet edilen bir risâleye cevap olarak yazılmıştır. Kitap, Thomas F. Michel tarafından A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyye's Al-Jawab al-Sahih adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (New York 1984). 2. Fetvâ fi'n-Nuṣayriyye (nşr. ve Fr. trc. M. Saint Guyard, JA, XVIII [1871], s. 158-198). Risâletü İbn Teymiyye fi'r-red ʿale'n-Nuṣayriyye adıyla da yayımlanmıştır (Kahire 1323). 3. Ḳavâʿidü'l-edyân (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemîl, Riyad 1410/1989). 4. Ẕemmü ẖamîsi'n-Naṣârâ li-Şeyẖilislâm İbn Teymiyye (nşr. Velîd b. Abdurrahman b. Muhammed Âlü Feriyyân, Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, XLIV [Riyad 1405], s. 357-378).

G) Felsefe ve Mantık. 1. er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn* (nşr. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî, Bombay 1368/1949; Lahor 1976; nşr. Refîk el-Acm, Beyrut 1993). Aristo mantığına reddiye niteliğinde olan eseri Celâleddin es-Süyûtî Cehdü'l-ḳarîḥa fî tecrîdi'n-naṣîḥa adıyla ihtisar etmiş, daha sonra da buna çeşitli ilâveler yaparak Ṣavnü'l-manṭıḳ adlı kitabını meydana getirmiştir (iki eseri birlikte nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut, ts., Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye; nşr. Suâd Abdürrâzık - Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1970). Wael B. Hallaq bu kitabı Cehdü'l-ḳarîḥa'yı Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Oxford 1993). 2.

Naḳżü'l-manṭıḳ* (Kahire 1328; nşr. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza - Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1370/1951, 1988). 3. Buġyetü'l-mürtâd fi'r-red ʿale'l-mütefelsife ve'l-Ḳarâmiṭa ve'l-Bâṭıniyye (Kahire 1329; nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş, Medine 1408/1988, 1415/1995). 4. er-Red ʿalâ felsefeti İbn Rüşd el-Ḥafîd (Kahire 1328/1910).

H) Diğer Eserleri. 1. Risâle ile's-Sulṭân el-Meliki'n-Nâṣır fî şeʾni't-Tâtâr (Kahire 1319, 1346; nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1397/1967). 2. Emrâżü'l-ḳalb ve şifâʾühû (Kahire 1386/1966). 3. Cemʿu kelimeti'l-müslimîn ve vücûbü iʿtiṣâmihim bi-ḥablillâhi'l-metîn (Bağdad 1332). 4. er-Risâletü'l-Ḳubrusiyye (Ḫiṭâb li-Sercüvân Meliki Ḳubrus) (Kahire 1366; nşr. Ali es-Seyyid Subh elMedenî, Riyad 1390/1970; Cidde 1399/1979, 1406/1986). 5. Risâle fî Muʿâviye b. Ebî Süfyân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1400/1979). 6. Suʾâl fî Yezîd b. Muʿâviye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, MMYADm., XXXVIII/3-4 [1383/1963], s. 452-464, 672-678). 7. Menâḳıbü'ş-Şâm ve ehlihî (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Dımaşk 1370; Dımaşk-Beyrut 1403/1982; Beyrut 1405). 8. el-Vaṣıyyetü'l-câmiʿa li-ḫayri'd-dünyâ ve'l-âḫire (Kahire 1367). 9. el-Vaṣıyyetü'ṣ-ṣuġrâ (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ içerisinde, Kahire 1323). 10. el-Vaṣıyyetü'l-kübrâ: Risâletü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye ilâ etbâʿi ʿAdî b. Müsâfir el-Ümevî (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Hamûd, Ahsâ 1408/1987; nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye, Tâif 1408/1987). 11. el-İstiḳāme (I-II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1403/1983). 12. el-Ḫulefâʾü'r-râşidûn (Tanta 1412/1992). 13. Müferriġu'l-ḳulûb (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Kahire 1415/1995). 14. Risâletü İbn Teymiyye fi'l-ġıybe, suʾâl fi'l-ġıybe ve'l-cevâb ʿanhâ (Kahire 1341). el-Ġıybe adıyla da basılmıştır (nşr. Mahmûd İmâm Mansûr, Tanta 1986). 15. Mecmûʿatü resâʾil fi'l-ḥicâb ve's-süfûr (Riyad 1417/1997). 16. Tezkiyetü'n-nefs (nşr. Muhammed b. Sa-îd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1415/1994). 17. Mesʾele fi'l-kenâʾis (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad 1416/1995). 18. İşârâtün laṭîfe (Küveyt 1980; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Dımaşk-Riyad 1404/1983, 1408/1987). 19. Ḳāʿide fi'l-maḥabbe (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1987). 20. et-Tevbe (nşr. Abdullah Haccâl, Kahire 1990; nşr. Ebû Üsâme Muhyiddin Abdülhamîd, Cidde 1414/1994). 21. Reʾsü'l-Ḥüseyin (İmâm etTaberî'nin İstişhâdü'l-Ḥüseyin adlı eseriyle birlikte, Beyrut 1406/1985, s. 181-215). Eser Mekânü reʾsi'l-Ḥüseyin adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Ebû Ya'lâ Muhammed eş-

Şebrâvî, Beyrut 1417/1997). 22. Dîvânü Şeyẖilislâm İbn Teymiyye (nşr. Muhammed Abdürrahîm, Beyrut 1991).

İbn Teymiyye’nin eserleri ayrıca birtakım mecmualar içerisinde toplanarak basılmıştır. Câmiʿu’r-resâʾil (I-II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1984); Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ (I-II, nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim, Kahire 1323, 1341, 1385/1966; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Cidde 1368); Mecmûʿatü’r-resâʾil ve’l-mesâʾil (I-V, nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1349, 1412/1992; Beyrut 1403/1983); el-Fetâva’l-kübrâ (Kahire 1329; I-V, nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1384/1965); bütün eserlerini ihtiva eden Mecmûʿu Fetâvâ* Şeyẖilislâm Aḥmed İbn Teymiyye (I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım en-Necdî, Riyad 1381-1386/1961-1967, 1412/1991; Beyrut 1386/1967) ve Mecmûʿatü’l-fetâvâ li-Şeyẖilislâm Taḳıyyiddîn Aḥmed b. Teymiyye el-Ḥarrânî (I-XXXVII, nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz, Mansûre-Riyad 1418/1997) bunlara örnek olarak gösterilebilir. İbn Teymiyye’nin Mısır’da verdiği fetvalar el-Fetve’l-Mıṣriyye adıyla bir araya getirilmiş olup Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba‘lî bunları Kitâbü’l-Fetâvâ (et-Teshîl) adlı eserinde ihtisar etmiştir (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, baskı yeri yok, 1368; nşr. Abdülmecîd Selîm, Beyrut 1949, 1407/1987). Mecmûʿu fetâvâ, Tevhid Yayınları tarafından İbn Teymiyye Külliyatı (I-III, İstanbul 1986-1988) adıyla Türkçe’ye çevrilmeye başlanmışsa da tamamlanamamıştır. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, el-Ḥâvî fî taẖrîci eḥâdîs̱i Mecmûʿi’l-fetâvâ adlı eserinde (Beyrut 1415/1995) Mecmûʿu fetâvâ’nın hadislerini tahrîc etmiştir.

Literatür. A) Biyografik Çalışmalar. Şemseddin İbn Abdülhâdî el-Makdisî, el-ʿUḳūdü’d-dürriyye fî menâḳıbı Şeyẖilislâm Aḥmed İbn Teymiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1356); Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Bezzâr, el-Aʿlâmü’l-ʿaliyye fî menâḳıbı Şeyẖilislâm İbn Teymiyye (nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad 1390/1970; nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1996); Mer‘î b. Yûsuf el-Kermî, el-Kevâkibü’d-dürriyye fî menâḳıbı İbn Teymiyye (Kahire 1329; nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1406/1986); Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî, el-Ḳavlü’l-celî fî tercemeti’ş-Şeyẖ Taḳıyyüddin İbn Teymiyye el-Ḥanbelî (Nu‘mân b. Mahmûd el-Âlûsî, Cilâʾü’l-ʿayneyn fî muḥâkemeti’l-Aḥmedeyn ile birlikte, Bulak 1298); Muhammed Yûsuf Kokan Ömerî, İmâm İbn Taymiyya (Urduca, Madras

1959); Muhammed Behcet el-Baytâr, Ḥayâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye, muḥâḍarât ve maḳālât ve dirâsât (Dımaşk 1960); Muhammed Saîd İsmâil, Mihrecânü'l-İmâm İbn Teymiyye (baskı yeri yok,

1382/1963); Abdüsselâm Hâşim Hâfız, el-İmâm İbn Teymiyye (Kahire 1389/1969); İbrâhim b. Ahmed el-Gayyânî, Nâhiye min ḥayâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1395/1975); Selâhaddin el-Müneccid, Şeyḫülislâm İbn Teymiyye: Sîretühû ve aḫbâruhû ʿinde'l-müʾerriḫîn (Beyrut 1976); Muhammed Ebû Zehre, İbn Teymiyye: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhû, ârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire, ts; T trc. Osman Keskioğlu, Şeyhülislâm Ahmed İbni Teymiyye, İstanbul 1987; Nusrettin Bolelli v.dğr., İmam İbn-i Teymiyye, İstanbul 1988); Muhammed Yûsuf Mûsâ, İbn Teymiyye (Kahire, ts.); Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Ḫâṣ bi-ḥayâti Şeyḫilislâm el-Ḥâfıẓ Aḥmed b. Teymiyye (Ar. trc. Saîd el-Aʿzamî en-Nedvî, Küveyt 1403/1983; T trc. Yusuf Karaca, İslâm Önderleri Tarihi: İbn Teymiyye, İstanbul 1992); Sâib Abdülhamîd, İbn Teymiyye, ḥayâtühû ve ʿaḳāʾidühû (Beyrut 1414/1994); Abdurrahman en-Nahlâvî, İbn Teymiyye (Dımaşk 1406/1986); Saʿd Sâdık Muhammed, Şeyḫülislâm İbn Teymiyye: İmâmü's-seyf ve'l-ḳalem (Riyad 1407/1987); Kâmil Muhammed Muhammed Uveydâ, Ebü'l-ʿAbbâs Taḳıyyüddin Aḥmed İbn Teymiyye: Şeyḫülislâm (Beyrut 1413/1992); Abdülmünʿim Abdürradî el-Hâşimî, İbn Teymiye: el-ʿÂlimü'l-cerîʾ (Dımaşk 1414/1993); Buḥûs̱ü'n-nedveti'l-ʿâlemiyye ʿan Şeyḫilislâm İbn Teymiyye ve aʿmâlihi'l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad 1412/1991, 1418/1997).

B) İbn Teymiyye'nin Görüşleriyle İlgili Olarak Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserler. Takıyyüddin es-Sübkî, Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti Ḥayri'l-enâm (Hayda-râbâd 1305), ed-Dürretü'l-muḍiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye (Dımaşk 1347) ve er-Resâʾilü's-Sübkiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Beyrut 1403/1983); Şemseddin İbn Abdülhâdî, eş-Ṣârimü'l-münkî fi'r-red ʿale's-Sübkî (Kahire 1318/1900; Beyrut 1405/1985; nşr. Ebû Abdurrahman es-Selefî, Beyrut 1412/1992); Şehâbeddin İbn Cebel el-Halebî, el-Ḥaḳāʾiḳu'l-celiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye fîmâ evredehû fi'l-fetve'l-Ḥameviyye (nşr. Tâhâ ed-Desûkī Hubeyşî, Kahire 1987); İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, er-Reddü'l-vâfir ʿalâ men zeʿame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "şeyḫalislâm" kâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1393/1973, 1400/1980); Merʿî b. Yûsuf

el-Kermî, eş-Şehâdetü'zzekiyye fî senâʾi'l-eʾimme ʿalâ İbn Teymiyye (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1404/1983); Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî, Ṣulḥu'l-iḫvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-ḳayyim fî tebriʾeti İbn Teymiyye ve İbni'l-Ḳayyim (Bombay 1306); Ebû Bekir Hâmid el-Mihdâr, el-Ḳavlü'l-ḳayyim mimmâ yervîhi İbn Teymiyye ve İbnü'l-Ḳayyim (Cidde 1406/1986); Nuʻmân b. Mahmûd el-Âlûsî, Cilâʾü'l-ʿayneyn fî muḥâkemeti'l-Aḥmedeyn (Kahire 1278; Bulak 1298); Yûsuf en-Nebhânî, Şevâhidü'l-ḥaḳ fi'l-istiġās̱e bi-seyyidi'l-ḫalḳ (Kahire 1323); Ebü'l-Meâlî es-Sülemî, Ġāyetü'l-emânî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî (Kahire 1325); Dâvûd b. Süleyman b. Circîs el-Bağdâdî, Kitâbü Ṣulḥi'l-iḫvân (Bombay 1306/1889); Muhammed Mehdî el-Kâzımî, Minhâcü'ş-şerîʿa fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye (Necef 1346); Mansûr Muhammed Muhammed Uveys, İbn Teymiyye leyse selefiyyen (Kahire 1970); Seyyid el-Cümeylî, Münâẓarâtü İbn Teymiyye maʿa fuḳahâʾi ʿaṣrihî (Beyrut 1405/1985); Süleym el-Hilâlî, İbn Teymiyye el-müfterâ ʿaleyh (Amman 1405); Abdurrahman eş-Şerkāvî, İbn Teymiyye: el-Faḳīhü'l-muʿazzeb (Kahire 1410/1990); Ali b. Ali el-Harbî, Keşfü'l-estâr li-ibṭâli iddiʿâʾi fenâʾi'n-nâr el-mensûb li-Şeyḫilislâm İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (Mekke-Riyad 1410/1990); İbnü'ş-Şeyh el-Hazzâmîn (Ahmed b. İbrâhim el-Vâsıtî), et-Teẕkire ve'l-iʿtibâr ve'l-intiṣâr li'l-ebrâri difâʿ ʿan İbn Teymiyye (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Ahsâ 1988); Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, er-Red ʿalâ İbn Teymiyye min kelâmi'ş-Şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî (Dımaşk 1402/1981, 1413/1993); Takıyyüddin el-Hısnî, Fetvâ fî İbn Teymiyye (Brockelmann, GAL, II, 117; diğer bazı çalışmalar için bk. Takıyyüddin es-Sübkî, neşredenin girişi, s. 12).

C) Çeşitli Konulardaki Görüşleriyle İlgili Çalışmalar. Muhammed el-Mübârek, ed-Devle ve niẓâmü'l-ḥisbe ʿinde İbn Teymiyye (Dımaşk 1387/1967); İbrâhim Halîl Bereke, İbn Teymiyye ve cühûdühû fi't-tefsîr (baskı yeri yok, 1971; Beyrut-Dımaşk 1984); Muhammed Seyyid el-Celyend, el-İmâm İbn Teymiyye ve mevḳıfühû mine't-teʾvîl (Kahire 1393/1973; Cidde 1983); Ebü'l-Hasan İbnü'l-Lahhâm, el-İḫtiyârâtü'l-fıḳhiyye min fetâvâ Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Beyrut 1369/1950; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Riyad 1399/1979); Muhammed Hüsnî ez-Zeyn, Manṭıḳu İbn Teymiyye ve menhecühü'l-fikrî (Beyrut 1979); Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, Mevḳıfü İbn Teymiyye min ḳadâyâ ʿaṣrihî (Riyad 1400/1980). Mevḳıfü İbn

Teymiyye mine’l-eşâʿire (Riyad 1416/1995); Mustafa Kara, İbn Teymiyye’ye Göre İbn Arabî (doktora tezi, 1980, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fak.); Muhammed Reşâd Sâlim, Muḳārene beyne’l-Ġazzâlî ve İbn Teymiyye (Küveyt 1400/1980); Sabrî el-Mütevellî, Menhecü İbn Teymiyye fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1401/1981); Abdüllatîf Muhammed Abd, Dirâsât fî fikri İbn Teymiyye (Kahire 1981); Mahmûd Sa‘d et-Tıblâvî, Mevḳıfü İbn Teymiyye min felsefeti İbn Rüşd (Kahire 1401/1981, 1409/1989) ve et-Taṣavvuf fî türâs̱i İbn Teymiyye (Kahire 1984; T trc. Ali Durusoy, İbn Teymiyye’de Tasavvuf, İstanbul 1989); Muhammed Hanîf Nedvî, ʿAḳliyyâtü İbn Teymiyye (Lahor 1981); Mustafa Hilmî, İbn Teymiyye ve’t-taṣavvuf (İskenderiye 1403/1982); Muhammed Halîl Herrâs, Bâʿis̱ü’n-nehḍati’l-İslâmiyye: İbn Teymiyye es-Selefî, naḳdühû li-mesâliki’l-mütekellimîn ve’l-felâsife fi’l-ilâhiyyât (Tanta 1372/1952, 1405/1985; Beyrut 1404/1984); Sâlih b. Abdülazîz Âlü Mansûr, Uṣûlü’l-fıḳh ve İbn Teymiyye (Kahire 1985); Meryem Abdurrahman Abdullah Zâmil, Mevḳıfü İbn Teymiyye mine’n-Naṣrâniyye (Mekke 1405/1985); Hamd b. Muhammed b. Sa‘d el-Feriyyân, Ârâʾü İbn Teymiyye fi’l-ḥükm ve’l-idâre (Riyad 1405); Abdülazîz el-Âbidî et-Ticânî, el-ʿAḳīdetü’ṣ-ṣaḥîḥa beyne’ṣ-ṣûfiyye ve İbn Teymiyye (Kahire 1985); Nâsır b. Muhammed el-Humeyd, İbn Teymiyye ve menhecühû ve es̱eruhû fi’t-tefsîr (Riyad 1405/1985); Mâcid İrsân el-Kalânî, el-Fikrü’t-terbiyevî ʿinde İbn Teymiyye (Amman 1985); Kadriyye Abdülhamîd Şehâbeddin, Mevḳıfü Şeyẖilislâm İbn Teymiyye mine’lmenzile fî mesâʾili’l-ʿaḳīde (Mekke 1404-1405); Assâf Abdülazîz el-Gumârî, el-Manṭıḳ ʿinde İbn Teymiyye (Kahire 1985); Abdurrahman b. Abdullah ed-Debbâsî, İbn Teymiyye: Menhecühû ve iẖtiyârâtühü’l-fıḳhiyye fi’l-cinâyât ve’l-ḥudûd (Riyad 1406); Mahmûd Sayd el-Kürdî, Es̱erü’l-Ḳurʾân ʿalâ menheci’t-tefkîri’n-naḳdî ʿinde İbn Teymiyye (Bingazi 1986); Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm, İbn Teymiyye ve’l-ḳırâʾât (Kahire 1986); Ahmed b. Muhammed Bennânî, Mevḳıfü’l-İmâm İbn Teymiyye mine’t-ta-ṣavvuf ve’ṣ-ṣûfiyye (Mekke 1406/1986); Hammû Nakkārî, el-Menheciyyetü’l-uṣûliyye ve’l-manṭıḳu’l-Yûnânî min

ẖilâli Ebî Ḥâmid el-Ġazzâlî ve İbn Teymiyye (Rabat 1987-1988); Muhammed b. Abdülvehhâb b. Süleyman, el-Mesâʾil elletî laẖẖaṣahâ Şeyẖülislâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb min fetâvâ İbn Teymiyye (nşr. Fidâ es-Seyyid Abdülmaksûd el-Eserî, Riyad 1408/1988); Muhammed Harbî, İbn Teymiyye ve mevḳıfühû min ehemmi’l-fıraḳ ve’d-diyânât fî

ʿaṣrihî (Beyrut 1407/1987); Suûd b. Sâlih el-Utayşân, İbn Teymiyye ve menhecühû fi'l-fıḳh (Medine 1407); Şevkī Beşîr el-Mecîd, Naḳdü İbn Teymiyye li't-taṣavvuf (Hartum 1987); Fevziyye Rızâ Hayyât, el-Ehdâfü't-terbiyetü's-sülûkiyye ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Mekke 1408/1987); Muhammed Sennân Seyf, el-Ḫilâf fi'l-ḳavâʿidi'l-uṣûliyye el-müteʿalliḳa bi-delâleti'l-elfâẓ min ḥayṡü'ş-şümûl ve ʿademihî ve mevḳıfü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Medine 1408); Râşid el-Gannûşî, el-Ḳader ʿinde İbn Teymiyye (Tunus 1989); Muhammed b. Abdülazîz el-Avâcî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye maʿa'l-muḳārane bi-Kitâbi İʿcâzi'l-Ḳurʾân li'l-Bâḳıllânî (yüksek lisans tezi, 1414/1993, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Ahmed Mahmûd el-Cezzâr, el-Velâye beyne'l-Cîlânî ve İbn Teymiyye (Kahire 1410/1990); Ömer Ferruh, İbn Teymiyye el-müctehid beyne aḥkâmi'l-fuḳahâʾ ve ḥâcâti'l-müctemaʿ (Beyrut 1411/1991); Hasan Kûnâkâtâ, en-Naẓariyyetü's-siyâsiyye ʿinde'l-İmâm Aḥmed b. Teymiyye (Demmâm-Riyad 1415/1994); Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin, Menhecü ehli's-sünne ve'l-cemâʿa fi'r-red ʿale'n-Naṣârâ: Dirâse ʿilmiyye min ḫilâli cühûdi'l-İmâm İbn Teymiyye (Kahire 1412/1992); Ebû Bekir b. Abdülazîz el-Bağdâdî, en-Nehy yektażi'l-fesâd beyne'l-ʿAlâʾî ve İbn Teymiyye (Demmâm 1414/1993); İbrâhim Ukaylî, Tekâmülü'l-menheci'l-maʿrifî ʿinde İbn Teymiyye (Mariland 1415/1994); Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî, el-Uṣûl elletî benâ ʿaleyhâ el-mübtediʿatü meẕhebehüm fi'ṣ-ṣıfât ve'r-red ʿaleyhâ min kelâmi Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (1415/1994, doktora tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Nedîm Kārv, el-Ḥaḳ ve'l-îmân fî kelâmi İbn Teymiyye (Dımaşk-Beyrut 1415/1994); Abdullah b. Yûsuf el-Aclân, Fetâvâ mühimme min ecvibeti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Riyad 1414/1994); Muhammed Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi İbn Teymiyye (Riyad 1415/1994); Rızk Yûsuf eş-Şâmî, "İbn Teymiyye: Maşâdıruhû ve menhecühû fî taḥlîlihâ" (MMMA, XXXVIII/1-2 [Kahire 1415/1994], s. 183-269); Süleyman b. Sâlih el-Gusn, Aʿmâlü'l-ḳulûb ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Riyad 1416/1995); Ahmed Mevâvî, Teysîrü'l-fıḳhi'l-câmiʿ li'l-iḫtiyârâti'l-fıḳhiyye li-Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Demmâm 1416/1995); Hâlid Abdurrahman el-Ak, el-Uṣûlü'l-fikriyye li'l-menâhici's-selefiyye ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Beyrut 1415/1995); İbtisâm bint Uveyd b. İyâz el-Mutarrafî, Tercîḥâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi'n-nikâḥ (baskı yeri yok, 1417/1996); Abdullah b. Reşîd b. Muhammed el-Hûşânî, Menhecü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi'd-daʿve ilellāhi Teʿâlâ (Riyad 1417/1996); Nâcî b. Hasan b.

Sâlih Hudayrî, el-Ḥisbe: en-Naẓariyye ve'l-ʿameliyye ʿinde Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Medine 1417/1996); Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, Fıḳhü'l-üsre ʿinde'l-İmâm Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi'z-zevâc ve âs̱ârihî (Riyad 1416/1996); Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Şeyḫülislâm İbn Teymiyye ve cühûdühû fi'l-ḥadîs̱ ve ʿulûmih (I-IV, Riyad 1416/1996); Salih Özer, İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri (1998, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Meryem Muhammed İvaz b. Lâden, Devru İbn Teymiyye fi'l-cihâd żıdde'l-Moġūle'l-İlhâniyyîn min 661 ilâ 728 (Mekke 1403/1983); Takıyyüddin el-Hısnî, Defʿu şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe ẕâlike ile'l-İmâm Aḥmed (Kahire 1931).

D) Batı Dillerinde İbn Teymiyye Üzerine Yapılan Çalışmalar. Henri Laoust, Essais sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya (I-II, Le Caire 1939; Ar. trc. Muhammed Abdülazîm Ali, Naẓariyyâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâʿ, İskenderiye 1396/1976); “Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya” (Mélanges Maspero, III [Le Caire 1937], s. 431-438); “Une risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation” (BEO, VII [1937-1938], s. 215-236); Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya (Le Caire 1939); “La biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Katîr” (BEO, X [1943], s. 115-162); “Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides” (RÉI, XXVIII [1960], s. 1-71); “Une fetwâ d'Ibn Taimiya sur Ibn Thumart” (BIFAO, LIX [Le Caire 1960], s. 158-184); “L'influence d'Ibn Taymiyya” (Islam: Past Influence and Present Challenge içerisinde, Mélanges W. Montgomery Watt, Edinburgh 1979, s. 15-33); “Le réformisme d'Ibn Taymiya” (IS, I/3 [1962], s. 27-47); “L'influence d'Ibn Taymiyya” (Islam: Past Influence and Present Challenge, Edinburgh 1979, s. 15-33); George Makdisi, “The Tanbīh of Ibn Taymīya on Dialectic: The Pseud ‘Aqīlian Kitāb al-Farq” (Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya, Leiden 1972, s. 285-294); “Ibn Taymiya: A Sūfi of the Qādiriya Order” (AJAS, I [Leiden 1974], s. 118-129); Charles D. Matthews, “A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on the Merits of Jerusalem and Palestine” (JAOS, LVI [1936], s. 1-21); Donald P. Little, “Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?” (SI, XLI [Paris 1975], s. 93-111); “The Historical and Historiographical Significance of the detention of Ibn Taymiyya” (Middle East Studies, IV [Cambridge 1973], s. 311-327); Alfred Morabia, “Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du

ğihâd médiéval" (BEO, XXX [Damas 1978], s. 85-100); "Ibn Taymiyya, les juifs et la Tora" (SI, XLIX [Paris 1979], s. 91-122; L, s. 77-107); Majid Irsan al-Kaylani, Ibn Taymiya on Education: An Analytical Study of Ibn Taymiya's Views on Education (University of Pittsburgh, 1981); Victor Emmanuel Makari, Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor (Chicago-California 1983); Abdul Azim Islahi, Economic Concepts of Ibn Taimiyyah (Leicester 1988); Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia" (Journal of Islamic Studies, I [1990], s. 120-149); Wael B. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God" (Acta Orientalia, LII [Copenhagen 1991], s. 49-69); Niels Henrik Olesen, Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (Paris 1991); a.mlf., "Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints" (RÉI, L [Paris 1982], s. 175-206); Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition" (MW, LXXXII/3-4 [1992], s. 256-273); a.mlf., "Ibn Taymiya and the Doctrine of 'Ismah" (The Bulletin of the Henry Martin Institute of Islamic Studies, XII/3-4, Haydarâbâd 1993, s. 21-30); Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus" (Journal of Semitic Studies, XXXIX/1 [1994], s. 41-86); Bernard Weiss, "Ibn Taymiyya on Leadership in the Ritual Prayer" (Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers,

London 1996, s. 63-71); Benjamin Jokisch, "Ijtihād in Ibn Taymiyya's Fatāwā", s. 119-140 (Islamic Law: Theory and Practice, ed. Robert Glave, London 1997); Qamaruddin Khan, The Political Thought of Ibn Taymiyah (Islamabad 1973); Serajul Haque, Imâm İbn Taymîya and his Projects of Reform (Dhaka 1403/1982); Muhammad Amin, Ijtihad Ibn Taymiyyah (Jakarta 1991).

Fıkhî Görüşleri. İbn Teymiyye, Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından ortadan kaldırılmasıyla müslümanların siyasî otoriteden yoksun hale geldiği, başta kültür ve medeniyet şehri Bağdat olmak üzere pek çok yerleşim biriminin tahrip edildiği, Haçlı saldırılarının devam ettiği, bid'at ehli veya sapık fırkaların iç isyanlara giriştiği ve ümmet içinde birçok yeni tartışma ve temayülü alevlendirdiği, mezhep taassubunun son derece yaygın olduğu, dinî ve siyasî her fırkanın kendi görüşlerinin üstün gelmesi için muhaliflerini yok etmeyi göze aldığı ve hurafenin alabildiğine yayıldığı bir

dönemde yaşamıştır. Hanbelî mezhebinin doktriner gelişimini büyük ölçüde tamamlayıp dört büyük Sünnî mezhebin istikrar kazandığı ve bölgede Hanbelîliğin bir hayli güçlü olduğu bir devirde ve bu mezhebe olan hizmetleriyle ünlü bir aile muhitinde yetişen İbn Teymiyye küçük yaştan itibaren köklü bir fıkıh eğitimi almış, mezhebin temel kaynaklarını okuyarak yetişmiştir. Bu kaynaklar arasında mezhep fıkhının tedvininde önemli rol oynayan âlimlerden Ebû Bekir el-Hallâl'in, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin ve dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye'nin eserleri başta gelir. Ancak İbn Teymiyye, kendi mezhebine ait eserler yanında diğer fıkıh ve kelâm mezheplerinin temel kaynaklarını da okumuş, özellikle felsefe ve tasavvuf literatürüne derinlemesine vâkıf olmuştu. Bu birikim sayesindedir ki akaid, fıkıh, mezhepler tarihi, tasavvuf, felsefe ve mantık gibi çeşitli alanlarda eserler telif etmiş, dönemindeki gruplar arasında cereyan eden tartışmalara katılarak reddiyeler kaleme almış, çok defa bakış açısı ve tezi tartışmanın odağını teşkil etmiştir. İbn Teymiyye, fikirlerinde ve mücadelesinde ilhamını öncelikle Hanbelî kaynaklarından almış olmakla beraber doymak bilmeyen okuma ve araştırma arzusu neticesinde diğer mezhep ve fırkaların görüş ve delillerinden de yararlanarak daha kapsamlı bir bakış açısına ulaşmayı başarmıştır. Ona göre kelâmcılar sistemlerini sadece akıl, hadisçiler nakil, sûfîler ise irade üzerine kurmuşlardır. Kendisi akıl, nakil ve iradeyi bir bütün halinde uzlaştırmaya, bunlar arasında bir senteze ulaşmaya ve denge kurmaya çalışmıştır ki bu yaklaşıma Henri Laoust'un ifadesiyle "muhafazakâr reformculuk" (EI2 [İng.], VIII, 953) adı verilebilir. İbn Teymiyye'ye göre şeriat kapsamlı bir kavram olup hem sûfîlerin mânevî hakikatini, hem filozof ve kelâmcıların aklî hakikatini hem de hukuku içine alır. Bundan dolayı sahih nakille aklın açık verileri anlamlı bir şekilde birbirine karşıt olamaz. İbn Teymiyye'nin akılla nakli uzlaştırma çabası, sûfî ve filozoflara karşı Selefî geleneğin müdafaası anlamını taşıdığı gibi bazı naslar arasında çelişki veya akla (kıyas) aykırılık görüp te'vile, istihsan veya örf deliline giden fakihlere de bir cevap teşkil eder. Onun genel teorisinde ve ıslah projesinde merkezî bir öneme sahip olan ictihad fikri ve taklid karşıtlığı da bu nakil-akıl uzlaşımı eksenine oturur. Kur'an, sahih sünnet ve eserle aklın açık ilke ve ön kabullerinin daima uyum içinde bulunacağını söyleyen İbn Teymiyye, bu iki kaynağın ferdî ve içtimaî dindarlığın inşası için yeterli olacağını sıkça tekrarlar. Ancak onun, nakli ve nasları merkeze alıp akla onu doğrulayan ve anlamlı kılan bir işlev yükleyerek bu iki kaynak arasında müslüman filozofların aksine bir iç

hiyerarşi kurduğu da görülür. Öte yandan İbn Teymiyye hakkında tesbitler kolaylıkla yapılabilirse de dinî ve aklî ilimlerin bunun gibi hemen her dalında birçok eser telif eden bu büyük İslâm âliminin dinî ilimlerin çeşitli alanlarındaki görüşlerini kategorik bir çerçeveye oturtmak belli zorluklar taşır. Onun eserlerinde yer alan ifadelerden hareketle bazı genellemelere gitmenin her zaman isabetli olmayacağı açıktır. İbn Teymiyye hakkında kaleme alınan eserlerde ona isnat edilen görüşler arasında zaman zaman bazı farklılıkların görülmesi de bundan kaynaklanır.

İbn Teymiyye'nin tefsir konusunda yaptığı çalışmalar Selefî tefsirin klasik örneklerini oluşturur. İslâm tarihinde ilk bid'atların Kur'an'ı yanlış anlamadan doğduğunu söyleyen müellif, bunun öncelikli şartının Allah'ın kitabını te'vil ve tahriften kaçınarak bu konuda Selef yolundan gitmek olduğunu söyler. Hz. Peygamber ve Selef tarafından yapılan açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirî ve lafzî mânalarına bâtınî-tasavvufî anlamlar yüklemeye yönelik çabaları veya sırf akla dayalı yorumları, belli bir görüşün müdafaasını yapan grupların âyetlere bu görüşleri doğrultusunda anlam yüklemelerini hep te'vil olarak nitelendirir ve şiddetle eleştirir. Kur'ân-ı Kerîm'i başından sonuna kadar tefsir ettiği bir eseri bulunmamakla beraber, gerek medresedeki tefsir derslerinde gerek camideki vaazlarında ve gerekse günümüze kadar ulaşan tefsire dair eserlerinde öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, eğer herhangi bir âyeti tefsir eden başka bir âyet bulamazsa sünnetle, daha sonra da sahâbe ve tâbiîlerin sözleriyle açıklamıştır. Tefsirde sünnete kaynağının mâsum olması sebebiyle ayrı bir önem atfetmiş, Selef arasındaki ihtilâfın ahkâmda bulunduğunu, tefsir alanında ise yok denecek kadar az olduğunu belirtmiştir. Onun tefsirinde esas olan bu hiyerarşi, genel Selefî çizgiyi yansıttığı gibi hadis ve fıkıh alanında izlediği metodolojiyle de uyum içerisindedir. Mücerret re'y ile Kur'an'ı tefsir etmeyi ise yine Selefîliğinin bir gereği olarak haram görmüş ve bu şekilde davranan kişileri kendi arzularına uyan, bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşen ve bunun sorumluluğunu yüklenen kişiler olarak nitelemiştir. Her vesileyle Allah'ın kitabına ve O'nun resulünün sünnetine dönme fikrine vurgu yapan İbn Teymiyye, âyetlere anlam verirken Kur'an ile yaşanan hayat arasında sıkı bir irtibat kurmaya, bilhassa kendi döneminin problemlerini Kur'an âyetleri ışığında çözmeye ve ileri sürdüğü görüşleri âyet ve hadislerle temellendirmeye özel bir önem verir (tefsir hakkındaki görüşleri için bk.

Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 329-376).

Hadis konusunda “hâfız” derecesinde bir otorite sayılan İbn Teymiyye, dönemine kadar oluşan zengin hadis ve eser malzemesini gerek rivayet gerekse metin ve muhteva yönüyle yakından tanıyacak geniş bir hadis bilgisine sahipti ve İslâm düşmanı çevrelerle bid‘atçı grupların yanında çeşitli gruplaşmaların da uydurma hadislerin ve İsrâiliyat’ın hadis literatürüne girmesinde dahlinin bulunduğu görüşündeydi.

Allah’ın kitabı ile resulünün sünnetini şer‘î nas olarak hukukî deliller hiyerarşisinin birinci sırasına yerleştiren İbn Teymiyye’nin Kur’an’ın teşrî‘ değerini zayıflatıcı görüşlere karşı en küçük bir tahammülü yoktur. Ayrıca müctehid imamlardan hiçbirisinin Hz. Peygamber’in herhangi bir sünnetine kasten aykırı hareket etmediğini belirterek onların Resûl-i Ekrem’in izinden gitmenin ve ona daima uymanın gerekliliği, peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi

terkedilebileceği hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn Teymiyye’ye göre müctehid imamların sahih bir hadise aykırı ictihadda bulunması, ancak Hz. Peygamber’in o sözü söylediğine inanmamaları veya bu hadisle söz konusu meseleyi kastetmediğini zannetmeleri ya da bu hükmün mensuh olduğunu kabul etmeleri gibi hallerde söz konusu olabilir.

İbn Teymiyye mezhep taassubuna ve taklide saplanıp kalmamış, herhangi bir konunun hükmünü araştırırken o hususta mezheplerin görüşünün ne olduğundan ziyade o hükmün dayanak ve delillerinin ne olduğunu araştırmayı tercih etmiş, sahip olduğu zengin hadis ve eser malzemesi de bu konuda kendisine büyük kolaylık sağlamıştır. Onun zaman zaman mezhebinin hatta diğer mezheplerin genel kabullerinin aksine farklı görüşleri benimseyip savunması bu tutum ve çizgisinin tabii sonucudur. Kur’an ve Sünnet’i daha iyi anlamaya, bu iki kaynağı hayatın her alanında devreye sokmaya yönelik çabaları, döneminde iyice donuklaşmaya yüz tutmuş olan hukukî zihniyete yeni bir perspektif getirmiş ve ictihad fikrini yeniden canlandırmıştır.

Kaynak değerini inkâr etmemekle birlikte İbn Teymiyye icmâı ashap dönemiyle sınırlandırmaktan yanadır. Sahâbenin icmâını da onların Hz.

Peygamber’den vârit bir hadis üzerinde ittifak etmeleri şeklinde anlar ve bunu “kat‘î icmâ” olarak nitelendirir. Dolayısıyla hiçbir kat‘î icmâ nasla çelişmez ve kitap, sünnet ve icmâ arasında tam bir uyum gözlenir. Bu görüşüne paralel olarak İbn Teymiyye, Mâlikî fıkhında daha etkin bir konuma sahip olan Medine ehlinin icmâını (amel-i ehl-i Medîne) dört kademede ele alır. Resûl-i Ekrem’den nakil değerine sahip icmâ ile Hz. Osman’ın şehid edilmesi öncesi döneme ait amelî ittifaka kaynak değeri yükler, delillerin çatışması halinde tercih kriteri olarak kullanır. İleri dönemlere ait icmâ iddialarına güvensizliği, biraz da çeşitli fırkaların ve aşırı görüşlerin ortaya çıkmasıyla dinî anlayışın saflığının bozulduğu kanaatine dayanır (Mecmûʿu Fetâvâ, XX, 303-313). Zannî icmâ, ileri dönemlerde fakihlerin tümevarım yoluyla ulaştıkları sonuçtan ibaret olup neticede onların herhangi farklı bir görüşü bilmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zannî icmâ ile amel etmek câiz olsa bile ona dayanarak bir nas devre dışı bırakılamaz. İcmâ olduğu zannedilen pek çok hususta gerçekte icmâın bulunmadığını ileri süren İbn Teymiyye, talâkla ilgili konularda icmâ gerçekleştiği iddiasına rağmen çeşitli müctehidlerin veya mezheplerin aksi kanaatte olduklarını belirtir. Ona göre dört büyük müctehid imamın veya diğer bazı fakihlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesi bağlayıcı bir icmâ niteliğinde olmadığı gibi bütün müslümanların ittifakıyla meydana gelmiş bir icmâ anlamına da gelmez. Müslümanların bir konuda ihtilâfa düşmesi halinde o meseleyi Allah’a ve Resulü’ne götürmeleri, Kitap ve Sünnet hangi görüşe delâlet ediyorsa ona uymaları gerekir. Ayrıca bir konuda icmâ bulunduğunu zanneden kişinin bu zannı onun adı geçen konuda ihtilâf bulunduğunu bilmemesine dayanmaktadır. O takdirde, hakkında sahih bir delil bulunmadığı, hatta Kitap ve Sünnet’e, sahâbeden gelen haberlere ve sahih kıyasa aykırı olduğu halde zayıf bir görüş üzerinde ümmet nasıl icmâ eder? (Mecmûʿu Fetâvâ, XX, 10-14). İbn Teymiyye’nin bu görüşü ile Ahmed b. Hanbel’in, “Bir kimse herhangi bir konuda icmâ bulunduğunu iddia ederse bu yalandır; belki de insanlar ihtilâf etmişlerdir. Bu iddia Ebû Bekir el-Esam ile Bişr b. Gıyâs’ın iddiasıdır. Bilmiyoruz, belki de insanlar ihtilâf etmişler, fakat bu haber ona ulaşmamıştır” (Mesâʾilü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, s. 438-439) sözü arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur ve İbn Teymiyye’nin icmâ konusunda mezhep imamının kanaatini sürdürdüğünü göstermektedir. Ayrıca onun bu yaklaşımında, ümmet arasında icmâ bulunduğu kabul edilen bazı konularda farklı ictihadlara ulaşmasını meşrulaştırma ve bu

ictihadlarının isabetli olduğunu ispat edebilme gayretlerinin de etkili olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye kıyası “birbirine benzer şeyleri birleştirmek, farklı şeyleri de ayrı tutmak” şeklinde açıklayarak ve dinde sahih kıyasa aykırı hiçbir nassın bulunmayacağını söyleyerek âdeta fıkhî kıyastan çok mantıkî kıyası ön plana çıkarmaktadır. Sahih kıyas aynı zamanda adalete tâbi olmak demektir ve sahâbe ile tâbiînin kullandığı bir yoldur. Kıyas nassa aykırı düşüyorsa o takdirde fâsid kıyastan söz edilir. Bu sebeple de “musarrât” hadisinde olduğu gibi bir nassın kıyasa aykırılığını ileri süren veya icâre akdinde olduğu gibi bazı hukukî işlemleri kıyasa aykırı bulan fakihleri sert bir dille eleştirerek kıyasnas uyumuna fıkhın çeşitli alanlarından örnekler verir. Kitap ve Sünnet merkezli bir fikrî oluşumun sözcülüğünü yapan İbn Teymiyye’nin diğer mezhepler (özellikle de Hanefîler ve Mâlikîler) tarafından daha kolaylıkla kullanılan kıyas, özellikle de re’y karşısında çekimser hatta muhalif bir tavır sergilediği ve kıyası nas bulunmadığında başvurulabilecek istisnaî bir yol olarak gören Selefî-Hanbelî çizgiyi sürdürdüğü görülür. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve hatta hocası İmam Şâfiî, diğer iki mezhep mensuplarını nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurdukları için eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye, delilleri araştırıp ilgili konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zann-ı gālib meydana geldikten sonra kıyasa gitmenin câiz olduğunu ifade ederek mezhebin genel çizgisini savunur (el-Müsevvede, s. 330-331). Ancak bir konuda nassın bulunup bulunmadığı veya ne ölçüde o konuya delâlet ettiği hususu sadece hadis bilgisiyle değil fakihin ve fıkıh mezheplerinin metodolojisiyle de yakından bağlantılı, kısmen de sübjektif bir nitelik taşır. Ayrıca İbn Teymiyye’nin bir taraftan fıkhî kıyasa az başvururken diğer taraftan çeşitli din ve mezhep mensuplarıyla yaptığı cedel ve tartışmalarda mantıkî kıyası oldukça sık kullandığı görülür.

Genelde Hanbelî fakihlerinin, özellikle de İbn Teymiyye’nin Selef çizgisinde bir dinî anlayışı savunması, itikad sahasında aklî istidlâlin ve yorumun alanına bir daraltma getirse de fıkıh alanında âdeta aksi yönde sonuç vermiştir. Çünkü Kur’an ve Sünnet merkezli bir metodoloji geliştirip diğer fıkıh mezheplerinin bu iki kaynaktan hüküm çıkarma konusunda sonradan geliştirdikleri çeşitli metot ve delillere fazla sıcak bakılmaması, nasların fıkhî olaylara nisbetle çok daha sınırlı kalması sebebiyle zorunlu

olarak fıkıh alanında akla ve yoruma çok geniş bir yer bırakmıştır. Her ne kadar İbn Teymiyye, bunun bir akıl yürütme ve re'y faaliyeti değil nassın doğrudan veya dolaylı delâletini araştırmaktan ibaret olduğunu ifade eder ve geniş Kur'an ve hadis kültürüyle bunu destekler bir görüntü vererek nasların sınırlı olduğu tezini reddederse de yapılan iş, bir problemin veya çözüm önerisinin nasla ilişkilendirilmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple İbn Teymiyye, ilk bakışta fıkhî kıyasa ve geleneksel usul kurallarına fazla itibar etmiyor olsa da netice itibariyle fıkhın muâmelât alanında diğer fıkıh mezheplerine göre daha esnek, değişikliğe açık bir tavır ortaya koymuştur. Öte yandan İbn Teymiyye'nin kıyas ve re'y konusundaki çekimser tavrının hukuk alanında yol açabileceği donukluğu maslahat düşüncesine geniş bir yer vererek hatta buna Hanefî ve Mâlikîler'in

istihsan ve aklî tahsinini de içine alacak tarzda geniş bir içerik kazandırarak giderdiği görülür. İbn Teymiyye, maslahat metodunu belirli kural ve şartlara bağlayarak sıkça kullanırken mefsedet karşısında maslahat yönünü tercih etme prensibi onun fıkıh usulündeki en önemli özelliklerinden biri haline gelmiş, bu sebeple de hukukî işlemlerde objektif ölçülerle yetinme yerine her davranışın sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yol açabileceği muhtemel sonuçları göz ardı etmeyen, tarafların niyet ve maksadını da devreye sokan bir yaklaşım sergilemiştir. Şer'î kurallardan amacın bunların lafızları değil maksatları olduğunu belirten İbn Teymiyye, akidlerin yorumunda iç iradenin üstünlüğü ilkesini (sübjektif nazariye, irade hürriyeti teorisi) savunmuş, akid ve hukukî işlemlerde kast ve sâike öncelik tanıyan ve yol açabileceği olumsuz sonuçlara göre davranışlara değer biçen bir tavır ortaya koyarak Mâlikîler'le aynı çizgide yer almıştır. Bundan dolayı maslahat düşüncesi kadar sedd-i zerâi' ilkesi de İbn Teymiyye'nin metodolojisinde önemli bir yer tutar.

İbn Teymiyye'nin çeşitli fürû-i fıkıh konularında bazan kendi mezhebinin, bazan da bütün mezheplerin görüşlerinden farklı düşündüğü olmuştur. Meselâ İbn Teymiyye, mukayyet su ile (meyve suyu, gül suyu gibi) hadesten tahâretin, mesafenin uzun veya kısa olmasına bakılmaksızın her yolculukta dört rek'atlı namazların farzlarının iki rek'at olarak kısaltılmasının câiz olduğunu, kasten bir namazı terkeden kimsenin o namazı kazâ etmesinin câiz olmayıp bunun için tövbe etmesi ve çokça nâfile namaz kılması gerektiğini, tilâvet secdesi yapabilmek için tahâretin

(abdest) şart olmadığını, cuma ve bayram namazı gibi namazların vaktinin geçmesinden korkan kişinin su bulunmasına rağmen hemen teyemmüm alarak namazı kılmasının câiz olduğunu, ramazanda akşam olduğu kanaatiyle, fakat gerçekte gündüz vakti yiyen kimsenin bu orucu kazâ etmesinin gerekmediğini, mestlerin iki ayağı tam bir şekilde kapatmış olma şartları bulunmadan üzerine mesh yapmanın câiz olduğunu, hayızlı kadının tavaf yapabileceğini, müslüman bir kişinin Ehl-i kitap'tan olan bir zimmîye vâris olabileceğini, süt emzirme sebebiyle sıhrî haramlığın doğmayacağını, süs amacıyla kullanılan gümüş takıların birbiriyle aynı fiyata değil de fazlaya satılabileceğini ve fiyattaki bu fazlalığın işçilik karşılığı olduğunu savunmuş ve bu görüşleriyle ulemânın çoğunluğuna aykırı düştüğü gibi birçok tartışmayı da başlatmıştır (İbn Receb, II, 404-405; Mer'î b. Yûsuf, s. 141-145). Ancak İbn Teymiyye'nin fıkıh alanında en çok tartışılan görüşleri talâk konusuyla ilgili olanlardır. İbn Teymiyye, bir kişinin hanımını bir mecliste aynı anda üç talâkla boşaması halinde, hem kendi mezhebinin hem de diğer mezheplerin hâkim görüşlerinin aksine bununla üç talâkın değil sadece tek bir talâkın gerçekleşeceğini ve bunun geri dönüşü mümkün olan (ric'î) bir talâk sayılacağını, bu görüşünün kitaba ve Hz. Peygamber'in sünnetine daha uygun düştüğünü ileri sürmüştür. Yine İbn Teymiyye, üç talâkla boşanmış bir kadının tekrar eski kocası tarafından nikâhlanabilmesi için boşaması şartıyla başka bir erkekle evlendirilmesini (tahlîl, hülle) reddetmiş, kadının âdet zamanında yapılan talâkların da hükümsüz olduğunu savunmuştur. Onun birinci görüşü genelde Hanbelîler'in, özelde İbn Teymiyye'nin sedd-i zerâie önem verip her türlü hiyele karşı gösterdiği sert muhalefetle, ikinci görüşü ise sünnete aykırılığı hukukî işlemin sonucunu değiştirici bir müeyyideye bağlamış olmasıyla açıklanabilir. Talâk konusunda onun belki de en çok tepki toplayan ve hapsedilmesine yol açan görüşü ise yemin maksadıyla yapılan talâkın geçersiz olacağı, bunun talâk değil sadece yeminden cayma sayılacağı ve dolayısıyla boşama değil yemin hükümlerinin gerçekleşeceği görüşüdür. İbn Teymiyye, toplumda yaygın bir şekilde kullanılan ve pek çok ailevî problemin yaşanmasına sebep olan, “Şunu yaparsam veya yapmazsam hanımım boş olsun”; “Şunu alırsam, şunu yersem, şunu giyersem ... hanımım boş olsun” gibi sözlerin talâk amacıyla söylenmediğini, sadece söze güç ve kuvvet vermek için kullanıldığını, dolayısıyla vaad edilen iş gerçekleşmediği zaman talâkın değil yemin kefâretinin söz konusu olacağını ileri sürmüştür (talâkla ilgili görüşleri için bk. el-Fetâva'l-kübrâ, III, 3-177). Gerçekten bu görüş,

mezheplerin meşhur olan genel kabullerine aykırı yeni bir yaklaşım ve ictihaddır. Bu görüş yüzyıllardır süren anlayış ve uygulamalara aykırı düştüğü, yargı kararlarını etkileyecek ve toplumda kargaşaya yol açabilecek bir boyuta ulaştığı için İbn Teymiyye'nin fetva vermesi yasaklanmış ve kendisi döneminin yöneticileri tarafından çeşitli defalar uyarılmıştır. Ancak İbn Teymiyye, bu konunun ictihadî bir mesele olduğunu ve yöneticilerin bu hususta kendisine müdahale etme hakkının bulunmadığını, ayrıca bir âlimin ulaştığı bir hakikati yöneticilerden korkup gizlemesinin câiz olmadığını belirterek kendi görüşünü savunmaya devam etmiştir (İbn Kesîr, XIV, 87, 97).

Öte yandan İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye adlı eserinde ve diğer eserlerinde devlet nizamına olan ihtiyacı, devlet başkanına itaatin gerekliliğini, onun halkın vekil ve velisi olduğunu dile getirir. Ona göre yöneten-yönetilen ilişkisi temelde adalet esasına dayanır. Yöneticilerin temel görevi dinin ahkâmını muhafaza etmek, iyiliği emredip kötülükleri yasaklamak ve içtimaî nizamı korumaktır. Bütün İslâm düşünürlerinin ortaklaşa ifade ettiği bu hususlara İbn Teymiyye, hem genel ıslah projesinin bir parçası olduğu için hem de mevcut yöneticilere bir eleştiri getirmek amacıyla sık sık vurgu yapar. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden, İslâm dünyasında aynı anda birden fazla halifenin bulunmasını câiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre imanın rüknü olan kelime-i şehâdet sadece Allah ve Resulü'ne itaat etmeyi gerektirir. Bu prensip ise kendilerine itaat edilmesi gereken imamların sayısına herhangi bir sınır koymak anlamına gelmez. İbn Teymiyye'nin hilâfetle ilgili görüşlerinde, içinde yaşadığı dönemin ve özellikle Bağdat'ın Moğollar tarafından işgaliyle Abbâsî hilâfetinin son bulması, Anadolu, Suriye, Mısır ve diğer bazı İslâm ülkelerinde küçük devletlerin kurulması gibi tarihî sebeplerin etkili olduğu görülmektedir. Önceki dönem Hanbelî fakihlerinin hilâfet hakkındaki genel kanaatleri ise küçük müslüman devletlerin Abbâsî hilâfetinin himayesi altında toplanması doğrultusunda oluşmuştu.

İslâm vahyinin daha önce gelen Yahudilik ve Hıristiyanlığın yerine geçmek için nâzil olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu noktadan hareketle bu dinlerin mensuplarının kendi kitaplarını tahrif ettiklerini belirtmiş ve sinagoglarla kiliselerin tamiri veya yeniden inşası faaliyetlerine karşı çıkmıştır. Bu konuda da herhalde Moğol ve Haçlı saldırılarının devam

ettiği, müslümanlarla gayri müslimler arasındaki karşılıklı güvenin sarsıldığı siyasî ve içtimaî şartların büyük etkisi olmuştur. İbn Teymiyye, İslâm toplumu içerisindeki çeşitli bid'at ve hurafelerle de mücadele ederek başta peygamberler olmak üzere evliyanın veya faziletli insanların takdis edilmesine, onlardan yardım istenmesine, dualarda aracı ve vesile kılınmalarına (tevessül), bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyaretler yapılmasına, özellikle çeşitli tarikatlara mensup şeyh veya

müridlerin ibadet maksadıyla icra ettikleri zikir, mûsiki, raks uygulamalarına ve giyim kuşam konusundaki bazı davranışlarına karşı çıkmıştır. Bunlardan tevessül, mutasavvifenin hal ve davranışları ile kabirleri ziyaret konularında çeşitli mektuplar, risâleler ve kitaplar yazmıştır. Bu hususlar içerisinde İbn Teymiyye'yi en çok meşgul eden hatta hapse atılmasına sebep olan konu ise ibadet kastıyla kabirleri ziyarete gitme meselesidir. Enbiya ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyaret için özel yolculuğa çıkmanın bid'at olduğunu, Hz. Peygamber'in bunu emretmediğini, sahâbe ve tâbiînden hiç kimsenin bu işi yapmadığını ve hiçbir müctehid imamın da bunu müstehap görmediğini belirten İbn Teymiyye, böyle bir yolculuğun taat (iba-det) olduğu inancıyla çıkılması halinde sünnete ve icmâa muhalefet sebebiyle haram bir iş yapılmış olacağını ileri sürer (Mecmûʿu fetâvâ, XXVII, 184-193). İbn Teymiyye bu görüşü için de özellikle Resûl-i Ekrem'in, "Ancak üç mescidi ziyaret için yol hazırlığı yapılır: Mekke'deki Mescidi Harâm, Kudüs'teki Mescidi Aksâ ve benim mescidim" (Buhârî, "Ṣalât", 1, 6; Müslim, "Ḥac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Ṣalât", 126) meâlindeki hadisini delil getirmiş, hatta yalnızca Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret amacıyla yapılan seyahatin dahi günah olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye tarihî ve dinî mekânları, enbiya ve sâlih kişilerin türbelerini ibret almak gibi sebeplerle ziyaret etmede, eski millet ve kavimlerin yaşadıkları bölgeleri gezmede dinen bir sakınca görmediği, fakat ibadet olduğu inancıyla bu tür yerleri ziyareti aynı zamanda tevessül inancını da içermesi sebebiyle tevhid akîdesini zedeleyici, insanları şirk ve hurafe bataklığına sevkedici bir davranış olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Onun bu konuda sert bir muhalefet göstermesinde halk arasında yaygın çeşitli inanış ve âdetlerin önemli payı olmalıdır. Hayatının sıkıntılarla geçmesinde, halk ve ulemâ katında birçok ciddi tepkiye muhatap olmasında, nüfuz ve selâhiyet sahibi çeşitli şahsiyetlere yönelik tenkitlerinin de etkisi bulunmaktadır. Meselâ Gazzâlî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-

Arabî, İbnü'l-Fârız gibi âlim ve sûfîlere şiddetli hücumlarda bulunmuş, özellikle Gazzâlî'nin el-Münkıż mine'ḍ-ḍalâl ile İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserlerindeki felsefî fikirlerini sert bir şekilde eleştirmiştir.

Esasında İbn Teymiyye'nin geniş tartışmalara yol açan mukaddes üç mescid dışındaki yerler için özel yolculukların yapılmaması, yemin kastıyla yapılan talâkın geçersizliği, Allah'ın sıfatları, bid'at ve hurafelerle mücadele gibi konular ehl-i hadîs ile ehl-i re'y veya Selefîler ile Mu'tezile ve daha sonra da Eş'arîler arasında yüzyıllardır tartışılan meselelerdir. Ancak İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunurken veya karşı görüşü eleştirirken takındığı sert, tâvizsiz ve kırıcı üslûbu, tebliğinde heyecanlı ve ısrarcı olması, hatalı ve sakıncalı gördüğü bir hususa dikkat çekebilmek için zaman zaman abartılı ifadeler kullanması etrafındaki muhalefeti güçlendirmiş ve harekete geçirmiştir. Öyle ki bizzat İbn Teymiyye'yi seven ve sayan birtakım Hanbelî âlimleri dahi onun bazı fetvalarının alınmaması gerektiğini söylemişlerdir (İbn Receb, II, 394). Ancak döneminde yol açtığı tartışmalar ve tepkiler, ıslah ve tebliğ konusunda sadece konuşmak veya yazmakla kalmayıp fiilen de mücadele etmesi, Kitap ve Sünnet yanında sadece sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden oluşan selef-i sâlihînin görüşlerini merkeze alıp bid'atlara ve taklide karşı mücadelesi, aynı zamanda onun fikirlerinin İslâm dünyasında geniş ve kalıcı bir etkiye sahip olmasının da temel âmilini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye'nin Selefî tavrı, bir taraftan dinî düşünceyi durağanlaştırıp belirli bir tarihî ve coğrafî alana hapsederken diğer taraftan bid'at anlayışının geniş tutulmasına ve bid'atla mücadelenin sert bir şekilde yapılmasına sebep olmuştur. İslâm düşüncesiyle ilgili ilk ve sahih kaynakların Kur'an, Sünnet ve selef-i sâlihînin görüşleri olması sebebiyle onun bu düşüncesi bugün de birçok kişi ve hareket tarafından genel kabul görmüş, tevhid akîdesini zedeleyici türden bid'at ve hurafelerle mücadelesi pek çok âlimin ve İslâmî hareketin ilgisini çekmiştir. Bid'at ve hurafelere karşı çıkmak, taklide karşı çıkmanın ve aklîleşme sürecinin de ilk basamağını teşkil etmiş ve bu sebeple söz konusu âlimler ve İslâmî hareketler, bazı araştırmacılar tarafından İslâm düşünce tarihinde İslâm modernizminin temsilcileri olarak nitelendirilmiştir. İbn Teymiyye, inanç-ahlâk alanındaki sapmaları giderme ve fıkıh alanındaki donukluğu açma yönünde bir ıslah projesini başlatmış, en azından döneminde belli belirsiz var olan ıslah düşüncesine hareket kazandırmış, bunun teorik çerçevesini oluştururken dinin aslî kaynaklarına

ve bu kaynakların ortaya çıktığı tarihî-içtimaî sürece başvurmuştur. Bu sebeple kendisinden iki yüzyıl önce Gazzâlî'nin yaptığına benzer şekilde İslâmî karakteri gölgeleyebilecek mistik ve felsefî akımlara, halkın yanlış inanış ve uygulamalarına karşı dinin aslî kaynaklarına dönüş çağrısı yapmış, bid'at ve taklide karşı çıkmıştır. Böyle olunca İbn Teymiyye'nin Selefîliği dinin aslî unsurları olan inanç ve ibadetler alanında öze dönüşü ve saflığı amaçlasa da hukuk sahasında akla ve yoruma geniş bir alan bıraktığından İslâm toplumlarına geçmişi tekrar yaşatmayı değil dönemi ve sonrası için çözüm üretmeyi, hatta devamlı kendini yenilemeyi hedefleyen ıslahatçı bir çizgiye sahiptir. Bu açıdan bakıldığında onun Selefî tavrı ile ıslahatçı çizgisi birbirini tamamlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṣalât", 1, 6; Müslim, "Ḥac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Ṣalât", 126; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1983, s. 330-331; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım en-Necdî), Riyad 1412/1991, IV, 109, 154; XIII, 329-376; XX, 10-14, 204, 303-313; XXVII, 184-193; XXVIII, 63; XXXIV, 209-210; a.mlf., eṣ-Ṣârimü'l-meslûl (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halevânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî), Demmâm 1417/1997, neşredenlerin girişi, I, 33-152; a.mlf., el-Fetâva'l-kübrâ (nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 3-177; a.mlf., Ref'u'l-melâm (İslam Hukukunda Mezhebler içinde, trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 35-74; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1408/1988, s. 438-439; Zehebî, el-ʿİber, IV, 84; a.mlf., Muʿcemü'ş-şüyûẖ: el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1988, I, 56; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1496-1498; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-muẖtaṣar fî aẖbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 284-289; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâʾü müʾellefâti Şeyẖilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983; Takıyyüddin es-Sübkî, er-Resâʾilü's-Sübkiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ), Beyrut 1403/1983,

neşredenin girişi, s. 12; Safedî, el-Vâfî, VII, 15-33; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 74-80; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 185, 241, 254, 255, 299, 302, 333-336, 344-345, 352; XIV, 14-254; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba'lî, Kitâbü'l-Fetâvâ (nşr. Abdülmecîd Selîm), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 23-48; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, II, 387-408; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 144-160; İbn Nâsırüddin, er-Reddü'l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut-Dımaşk 1400/1980, s. 57-222; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 271-272; a.mlf., Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 358-362; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 132-139; Tecrid Tercemesi, IV, 221-229; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 75-80; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-Aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.),

Beyrut 1997, IV, 151, 298, 312, 320, 321, 324, 239; V, 24-44, 50, 56, 62, 66-68; Mer'î b. Yûsuf, el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâḳıbi'l-müctehid İbn Teymiyye (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1406/1986, s. 55-80, 100-159; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 135, 220, 260, 261, 277 vd.; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, Cilâʾü'l-ʿayneyn, Bulak 1298, s. 153-155, 308-358; Brockelmann, GAL, II, 117, 125-127; Suppl., II, 119-126; G. Makdisi, "Ibn Taimīya's Autograph Manuscript on Istihsān: Materials For the Study of Islamic Legal Thought", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. George Makdisi), Leiden 1965, s. 446-479; a.mlf., "Ibn Taymiya: A Sūfi of the Qādiriya Order", American Journal of Arabic Studies, I, Leiden 1974, s. 118-129; a.mlf., "Hanābilah", ER, VI, 178-188; Abdüsselâm Hâşim Hâfız, el-İmâm İbn Teymiyye, Kahire 1389/1969, s. 74-77; Hayreddin Karaman, İslam Hukukunda Mezhebler, İstanbul 1971, s. 23-33; H. Laoust, Naẓariyyâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâʿ (trc. Muhammed Abdülazîm Ali - Mustafa Hilmî), Kahire 1396/1976, s. 274-301; a.mlf., "La bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr", BEO, IX (1942-43), s. 115-162; a.mlf., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", REI, XXVIII (1960), s. 1-71; a.mlf., "Hanābila", EI² (İng.), III, 158-162; a.mlf., "Ibn Taymiyya", a.e., III, 951-955; Selâhaddin el-Müneccid, Şeyḫülislâm İbn Teymiyye, sîretühû ve aḫbârüh ʿinde'l-müʾerriḫîn, Beyrut 1976, s. 6-152; a.mlf., "Mersûmü Memlûkî Şerîf bi-muḫâlefeti ʿaḳīdeti İbn Teymiyye", MMİADm., XXXIII/2 (1958), s. 259-269; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul

1981, s. 103, 118, 139-140, 142-145, 185-187, 245-247; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Ḫâṣ bi-ḥayâti Şeyḫilislâm el-ḥâfıẓ Aḥmed b. Teymiyye (trc. Saîd el-A'zamî en-Nedvî), Küveyt 1403/1983, s. 19-117; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 344-352; Süleym el-Hilâlî, İbn Teymiyye el-müfterâ ʿaleyh, Amman 1405/1985, s. 19-38; Ömer Ferruh, İbn Teymiyye el-müctehid beyne aḥkâmi'l-fuḳahâʾ ve ḥâcâti'l-müctemaʿ, Beyrut 1411/1991, s. 70-77, 251-266, 349-370, 495; Muhammed Ebû Zehre, İbn Teymiyye: Ḥa-yâtühû ve ʿaṣruhû, ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 36-153, 212-236; Muhammed Yûsuf Mûsâ, İbn Teymiyye, Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 66-117, 121-311; Muhammed el-Ya'lâvî, Eştât fi'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naḳd, Beyrut 1992, s. 409-416; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Mecmûʿatü müʾellefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye, Küveyt 1414/1993; Abdülvâhid b. Abdülkuddûs es-Silefî, "Şeyḫülislâm İbn Teymiyye: Tercümânü'l-Ḳurʾân" (trc. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî), Buḥûs̱ü'n-nedveti'l-ʿâlemiyye ʿan Şeyḫilislâm İbn Teymiyye ve aʿmâlihi'l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî), Riyad 1418/1997, s. 243-256; Yûsuf Hüseyin Ahmed el-Ezherî, "Şeyḫülislâm İbn Teymiyye ve cüḥûdühû fî işrâʾi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., s. 285-315; İbrâhim Abdülbâkī, "Şeyḫülislâm İbn Teymiyye", ME, XXX/2 (1961), s.162-169; Gary Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlūks", SI, LIV (1981), s. 155-181; Sheikh M. Safiullah, "Wahhābism: A Conceptual Relationship Between Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb and Taqiyy al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya", HI, X/1 (1987), s. 67-83; Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia", Journal of Islamic Studies, I, Oxford 1990, s. 120-149; Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", JSS, XXXIX/1 (1994), s. 41-86; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, "İbn Teymiyye ve'd-difâʿ ʿani'l-İslâm", Mecelletü'l-Büḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 44, Riyad 1415-16, s. 257-308; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiyye", İA, V/2, s. 825-829; Ali Sâmî en-Neşşâr, "er-Red ʿale'l-manṭıḳiyyîn li'bn Teymiyye", Tİ, IV, 105-117; Abbâs Zeryâb, "İbn Teymiyye", DMBİ, III, 171-193.

Ferhat Koca

İtikadî Görüşleri.

1. Akıl-Nakil İlişkisi. Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen naslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir. Bu düşüncesinde sahâbe, tâbiîn ve imamlara tâbi olduğunu belirterek onların Kur'an'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'an'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söyler (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 164; Mecmûʿu fetâvâ, XVI, 471).

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an sadece itikadî hükümlere değil bu hükümlerin aklî delillerine de yer verir, "âfâk ve enfüsten deliller" (Fussılet 41/53) gibi açık ifadelerle çeşitli âyetlerde bu delillere işaret eder. Dolayısıyla dinde hüccet olan şer'î deliller, Hz. Peygamber'in haber verdiği ve Kur'an'ın delâlet ettiği naklî delillerin yanında mevcûdatın şehâdet ettiği aklî delilleri de ihtiva etiği için akıl ve nakil bütünlüğünü sağlar. Dinen meşrû olmayan deliller ise bunların dışında kalan, cedele dayalı mesnetsiz iddialardır. Meselâ tevhid, peygamberlerin doğruluğu, ilâhî sıfatların ve haşrin ispatı gibi akılla bilinebilen konularda vahiy yol gösterir ve çeşitli ipuçları verir. Dolayısıyla vahyin işaret etmesi şartıyla bazı aklî burhan ve kıyaslar da şer'î delil sayılabilir. Ayrıca delilin aklî veya sem'î diye nitelenişi medih yahut zem ifade etmez, yalnızca o delilin bilinme şeklini ortaya koyar; diğer bir ifadeyle şer'î delil aklînin zıddı değildir. Çünkü şer'înin mukabili bid'îdir (bid'at oluş); bu çerçevede şer'îlik nitelemesi övgü ifadesi iken ikincisi bunun zıddı bir anlam taşır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 198-200). Hatta filozofların burhan dedikleri kesin (yakīnî) öncüllerden oluşan kıyaslar da buna dahildir; yani bunların şer'î kaynaklarda bulunanı veya onlarla destekleneni aklî, diğerleri bid'îdir. Öte yandan Kur'an'da yer alan meseller de sonuçta birer kıyastır yani aklî istidlâllerdir (a.g.e., I, 27-28; Mecmûʿu fetâvâ, III, 296-297).

Kelâmcıların yaptığı gibi nasların dışında aklî bir alan ayırımına gidilerek hakkında Resûl-i Ekrem'den nakil bulunmayan itikadî hükümlerden veya delillerden "usûlü'd-dîn" diye söz edilmesi bizzat usûlü'd-dîn kavramının kendisiyle çelişki teşkil eder. Çünkü usûlü'd-dîn Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen dinin en önemli unsurlarını ifade eder. Eğer Resûlullah'tan menkul olmayan deliller ve hükümler de usûlü'd-dîne dahil edilecek olursa ya Hz. Peygamber'in dinin bir kısmını ihmal ettiği ya da ümmetin onun açıkladığı

bazı hükümleri gizlediği ihtimalleri doğar. Bunların her ikisi de mümkün olmadığına göre bu tür iddialar ancak usûlü'd-dînden olmayanı ona dahil etme gayretleri olarak izah edilebilir.

Tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve meâd gibi itikadî konular veya bunların delilleri Allah ve Resulü tarafından bütünüyle ve en iyi şekilde açıklanmıştır. Çünkü bunlar en önemli konular olup Allah dinini tamamladığına göre (el-Mâide 5/3) bu delillerin ve meselelerin ihmal edildiği düşünülemez. Hatta naslarda yer alan aklî deliller sonradan filozoflar ve kelâmcılarca ortaya konan aklî delillerden daha kuvvetlidir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 26-28; Mecmûʿu fetâvâ, III, 294-296). Bundan dolayı arazların hudûsüyle âlemin hudûsüne istidlâlde bulunmak gibi aklî yöntemler İbn Teymiyye'ye göre usûlü'd-dînden olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Nitekim Eşʻarî ve gerçeği görebilen diğer bazı ince görüşlü kelâmcılar, bu tür istidlâllerin peygamberlerin ve onları takip edenlerin yöntemi olmadığını itiraf etmişlerdir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 38-39; Mecmûʿu fetâvâ, III, 303-304).

İbn Teymiyye, akıl ve nakil münasebetine dair görüş beyan eden zümreleri Kur'an merkezli olarak üç gruba ayırır. Birinci grup Kur'an'daki aklîliliği ve aklî delilleri kabul etmeyenler, ikinci grup kabul eden fakat anlama ve tesbitte hata edenler, kendisinin de dahil olduğunu belirttiği üçüncü grup ise Kur'an'daki aklî delilleri doğru bir şekilde bilip anlayanlardır (Mecmûʿu fetâvâ, XVI, 470-471). Ona göre esasen ehl-i hak (Selef ulemâsı) aklî delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itirazda bulunduğu şey aklın Kitap ve Sünnet'e muhalif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Halbuki tam aksine dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 194). Bununla birlikte diğer kelâmcılar gibi İbn Teymiyye de

dinî kaygı taşımayan, dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca aklî delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi yöntemleri ve kendi dilleriyle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul eder. Bu durum, tıpkı şerrinden korunabilmek için düşman ordusunun kıyafetini giymekten başka çare bulunmamasına benzer. Böyle bir durumda düşman elbisesi giyerek savaşmak, onlara benzememek düşüncesiyle oturup ülkenin işgal edilmesine razı olmaktan daha iyidir (a.g.e., I, 231).

2. Allah’ın Varlığı ve Sıfatları. İsbât-ı vâcibde Kur’ânî metodu öne çıkaran ve gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye kelâmcı ve filozofların kullandığı zihnî ve felsefî delillere itibar etmez. Ona göre hudûs ve diğer nazarî / felsefî delillerin önermelerinde her şeyden önce o kadar fazla ayrıntı ve tasnif vardır ki bunlar âdeta Allah’ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da güçleştirmekte ve ispata engel olmaktadır (a.g.e., I, 38-39; Mecmûʿu fetâvâ, III, 303-304). Nitekim insan, kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs veya imkân delilini aklına getirmeden de bilir. Mârifetullahın fıtrî bir karakter taşıması, istidlâlde bulunmanın zorunlu olmaması, peygamberlerin insanları dine davetlerinde onları ibadete yöneltmekle işe başlamaları, müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, dolayısıyla dış ve iç gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman, sırf teorik istidlâllere ihtiyaç bırakmadan daha kolay bir şekilde inanmayı sağlar (Mecmûʿatü tefsîr, s. 261-262, 269, 277).

İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın zâtına “bağlı” bütün sıfatlar kadîmdir, yokluğu imkânsızdır, bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu halde -Mu‘tezile’nin yaptığı gibi-tevhidi sıfatların ve hatta esmâ-i hüsnânın nefyi olarak anlamak yanlıştır. Çünkü böyle bir ulûhiyyet anlayışı varlık alanında değil yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir (İḳtiżâʾü’ṣ-ṣırâṭi’l-müstaḳīm, s. 844). Öte yandan sıfatlar, Allah’ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zât ve sıfatlar arasında bir terkipten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil kemal sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıkî olarak zâtın varlığını da tehlikeye sokmuş olur (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, III, 292-293, 402).

Buna karşılık sıfatların te’vili, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için bir çeşit tahrif niteliği taşır. Esasen naslarda yer alan sıfatlarda zannedildiği gibi te’vili gerektirecek bir teşbih veya tecsim de söz konusu değildir. Çünkü her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah’ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler

kullanılırsa da bu tamamen lafzî aynılık olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktir. Nitekim İslâm ilâhiyyâtında mevcut yaratılmışlara benzerliği reddetme prensibi bu temel farklılığı dile getirmektedir (Mecmûʿu fetâvâ, III, 3-4). Bu genel tesbit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelemeler için dahi geçerlidir. İbn Teymiyye'ye göre âyetlerde Allah'a izâfe edilen kelâm veya basar sıfatları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbih tehlikesinden söz edilmediğine göre aynı mahiyetteki istivâ ve nüzûlün de İslâm itikadının genel sıfat telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir. Zira sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbih düşüncesinden dolayı başka mânalara çekmek tutarsızlık olur (a.g.e., III, 25-27).

Hem "açıklama, yorum", hem de "daha az ihtimalli mânanın daha yaygın mânaya tercih edilmesi" anlamlarına gelen te'vil İbn Teymiyye'ye göre bu sınırlar dahilinde meşrûdur. Ancak Allah'ın sıfatları ve âhiret gibi gaybî hususlara dair haberler ancak naslarda ortaya konduğu şekilde ifade edilebilir; bunların ne mâna ifade ettiğini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haber ve tanıtımlar, görünür âlemde kullanılan isim ve sıfatlarla anlatılmak suretiyle anlaşılabilir. Fakat görünen âlemin dil kalıplarıyla görünmeyen âlem hakkında böyle bir sınırlı konuşma imkânının bulunması hiçbir şekilde iki âlemin aynı olduğu anlamına gelmez.

Te'vil problemiyle bağlantılı olarak müteşâbih konusunu izah ederken Kur'an'ın bütünü için kullanılan Zümer sûresindeki (39/23) müteşâbih kelimesini "tutarlılık, pekiştiricilik" anlamında kabul eden İbn Teymiyye, âyetlerin bir kısmı için kullanılan müteşâbihe ise (Âl-i İmrân 3/7), "bir şeye bir yönden benzeyip başka bir yönden benzememe" şeklinde bir anlam yükler. Ona göre gayb âlemine dair tasvirler bu anlamdaki müteşâbihler kategorisine girer. Meselâ çeşitli âyetlerde cennet nimetlerini ifade eden kelimeler, dünya nimetlerine de delâlet etmekle birlikte onlara benzememeleri sebebiyle müteşâbihtir. İbn Teymiyye müteşâbihi birçok mânayı ifade edebilen müşterek isme benzetir (a.g.e., III, 55-68). İbn Teymiyye'nin, bir yandan teşbih ve tecsimin İslâm akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe halel getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ, yed vb.

haberî sıfatları te’vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir (krş. Muhammed Ebû Zehre, s. 269-271).

Allah’a herhangi bir fiilinde zorunluluk isnat edilemeyeceğini düşünen İbn Teymiyye, bu konuda Mu‘tezile’ye karşı Ehl-i sünnet kelâmcıları ile aynı görüşü paylaşırken Allah’ın fiillerindeki hikmet ve ta‘lîl noktasında Eş‘arîler’den ayrılır. Ona göre âlemin yaratılışında Allah’ın fiili için gayri iradî ve zarurî bir illet-i gāiyye gösterilmiş olacağı, Allah’a noksanlık izâfe edileceği, illetin kıdeminin ma‘lûlün kıdemini gerektireceği veya O’nun havâdise mahal kılınacağı ve teselsül meydana geleceği gibi endişelerle ilâhî fiillerde sebepliliği (ta‘lîl) reddetmek doğru değildir (Mecmûʿatü’r-resâʾil, V, 286-288). Çünkü bir gaye ve hikmete göre iş yapması Allah’ın kudret ve dilemesiyle olup Eş‘arîler’in iddiasının aksine bu Allah’ın bir şeye ulaşma ihtiyacında olduğu kuşkusunu doğurmaz. Diğer bir ifadeyle, Allah’ın bir hikmete dayalı iradî bir fiilde bulunduğu ileri sürülürse bundan O’nun kemale ihtiyacı olduğu sonucunun çıkacağı endişesine kapılmak yersizdir (a.g.e., V, 337; Minhâcü’s-sünne, I, 145-146). Bu suretle İbn Teymiyye, Allah’ın fiillerinin kendi zâtı dışında bir kadîm illete bağlı olmadığını düşünmekle birlikte hâdis bir illetle ilgisini kabul etmiş olur. Zira varlıkların bir başlangıcı bulunduğundan O’nun fiil ve hikmeti de hâdistir. Bu durumda söz konusu hikmete başka bir hikmet ya da hâdis illete başka bir illet gerekmez (Mecmûʿatü’r-resâʾil, V, 343-344). Buna göre İbn Teymiyye, Eş‘arîler’in tahsîn-i aklîyi ve dolayısıyla hikmeti tamamen reddetme yoluna

gitmek suretiyle filozofların aksi istikametinde bir aşırılığa saptıklarını düşünmekte ve böylece Allah’ın fiillerinin ta‘lîli konusunda daha çok Mu‘tezile’nin görüşüne yaklaşmış bulunmaktadır (bk. HİKMET).

3. Tevhidi Zedeleyen Görüşler. İbn Teymiyye’ye göre tevhidi bozan hususların içinde en aşırısı, İslâmî terminolojiyle takdim edilip Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihad fikri ve bunu temsil eden vahdeti vücûd nazariyesidir. Varlığın birliği düşüncesinin kaynağının Hıristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu ileri süren

İbn Teymiyye güçlü bir muhayyileye sahip olduğunu söylediği İbnü'l-Arabî'yi bu görüşe eğilim gösterenler arasında "İslâm'a en yakın olanı" şeklinde tanıtır.

Allah'tan başkasından yardım talep etmeyi tevhid açısından sakıncalı bulan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'le tevessülün ise onun hürmetine Allah'a dua edilmesi ve O'ndan yardım dilenmesi demek olduğunu belirtir ve sadece bunda mahzur görmez. Çünkü bu durumda doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil onun bereketiyle Allah'tan talep veya yardım dilenmektedir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in amcası olması dolayısıyla Abbas'ı vesile ederek yağmur duası yapması (Buhârî, "İstisḳāʾ", 3, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 11) ve Resûlullah'ın, bir âmâya gözlerinin şifa bulması için kendi adını anarak Allah'a dua etmeyi öğretmesi (Tirmizî, "Daʿavât", 118; İbn Mâce, "İḳāme", 189) bu çerçevede ele alınmalıdır. Aynı şekilde âhirette Hz. Peygamber'den şefaat talep edileceği rivayetleri de dua muhtevalı tevessülün cevazına delil teşkil eder (Mecmûʿu fetâvâ, I, 103-105, 199-202). Resûl-i Ekrem dışında birini dua vesilesi yapmayı ise uygun görmez.

İbn Teymiyye kabir ziyaretine genel anlamda cevaz vermekle birlikte bunun belli zamanlarda ve periyodik olarak yapılmasını, bu niyetle seyahate çıkılmasını, Hz. Peygamber'inki dahil olmak üzere kabirleri öpmeyi, kabirlerin başında namaz kılıp adak kurbanı takdim etmeyi veya ölüden yardım talebinde bulunmayı, söz konusu mekânların takdis ve tâzim edilmelerine yol açacağı için tevhid inancını zedeler nitelikte bulur (a.g.e., I, 230-239).

4. İman. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde imanın çok defa amel-i sâlih veya ilimle bir arada zikredildiğini belirten İbn Teymiyye, imanın fonksiyonel olması ile Allah korkusuna dayalı amel arasındaki yakın ilişki üzerinde önemle durur. Ona göre burada söz konusu olan korkuyu, cezaya uğrama korkusu yerine kabule mazhar olmama ve rızâya ulaşamama kaygısı şeklinde anlamak gerekir. Bu hususta hassasiyeti olan kimse imanını daima canlı ve faal durumda bulundurduğu gibi onun gereğini yerine getirme konusunda da dikkatli olur. Kur'an'da ibadetlerde huşûa riayet edilmesinin müminlerin kurtuluşa ermelerinin şartı kılınması da (el-Mü'minûn 23/1-2) imanın iç boyutu açısından dikkat çekicidir. Günah işleyen mümin kalpteki

tasdiki muhafaza etmekle birlikte günah ondaki haşyet ve huşû özelliklerini kaybettirir.

Allah'ın emirlerine uymamanın bir bakıma geçiciyi kalıcıya, azı çoğa tercih etme cehâleti olduğu göz önüne alındığında imanın ilimle alâkası daha iyi anlaşılır. Burada ilim kelimesi pragmatik anlamda, yani kişinin kendi nihaî fayda ve zararları hakkındaki bilgisi mânasında kullanılmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm son derece vurgulu bir teşbihle geçici olanı akarsu üzerinde oluşan köpüğe benzetmiş (er-Ra'd 13/17), ayrıca kötü davranışta bulunmayı cehâletle ilişkilendirmiştir (en-Nisâ 4/17). İmansızlığın sebep olduğu kötü âkıbetin Kur'an'da akletmeme neticesi olarak gösterilmesi de (el-Mülk 67/10) ilimle iman arasındaki yakın münasebete işaret eder (Kitâbü'l-İmân, s. 32-60). Ayrıca İbn Teymiyye, Kur'an ve Sünnet'in ilkelerine aykırı ve onlardan bağımsız bir akılcılığı reddetmekle birlikte açıkça şunu da ifade eder: "Bilinmelidir ki bu meselelerde biri yanlış yola kaymış yahut gerçeği bilmede acze düşmüşse bunun sebebi Peygamber'in getirdiklerine uymakta kusur etmesi, kendisini hakka ulaştıracak olan tefekkür ve istidlâl yolunu terketmesidir" (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 54). Eş'arîler'in ve diğer Ehl-i sünnet kelâmcılarının sözlük anlamına dayanarak imanı kalp ile tasdik şeklinde tarif etmesini isabetli görmeyen İbn Teymiyye imanda istisnanın câiz olduğunu söyler (bk. İMAN; İSTİSNÂ).

Metodolojik ve Fikrî Eleştirileri. Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra İslâm düşüncesinin önde gelen eleştirici âlim ve mütefekkirlerinden biri sayılan İbn Teymiyye'nin bilhassa kelâmcılar ile filozof ve mantıkçılara yönelttiği eleştiriler yanında mezhepler ve Hıristiyanlık hakkındaki tenkitleri de İslâm düşüncesinin çok değerli ürünleri arasında yer alır.

1. Kelâmcılar. İbn Teymiyye'nin metot açısından kelâmcılara yönelttiği tenkitler şu şekilde gruplandırılabilir: a) Kelâmı usûlü'd-dîn olarak takdim etmeleri. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar, kelâm ilmini usûlü'd-dîn olarak takdim edip bu ilmin öğrenilmesini dinen farz kabul ettikleri için daha baştan hatalı bir yola girmişlerdir. Kelâmcılar, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin başlattığı kelâm metodunu Selef'in karşı çıkmasına rağmen İslâm dininin yegâne usulüymüş gibi ele alarak bu usule muhalefeti İslâm dinine muhalefet şeklinde göstermişlerdir. Ancak kelâmcıların salt kelâmî delilleri ve bu delillerle ulaştıkları hükümler âyete, hadise veya sahâbe ve tâbiînden

gelen herhangi bir nakle dayanmaz; Kitap ve Sünnet'in delâlet etmediği bir esas ise İslâm dininin aslı veya delili olamaz. İbn Teymiyye'nin tesbitine göre her kelâm mezhebi, kendince bazı mesele ve delilleri usûlü'd-dîne dahil edip bunlara uymayan âyet ve hadisleri mücmel veya müteşâbih kabul ederek ya kendi prensiplerine uydurmuş veya terketmiştir. Meselâ Mu'tezile kelâmcıları, sıfat anlayışları sebebiyle halku'l-Kur'ân'ı benimsemeyerek veya rü'yetullah ve arş üzerinde istivâya dair naslarda zikredilen hususları inkâr ederek yanlış bir yola sapmışlardır. Gerçekte ise bu yöntemlerin ve doğurdukları sonuçların Allah'ın koyduğu ve Resûlullah'ın tebliğ ettiği usûlü'd-dînle bir alâkası yoktur (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 41-42, 73, 77; Mecmûʿu fetâvâ, III, 305-306). İbn Teymiyye, bu noktada zaman zaman sertleşerek kelâmcıların usulü için usûlü'd-dîn yerine "usûlü'ş-şeytân" veya "usûlü muhalefeti'r-resûl" tabirlerini kullanır (Mecmûʿatü tefsîr, s. 370). Bazı Mu'tezile kelâmcılarının ulaştıkları aklî hükümlere muhalif kalanları tekfir etmelerini de eleştiren İbn Teymiyye, sadece akılla bilindiği iddia edilen konulardaki ihtilâfın şer'î bir kavram olan küfürle bağdaştırılmasını tutarsızlık olarak görür. Çünkü tekfir dini ilgilendiren bir kavram olup ancak Peygamber'in haber verdiklerinin tekzip veya inkâr edilmesi durumunda söz konusu olabildiğine, özellikle yalnız akılla bilinebilen bir şeye muhalif davrananın kâfir olacağına dair dinde bir hüküm bulunmadığına göre akılla bilinebilen bir hususa muhalefet eden kimse kesinlikle tekfir edilemez (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 242-243). Bu konuda dinin ortaya koyduğu esas özetle şudur: Küfür, bir kimsenin Peygamber'i getirdiği haberler (vahiy) konusunda tekzip etmek veya doğru olduğunu bilmesine rağmen yine de ona tâbi olmamakta direnmektir. Buna göre gerek iman gerekse küfür vahiy ve risâletle sınırlı kavramlardır. Eğer din, yalnız akılla bilinebilen şeyleri

reddetmenin küfür olduğuna dair genel bir hüküm koysaydı kelâmcılar haklı sayılabilirdi, fakat dinde böyle bir şey yoktur (a.g.e., I, 242-243). İbn Teymiyye kelâma ve kelâmcılara sert eleştiriler yöneltirken kendi deyimiyle "gerçek usûlü'd-dîn"e ve Kur'an'a dayalı kelâma açık olduğunu da sık sık ifade etmiştir. Ona göre mezmûm olanın aksine gerçek usûlü'd-dînin nehyedilmesi câiz değildir. Selef de şüphe ve bid'at ehli olan kelâmcıları kötülerken Allah'ı bilmeye deliller getiren, O'na uygun olan ve olmayan vasıfları açıklayan gerçek kelâmcıları itham etmemiştir. Selef'in kınadığı kelâm özünde bâtıl ve yalan olan, yani Kitap ve Sünnet'e uymayan ve

bid‘at ehli ile münazara ederek onlardan etkilenmek suretiyle doğru yoldan uzaklaştıran kelâmdır (a.g.e., VII, 172, 179, 181). Nitekim Hz. Peygamber’in bildirdiği hususlara icmâlen inanmak farz-ı ayın, tafsilî olarak inanmak farz-ı kifâyedir. Ayrıca tedebbür, tezekkür, akletme, fehmetme, Allah’ın yoluna hikmet ve güzel öğütle ça-ğırma ve en güzel şekilde mücadele etme gibi aklî hususların hepsi bizzat Kur’an’ın emirleri arasındadır. Şu halde bunlar usûlü’d-dînden olup bu hususlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir (a.g.e., I, 50-51; Mecmûʿu fetâvâ, III, 311-312).

b) Kelâm konularında kesinlik iddiasında bulunmaları. İbn Teymiyye’ye göre gerek Mu‘tezile gerekse onların yolundan giden Eş‘arî kelâmcıları ve bir kısım fukaha, mesâilinin kesin olduğu iddiasıyla usûlü’d-dîn olarak adlandırdıkları kelâmı yüceltmişlerdir. Ancak bu iddialarına rağmen İslâm âlimleri arasında en fazla ihtilâfa düşenler yine kelâmcılar olmuştur (el-İstiḳāme, I, 47-50). Öte yandan kelâmcılar tarafından aklın nasların önüne geçirilmesinin hiçbir haklı gerekçesi olmadığı gibi bu iddia kendi istidlâlleriyle de çelişmektedir. Meselâ Mu‘tezile ile onların takipçisi olan Şîa’nın tevhid ve adl prensipleri kendilerince kesin aklî delillerle bilinirken Sıfâtiyye bunun tam aksinin aklî delillerle bilindiğini söyler. Nefiy ve isbâtı savunanların her biri zekâ ve akıl sahibi olup ilmî seviyeleri de yüksek olduğu halde bunlardan bir tarafın sarih aklın nefye, öteki tarafın isbâta delâlet ettiğini ileri sürmesi nasıl izah edilebilir? Sıfatlarda bile çekişen kelâmcıların cevheri ferd, cisimlerin temâsülü, arazların bekāsı gibi meselelerde ihtilâfları çok daha fazla olmuştur. İbn Teymiyye’ye göre bunun sebebi sünnetten uzaklaşmadır, uzaklaşma arttıkça aradaki ihtilâflar daha da büyümüştür. Mu‘tezile’deki iç ihtilâflar isbât ehli olan kelâmcılara göre daha fazla olmuştur. Şîa’ya gelince onlar sünnetten daha çok uzaklaştıkları için gruplaşma ve ihtilâfta Mu‘tezile’yi de geride bırakmıştır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi mensubu bulundukları mezheplerin en zeki şahsiyetleri de bir yandan sözlerinin kat‘î, burhanî ve aklî olduğu iddiasında bulunmuşlar, öte yandan riyâziyyât ve tabîiyyât konularında bile bazan kesin kanaat bildirirlerken bazan tevakkuf etmişlerdir. Hatta bu yüzden bir kısmı sonradan pişman olduğunu ve Kur’an metoduna dönüş yaptığını bildirmiştir (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 156-163). Aklî yöntemler kullanan kelâmcılar birbirine böylesine zıt sonuçlara varabildiklerine göre sem‘in delâletine kıyasla aklın delâletinde daha çok zan bulunmaktadır; şu halde nihaî kaynak

Kitap ve Sünnet'tir. Kelâmcıların halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, vahyin mahiyeti gibi konulara dair açıklamaları Kur'an'a uygun düşerse kabul edilir, aykırı olursa reddedilir. Kitap ve Sünnet'te delâleti kesin olan bir şeye ise delâletinde ihtilâf bulunan aklî bir delille karşı çıkılmaması gerekir (a.g.e., I, 52-53, 192-194, 229).

c) Naslardaki aklîliği ihmal edip Kur'an ve Sünnet metodunun dışına çıkmaları. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların çoğu, şer'î delillerin sadece haber-i sâdık olarak bir değer taşıdığını düşündüğünden usûlü'd-dîni akliyyât ve sem'iyyât diye ikiye ayırıp birincisinin Kitap ve Sünnet'le bilinemeyeceğini ileri sürer. Meselâ Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve diğerleri âyet ve hadislerin delâletlerine sadece haber olarak baktıkları için açıkça veya dolaylı olarak aklı asıl kabul etmek durumunda kalmışlardır. Eş'arî ve Kādî Abdülcebbâr gibi kelâmda imam sayılan âlimler ise Kur'an'ın aklî deliller ihtiva ettiğini kabul etmekle birlikte onlar da bu delilleri yanlış anlayarak Kur'an'da bulunmayanları ona mal etmişlerdir (Mecmûʿu fetâvâ, XVI, 470-471). İbn Teymiyye'ye göre Kur'an ve Sünnet metodu kelâm metodundan farklıdır. Çünkü Allah kullarına ruhî olgunluk ve iyiliğin son derecesini emrederken kelâmcıların yaptığı gibi bunu sadece sözlü ikrarla sınırlı tutmamaktadır. Kelâm muhteva olarak Kur'an'ın ne delil ne de hükümleriyle uygunluk arzeder. Çünkü Kur'an'ın delilleri fıtrî olup bizzat maksadın kendisine ulaştırırken kelâmcıların kullandığı kıyasa dayalı deliller maksadın kendisine değil onun ancak benzerine ulaştırabilir. Makāsıd konusunda ise Kur'an hem bilme hem de amel etmeyi öne çıkararak insanı kendi bütünlüğü içinde hedefe götürür. Buna karşılık kelâm yalnızca kulun ikrara ulaşmasına yardımcı olur, yani nazarî olarak varlığın kabulünü sağlar, amele götürmez (a.g.e., II, 12). Bu sebeple birçok âyette Kitap ve Sünnet'in dışında çözüm aramanın yanlışlığı vurgulanmıştır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 58). Meselâ kelâmda çokça kullanılan hudûs delilinde arazların değişkenliğinden hareketle cevher ve cisimlerin hudûsü ispatlanmaya çalışılır. Zihnî bir kavram olan cevherlerin hâdis oluşu ile istidlâl etmenin Kur'an'ın metoduna uymadığı üzerinde duran İbn Teymiyye, buna karşılık doğrudan a'yânın (müşahede edilebilen nesneler) Allah tarafından yaratılmasına dayalı yöntemi tercih eder. Çünkü eşyanın yoktan yaratılması istidlâle ihtiyaç bırakmayacak kadar bedîhîdir. Kur'an'da da varlıkların cevher ve arazlardan oluşması değil Allah'ın dilemesiyle kendileri dışında başka somut nesnelerden yaratılması (meselâ

insanın “alak”tan meydana getirilmesi) konu edilmektedir. Buna karşılık kelâmcıların sık sık dile getirdikleri cisimlerin mürekkep olması, arazların iki zaman birimi içinde devam etmemesi gibi teorik iddialar gözlem alanına girmediği, ayrıca kesin ve bedîhî olmadığından usûlü’d-dînden sayılamayan hususlardır (Mecmûʿatü tefsîr, s. 209-212). Hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden illetlerin teselsülünün imkânsızlığı, yani sebep-sonuç ilişkisine dayalı hudûsün sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesine de eleştiriler yönelten İbn Teymiyye’ye göre bu aslında herhangi bir şeyin yaratıcısız meydana gelmesine de imkân tanımaktadır (a.g.e., s. 308 vd.). Cehmiyye ve Mu‘tezile kadîm bir muhdisi ispat ettiklerini zannetmelerine rağmen bu konudaki istidlâlleri daha çok Allah’ın kadîm olmadığı sonucuna götürme tehlikesi taşımaktadır. Yine Eş‘ariyye ve Kerrâmiyye âlemin yaratıcısını ispat ettiklerini ileri sürerlerse de kullandıkları yol böyle bir ispat neticesi vermemektedir. Halbuki vâcibü’l-vücûd ve kadîm bir muhdisin varlığı fıtrî ve zarurî olarak bilinmekte, varlığının delilleri müşahede edilen nesne ve olaylarda kendilerini göstermektedir (a.g.e., s. 363-364). Öte yandan İbn Teymiyye’nin tesbitine göre hudûs delilini kabul etmenin bir neticesi olarak meselâ Cehm b. Safvân cennet ve cehennemin sona ereceği, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf cennet ehlinin hareketlerinin bir noktadan sonra nihayet bulacağı, bazıları da cennet nimetlerinin tat ve kokusunun sürekli olmadığı gibi din ve akıl açısından

yanlış fikirlere saplanmışlardır (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 38-41; Mecmûʿu fetâvâ, III, 303-305). Aynı şekilde Kur’an’da meâdın vukuu da -kelâmcıların iddiasının aksine-onun zihnen imkânı noktasından ele alınamaz. Çünkü bir şeyin zihinde mümkün oluşu onun sadece imkânsızlığını ortadan kaldırır, hariçte de mümkün olduğunu göstermez; aksine zihnen imkân dahilinde bulunan gerçekte mümteni olabilir. Şu halde ispatın geçerliliği ancak zihin dışında da imkânının gösterilmesine bağlıdır. Çünkü bir şeyin hariçte mümkün olduğu ispatlanırsa imkânsızlık ihtimali tamamen ortadan kalkar (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 31). İnsanlar hâriçteki imkânı tesbit etmeye bazan bir şeyin kendisinin varlığını, bazan onun benzerinin varlığını, bazan da ondan daha üstün olan -dolayısıyla var kılınması daha güç bulunan-başka bir şeyin var olduğunu bilmek suretiyle ulaşırlar. Böylece mümkün oluş ortaya çıktıktan sonra bunun Allah’ın kudretiyle bağlantısı kurulur (a.g.e., I, 30-32; Mecmûʿu fetâvâ, III, 298-299). İbn Teymiyye, imkânla ilgili temel yaklaşımını böylece ortaya

koyduktan sonra bu çerçevede meâd ile ilgili âyetlerin izahlarını yapmaya, meâdın imkânına ve tevhide dair Kur'an'da yer alan aklî istidlâllerden örnekler vererek bunları incelemeye çalışır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 32-37). Dehriyye'nin âlemin kıdemi görüşüne karşı, kelâmcıların yaptığı gibi arazlarla onun hudûsünü ispat etmeye uğraşmak, İbn Teymiyye'ye göre Kur'an metodunun dışına çıkıp yanlışa diğer bir yanlışla mukabele etmek demektir (a.g.e., VII, 179). Nitekim kelâmcıların metoduyla inanmanın hâsıl olmadığı tecrübe ile sabittir (a.g.e., I, 309-310). Bu sebeple kelâmcılar bazan "tekâfüü'l-edille"den, yani delillerin eşit değerde olması sebebiyle hangisinin doğru olduğunun bilinemeyeceğinden söz ederler. Hatta İbn Vâsıl el-Hamevî gibi bir kısım âlimlerin, ilâhiyyât konularında deliller yeterli bilgi vermediği için bunları bırakıp astronomi konularıyla ilgilenmeye başladıkları rivayet edilmektedir (a.g.e., I, 164-165; Mecmûʿu fetâvâ, XVI, 471-472). İbn Teymiyye, Kur'an'da nehyedilmiş olmasına rağmen kelâmcıların metodunda yer aldığını ileri sürdüğü bazı tenkit noktalarını şöyle sıralamaktadır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 48-50): Bilgi sahibi olmadan Allah hakkında tartışmak (el-A'râf 7/33; el-İsrâ 17/36), Allah'a gerçek dışı şeyler isnat etmek (en-Nisâ 4/171; el-A'râf 7/169), ilimsiz cedel yapmak (Âl-i İmrân 3/66), hakikat ortaya çıktıktan sonra yine cedele girişmek (el-Enfâl 8/6), yanlış olan delillerle cedel yapmak (el-Mü'min 40/5), Allah'ın âyetleri üzerinde cedel yapmaya kalkışmak (el-Mü'min 40/4, 35, 56; eş-Şûrâ 42/16, 35), Allah'ın tartışılmasını yasakladığı konularda tefrikaya düşmek (Âl-i İmrân 3/103-106; el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/30-32). İbn Teymiyye, bu münasebetle Hz. Peygamber'in ashabını itikadî konuları tartışmaktan menettiğine dair rivayetlere de yer verir (Müslim, "ʿİlim", 1; İbn Mâce, "Muḳaddime", 10). İbn Teymiyye, yukarıda belirtilen yanlışlara düşmemek şartıyla gerçekten usûlü'd-dînden olan konular hakkında bilgi edinme gayretlerinin Kur'an ve Sünnet tarafından menedilmesinin bazı özel durumlar dışında söz konusu olmadığını da özellikle ifade eder (a.g.e., I, 50).

d) Kur'ânî terimlerin anlamlarını değiştirmeleri. İbn Teymiyye'ye göre Selef âlimleri ve müctehid imamlar aslında kelâmcıları cevher, araz, cisim vb. yeni terimleri kullandıkları için değil bu kelimelere yanlış mânalar yükledikleri için eleştirmişlerdir. Nitekim Kitap ve Sünnet'te cevher, cisim, tahayyüz, araz gibi kelimelere yüklenen anlamlarla kelâmcıların kastettikleri anlamlar aynı değildir. Bu farklılık bazan terimlerin vazedilişi,

bazan da mânanın delâletiyle ilgilidir (a.g.e., I, 44-45, 232-233, 269; Mecmûʿu fetâvâ, III, 307-308). Halbuki dinî konularda kullanılan terimlerin naslarda kastedilen mânaya uygun olma zorunluluğu vardır. Ayrıca kelâmcılar ve felsefeciler, görüşlerini birkaç anlama gelen mücmel lafızlara dayandırdıkları ve bunların ihtiva ettiği farklı anlamlar karışıklığa sebep olduğu için kullanımda bazan doğru, bazan da yanlış sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 208-209, 221). Meselâ akıl, madde, sûret, cevher, araz, cisim, tahayyüz, cihet gibi kelimeler böyledir. Öte yandan kelâmcılar özel Kur'ânî terimlere de kastedilenden farklı anlamlar yüklerler; meselâ tevhid kelimesine "sıfatı bulunmama" gibi olumsuz bir anlam verirler. Halbuki Hz. Peygamber'in haber verdiği tevhid, Allah'a ilâhlık (mâbudluk) nisbet etme gibi olumlu bir anlamdadır. Diğer bir ifadeyle ilâh teriminin kapsamı, Sıfâtiyye kelâmcılarının dediği gibi yalnızca "yaratmaya muktedir olan" mânasından ibaret değildir. Zira Mekke müşrikleri de "tevhîdü'r-rubûbiyye" denilen bu ilkeyi, yani yaratıcı Tanrı inancını kabul ediyorlardı. İbn Teymiyye, müşriklerin bu inancı hakkında bilgi veren âyetlerden örnekler aktararak İslâm'ın ortaya koyduğu tanrı inancının rubûbiyyet tevhidi yanında ulûhiyyet tevhidini de kapsadığını, buna göre ilâh kavramının aynı zamanda "ibadet edilen, ibadet edilmeye lâyık olan" anlamını taşıdığını özellikle vurgulamakta (a.g.e., I, 222-226), bu sebeple kelâmcıların ıstılahlarının usûlü'd-dîne uygun düşmediğini ileri sürmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışında hem rubûbiyyet hem de ulûhiyyet tevhidinin bulunduğu şeklindeki görüşü önemli olmakla birlikte bu hususta bütün kelâmcıları eleştirmesi haklı görünmemektedir. Zira bu suçlama, ancak amelin imandan cüz olmadığını savunan Eş'arî sonrası Ehl-i sünnet âlimleri için haklı sayılabilir.

2. Filozoflar ve Mantıkçılar. İslâm dünyasında felsefenin zuhurunun, kelâmcıların ortaya attığı mebde ve meâdla ilgili bazı nazariyelerin başkalarınca sarih akla uygun görülmeyip tenkit edilmesiyle başladığını ileri süren İbn Teymiyye filozofları eski Yunan düşünürlerine tâbi olmak, Aristo metafiziğini, Harran Sâbiîleri'nin inançlarını dine sokmak ve böylece eserlerinde İslâm inançlarına uymayan naza-riyelere yer vermekle suçlar. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi toptan kabul etmek de reddetmek de doğru değildir. Çünkü ilâhiyyât, meâd, peygamberlik ve diğer dinî meselelerde, hatta tabiat bilimleri, matematik ve mantıkta bile birden çok felsefî anlayış mevcuttur (Minhâcü's-sünne, I, 357). Bu sebeple

filozoflar arasında peygamberlerin sadece amelî hikmet hakkında bilgi sahibi olduklarını, ilmî hikmeti bilmediklerini ileri sürenlerin yanında peygamberlerin hakikatleri bildiklerini, fakat sıradan insanların soyut gerçekleri kavramaktan âciz olduğunu düşünerek bunları sembolik bir anlatımla ifade ettiklerini düşünenlerin de bulunduğunu belirtir (a.g.e., I, 322; Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 9-11). İbn Teymiyye'nin, filozoflar arasında hakikati bilme konusunda peygamberleri kendilerinden daha aşağıda gösterenlerden söz ederken Fârâbî, İbn Fâtik gibi isimler yanında İbnü'l-Arabî'yi de zikretmesi (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 9-10) ilgi çekicidir. Bu arada İbn Teymiyye, İbn Sînâ gibi bazı filozofların peygamberleri filozoflardan üstün tuttuğunu da kabul eder. İbn Teymiyye, "tahrif ve te'vil ehli" diye nitelediği filozofların peygamberlere ait beyanların sembolik anlatımlar olduğunu, dolayısıyla te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmelerini de eleştirerek onların aslında gerçeği ortaya çıkarmak niyetiyle değil savunma psikolojisiyle te'vile başvurduklarını, bu yüzden

dinî metinlerdeki kelimeleri geleneksel olarak bilinen anlamından saptırıp garip mecazlar ve istiarelerden faydalandıklarını ve bu suretle kendi görüşlerine uydurmaya çalıştıklarını söyler (a.g.e., I, 12).

İslâm filozoflarının âlemin kıdemi, sudûr nazariyesi ve Allah'ın ilmi gibi konulardaki kanaatlerine karşı daha önce Gazzâlî'nin yönelttiği eleştirileri devam ettiren İbn Teymiyye'ye göre âlemin kıdemi düşüncesi âlemi ezelî ve tam bir illete dayandırma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. Çünkü filozofların görüşüne göre illet-ma'lûl ilişkisinde illetin ezelî olması durumunda ma'lûl de başlangıçsız konuma gelir. Halbuki ezelî illet görüşü reddedildiği zaman kıdem iddiaları da kendiliğinden ortadan kalkar (a.g.e., IX, 211-214; Minhâcü's-sünne, V, 148). Âlemin kıdemi konusunda filozofların kesin delil ortaya koymak şöyle dursun zannî delilleri bile yoktur. Zira kullandıkları illet-ma'lûl, eser-müessir veya fâil-i muhtâr gibi nitelemelerin her biri, âlemde hiçbir şeyin kadîm olmasına imkân vermeyen ve hudûsü zorunlu kılan unsurlardır (Minhâcü's-sünne, I, 406). Ayrıca, "Birden ancak bir doğar" şeklindeki sudûr teorisi de akla ve Allah'ın irade sahibi oluşuna aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd gibi filozoflar buna karşı çıkmışlardır (a.g.e., I, 323). Sudûr nazariyesi Allah'ın yaratmasıyla bağdaşmadığı gibi bu nazariyedeki "bir" kavramı da muğlaktır, burada "bir"

sadece hariçte varlığı olmayan zihnî bir kavram olup kendisiyle âlemin mi yoksa Allah'ın mı kastedildiği anlaşılmamaktadır (a.g.e., I, 402).

Filozofların, varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların zorunsuz (mümkün) olduğu ve bunların var edicisinin bulunması gerektiği öncüllerine dayalı olan imkân deliline de tenkitler yönelten İbn Teymiyye'ye göre âlemin zorunsuzluğunun felsefî olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü Kur'an'da bildirildiği gibi Allah'tan başka her şey O'na muhtaçtır, başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz varlıktır (Derʾü teʿâružiʾl-ʿaḳl ve'n-naḳl, VIII, 172-173).

Mümkün kavramı dilde "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa İbn Teymiyye'ye göre mümkünlüğün ötesinde muhdes demektir. Ancak İbn Sînâ ve diğer bazı filozofların bir yandan "zorunlu mümkün" veya "vâcib bi-gayrih" teorisiyle âlemi yokluğu düşünülemeyen, öncesiz ve başlangıçsız kabul ederken öte yandan onu varlığı ve yokluğu eşit mümkün statüsünde görmeleri tutarsız bir yaklaşımdır. Ayrıca sonsuza kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açar ve bunlar kendilerinin dışında zorunlu bir varlığa bağlanamaz. O halde imkân delili bir isbât-ı vâcib yöntemi olamaz (a.g.e., VIII, 202). İbn Teymiyye'ye göre filozofların bu yaklaşımı, İbnü'l-Arabî gibi vahdeti vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıf düşünürlerin varlığın tamamını birleştirip tekleştirmelerine, Âmidî gibi filozof kelâmcıların da zorunlu varlığın kanıtlanama-yacağı görüşünü iddia etmelerine yol açmıştır (a.g.e., VIII, 179-182).

Aristo felsefesindeki, Tanrı'nın âlemin ilk hareket ettiricisi (muharriki evvel) olması gerektiği kabulüne dayanan hareket deliline karşı da İbn Teymiyye ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sînâ ve İslâm filozofları ilk muharrik yerine vâcibü'l-vücûdu koymuşlarsa da bununla Grek felsefesinde kullanılan delil değişmemektedir. Filozoflar, bu delilde Tanrı'yı hareketin fâil sebebi değil gāî sebebi saydıkları için âlemde Allah'ın yoktan yaratması (ibdâ ve hudûs) yerine âlemin Tanrı'ya olan sevgi ve iştiyakından doğan hareketini esas almışlardır. Dolayısıyla onlar Allah'ın yaratıcılığını ve havâdisin fâili olma özelliğini ortadan kaldırmış ve O'nu nâkıs duruma düşürmüşlerdir. İbn Teymiyye'nin ifadesiyle bu delille Allah'ın âlem karşısındaki durumu, namazda cemaatin kendisine tâbi olduğu imam

konumuna düşmektedir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün de bir mesnedi bulunmadığından bu delil baştan itibaren geçersizdir. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristo felsefesindeki hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil ekmeğin acıkanı veya suyun susayanı harekete geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur (a.g.e., VIII, 139-141). Şu halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oluşları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem fâili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilâhıdır, yani âlemin sadece gāî değil aynı zamanda fâil sebebidir (a.g.e., VIII, 145).

Mantığın İslâm filozofları tarafından doğru düşünmenin vazgeçilmez kuralları olarak kabul edilmesi ve Cüveynî'den itibaren kelâm âlimleri tarafından da benimsenip kullanılması sebebiyle İbn Teymiyye'nin kelâmcılara ve felsefecilere yönelik değerlendirmeleri onun Aristo mantığına yaptığı tenkitlerden ayrı düşünülemez. Diğer eserlerinde bu konudaki eleştirilerine rastlanırsa da mantıkla ilgili en önemli çalışması er-Red ʿale'l-Manṭıḳıyyîn adıyla şöhret bulan Naṣîḥatü ehli'l-îmân fi'r-red ʿalâ manṭıḳı'l-Yûnân'dır. Aristo mantığına Fârâbî'nin ilâve ettiği, daha sonra bütün İslâm mantık kitaplarına yerleşen temel bir tasnife göre bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Tasavvurlara tanım (had), tasdiklere ise kıyas yöntemiyle ulaşılır. Dolayısıyla Aristo mantığının temel dayanakları had ve kıyastır; İbn Teymiyye de Aristo mantığına karşı eleştirisini büyük ölçüde had ve kıyas üzerinde yoğunlaştırmıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282). Aristocular'ın, "herhangi bir tasavvurun tanımsız elde edilemeyeceği" şeklindeki hükümleri İbn Teymiyye'ye göre geçerli olamaz, çünkü bir defa önerme selbîdir, o yüzden bedîhî değildir. Dolayısıyla Aristocu mantığın ilk önermesi daha baştan yanlış bir temel üzerine oturtulmuştur. İkincisi, bir tasavvuru tanımlayan mantıkçı bu fikrî ameliyesini ya önceden yapılan bir tanım yardımıyla veya herhangi bir tanım olmadan icra eder. Eğer önceki bir tanım vasıtasıyla yapıyorsa bu devir ve teselsüle yol açar; herhangi bir tanım olmadan yapıyorsa o takdirde mantıkçıların, "Tanım olmadan kavramlar elde edilemez" sözü çürütülmüş olur. Ayrıca çeşitli eğitim düzeyindeki insanlar genellikle ihtiyaç duydukları konularda mantıkî tanımlara başvurmadan bilgi edinir ve uygulamada bulunurlar; nitekim ilim

ve meslek otoriteleri de bu tanımları kullanmaz.

Öte yandan mantıkçıların ölçülerine tamamen uyan bir tanım da yoktur. Meselâ, “İnsan düşünen canlıdır” gibi en meşhur tanıma karşı bile çok sayıda itiraz ileri sürülmüştür. Mantıkçıların tesiriyle nahivciler meselâ ismin, fıkıh usulcüleri kıyasın birçok tanımını yapmışlarsa da bunların hiçbiri itirazdan kurtulamamıştır. Eğer nesnelerin tasavvuru muhakkak surette hadlere bağlı olsaydı şu ana kadar insanların hiçbir şeyi tasavvur edememiş olması, eğer tasdik tasavvurlara bağlı bulunsaydı insan oğlunun herhangi bir ilme sahip bulunmaması gerekirdi. Mantıkçılara göre gerçek tanımlar, cins ve fasılları bulunan neviler yani mürekkep nesneler için yapılır. Bu sebeple onlar, basit varlıklar olarak düşündükleri kozmik akıllar gibi varlıkları tanımlanamaz varlıklar grubuna

dahil ederler. Bu durumda İbn Teymiyye’ye göre söz konusu basit varlıkların ya tasavvur edilememesi veya -tasavvur edilebildiğine göre- bunların tanıma muhtaç olmaması gerekir. Bu da tasavvurların mutlaka bir tanıma muhtaç olmadığına delil teşkil eder.

Tanımlar her biri bir anlam ifade eden çeşitli terimleri içerir. Kişinin bu terimleri ve anlamlarını önceden bilmeden tanımı anlaması mümkün değildir. Ekmek, su, yer, gök, anne ve baba lafızlarının gerçek karşılıklarını (müsemmâ) tasavvur edemeyen lafzın delâletini de bilmez. Bu sebeple kelâmcıların da dediği gibi tanımlar kavramlaştırmayı (tasvir) değil ayrıştırmayı (temyiz) sağlar. Tanımdan beklenen ayrıştırma olunca onların eşyaya konan isimler gibi en kısa, en veciz, en kuşatıcı ve en uygun olmaları beklenir. Bu durumda, “İnsan düşünen canlıdır” önermesinde olduğu gibi tanımlar bir veya birkaç ismin bir araya gelmesinden başka bir anlam taşımazlar.

İbn Teymiyye’ye göre lafızlara ihtiyaç duyulmadan da mânaların tasavvuru mümkündür. Tanım ise önceden tasavvur edilen mânaların söze dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Tasavvur edilen varlıklar ise ya tat, renk, koku gibi dıştan gelen veya açlık-tokluk, sevgi-nefret, sevinç-üzüntü, lezzet-elem, arzu-tiksinti, bilgi-bilgisizlik gibi iç duyularla idrak edildiklerinden ayrıca bir tanıma ihtiyaç duymazlar. Bunların dışındakilere ise ancak görünene itibarla kıyas uygulanabilir. Ayrıca mantıkçılar

tanımların çürütülebileceğini ve aksinin savunulabileceğini kabul ederler. Bir şeyin çürütülmesi veya aksinin savunulması onun önceden tasavvurunu gerektirdiğine göre tanımsız tasavvur mümkündür. Yine onlar bedîhî olan tasavvurların tanıma muhtaç olmadığını, aksi takdirde devir veya teselsülün gerekeceğini kabul ederler. Bir şeyin bedîhî ya da nazarî oluşu ise kat‘î ve zannî kavramlar gibi izafîdir. Birinin zannî saydığı bir şeyi başkası kat‘î kabul edebileceği gibi birinin ancak mantıkî çıkarımla bilebildiği şeyi başka biri doğrudan kavrayabilir. Hatta kesbî olduğu kabul edilen bazı bilgiler de idrak kapasiteleri ölçüsünde bazıları için tanıma ihtiyaç bırakmayacak derecede apaçık olabilir. O halde bilgiyi tanıma bağımlı kılmak doğru değildir (er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, s. 7-14).

İbn Teymiyye, mantıkçılar tarafından ileri sürülen "herhangi bir tasdike kıyas dışında bir yolla ulaşılamayacağı" şeklindeki hükmü de kuşkuyla karşılar. Çünkü nazarî olsun bedîhî olsun bilgi vasıtaları nisbîdir, bazılarının kıyası kullanması hiç kimsenin kıyas dışında bilgi sahibi olamayacağını göstermez. Bilginin sadece kıyasa dayanmadığı mütevâtir haberin de bilgi kaynağı olmasından anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kıyasın geçerli sayılabilmesi için önermelerinin her birinin doğru olması gerekir. Ayrıca mantıkî kıyasta bilgiye ulaşmak için en az iki önerme gerekmektedir, halbuki bazan bir önermeyle de bilgi elde etmek mümkündür.

Mantıkçıların akıl yürütmenin en doğru bilgiyi verebildiği iddiasına karşı İbn Teymiyye şu cevapları verir: Akıl yürütme yalnızca zihnî konulara hasredildiği için fizik dünya ile bir münasebet kuramaz, dolayısıyla nesnelerle ilgili bir bilgi veremez. Ayrıca vâcibü'l-vücûd, akıllar, felekler gibi konuların anlaşılmasını sağlayamaması bir yana akıl yürütmenin dayandığı zorunlu, kadîm, cevher ve araz gibi kavramların da fizik âlemde bir karşılığı yoktur. Mantıkçıların ilâhiyyât meselelerini dayandırdıkları küllîler ise objektif varlığa sahip olmayıp zihnin kurguları olmaktan başka bir şey değildir. O halde ruhun kemale ermesi, felsefe ve mantık yapmakla değil Allah'ı bilmek ve iyi davranışlar sergilemekle gerçekleşir. Tek başına bilgi, ruhu tatmin etmediği için teori ve pratiğin birbirini tamamlaması gerekir, bu da ikisini ihtiva eden imanla mümkün olur (a.g.e., s. 88-91).

Bu suretle İbn Teymiyye, Aristo mantığındaki özellikle tanım anlayışına ciddi eleştirilerde bulunmuş, ayrıca kıyasın önermelerini ve istidlâl

metotlarını da sorgulamıştır. Formel mantık yerine benzerliğe dayalı usul mantığını esas alan İbn Teymiyye'nin, Batı dünyasında çok sonra dile getirilmeye başlanan ve tecrübî metoda kapı aralayan eleştirileri İslâm âleminde bir gelenek oluşturamamıştır (geniş bilgi için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282).

Mezheplere ve Diğer Dinlere Reddiyeleri. Hadisle iştigal eden bazı kişilerin ümmetin güzîde şahsiyetlerini bid'atçılık, sapıklık hatta küfürle itham etmeleri gibi şaşırtıcı durumlara bizzat kendisinin şahit olduğunu belirterek (Mecmûʿu fetâvâ, IV, 23-25) hadis ehlini de eleştirmekten geri durmayan İbn Teymiyye, onların arasında bilgi azlığı yahut kavrayış noksanlığı sebebiyle delil olamayacak derecede zayıf hatta mevzû hadislerle istidlâlde bulunanların veya nasların mânalarını anlamayıp onları alâkasız yönlere çekenlerin bulunduğunu söyler. Bununla birlikte fırkâ-i nâciyeden olmayı en fazla hak edenler olarak ehl-i hadîsi görür. Kelâmcılara yönelttiği metodolojik eleştirilerinde daha çok başta Mu'tezile ve müteahhirîn Ehl-i sünnet kelâmcıları olmak üzere bütün kelâm ekollerini hedef almakla birlikte en ağır tenkitlerini Cehmiyye, Revâfız (Şîa), Havâric, Kaderiyye ve Mürcie'ye yöneltir. Felâsifeye nisbetle Mu'tezile'yi, Mu'tezile ve genel olarak Horasan ehline nisbetle de Kalânisî, Eş'arî, Bâkıllânî gibi kelâmcıları Ehl-i sünnet'e ve Ahmed b. Hanbel'in yoluna daha yakın bulan İbn Teymiyye'ye göre, bazı meselelerde Mu'tezile'nin görüşüne meyleden İbn Akīl ve İbnü'l-Cevzî gibi müteahhirîn Hanbelîler'inden birçoğuna nisbetle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'e daha yakın olmakla birlikte onun görüşleri de tamamen hakkı yansıtmamaktadır. Eş'arî ve onun düşüncesinde olanlar Selef'ten doğru olan kelâmı almışlar, fakat sahih olduğunu zannederek Cehmiyye'nin yanlış metotlarını da benimsemişlerdir. Selef çizgisinde olanlardan Eş'arî'ye yönelenlerin bulunması yanında Cüveynî gibi Cehmiyye çizgisinde olup ona meyledenler de vardır. Râzî ve diğer müteahhirîn kelâmcılarına gelince, onlar Selef yolundan uzaklaşmada Mu'tezile'yi bile geçmişlerdir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 270; VII, 238, 275; Mecmûʿu fetâvâ, XVI, 470).

Başta Minhâcü's-sünne olmak üzere birçok eserinde genellikle Revâfız diye andığı Şîa'ya karşı yönelttiği ağır tenkit konularının başında onların imâmet görüşleri gelir. İmâmetin iman esasları arasında sonuncu sırada bile bulunmamasına rağmen Şîa tarafından Allah'a ve Resulü'ne imanın dahi

üzerine çıkarıldığını belirten İbn Teymiyye (Minhâcü's-sünne, I, 75-77), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin imâmetle ilgili görüşlerini, özellikle onun imâmeti dinî hükümlerin en önemlisi ve müslümanların en ciddi meselesi sayan iddiasını eleştirirken imâmetin naslarda İslâm'a giriş şartları veya iman rükünleri arasında gösterilmediğini, bu sebeple kesinlikle bir inanç konusu yapılamayacağını belirtir. Eğer nasların mefhumundan veya yorumlanmasından böyle bir sonuç çıkarılabiliyorsa bu aslî değil fer'î bir hüküm sayılabilir, halbuki bütün iman konuları tereddüde yer vermeyecek şekilde sarih olarak bildirilmiştir (a.g.e., I, 109-110). İbn Teymiyye, Şîâ'nın, imama veya emîre itaati tavsiye ettiğini ileri sürdüğü hadisleri de tek tek inceleyerek bunların kendileri için delil teşkil etmeyeceğini belirtir (a.g.e., I, 109-120)

Hz. Ebû Bekir'e az sayıda sahâbînin biat ettiği şeklindeki Şîa iddiasının doğru olmadığını ifade eden İbn Teymiyye, ilk halifeye biatta Hz. Ali'ye yapılandan daha büyük bir ittifakın bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 534-537). Ayrıca Şîa'nın sıfatlarla ilgili görüş ve delillerini ele alarak tenkit ettikten sonra imamların mâsumiyetine dair tezlerinin zayıf olduğunu, Kitap ve Sünnet'e uymadığını kaydeder (a.g.e., II, 452-454). Şîa'ya yönelttiği diğer eleştiriler arasında on iki imamın faziletleriyle ilgili rivayetler, buna karşılık sahâbenin büyük bir kısmı aleyhinde sarfedilen sözler, imamların nasla tayin edildiği tezi, Hz. Ali'nin imâmeti hakkında çok sayıda ilgisiz âyetin delil gösterilmesi ve bir kısım mevzû hadislerle Hz. Ali'ye nisbet edilen gizli ilim veya efsanevî özellikler bulunmaktadır. Bu arada İbn Teymiyye, zaman zaman Şîa'yı Ehl-i kitaba benzetmek gibi aşırı tepkisel tavırlar da sergilemiştir.

İbn Teymiyye'nin Adî b. Müsâfir'i rehber kabul eden bir gruba yumuşak bir üslûpla yaptığı tavsiyeler, onun mezhep ve tarikata bağlılıkla ilgili görüşlerini tesbit bakımından önemlidir (Mecmû'u fetâvâ, III, 363-364). Buna göre İslâm bir itidal dini olup bu husus onu diğer dinlerden ayıran önemli bir özelliğidir. Bu sebeple bir yönüyle dinde aşırılık demek olan bid'attan ve bid'atçılardan uzak durmak gerekir. İnsanların çok önemli kişiler de olsa şeyhlerini ve liderlerini övmede aşırı gidip hıristiyanların Hz. Îsâ ve gulât-ı Şîa'nın Hz. Ali hakkında yaptıkları yanlışlıklara düşmemeleri, yalnızca Allah'a kulluk edip şeyhleri veya başka herhangi birini tâzim ve takdiste bulunmamaları gerekir.

İbn Teymiyye eserlerinde Yahudilik, Sâbiîlik, Mecûsîlik gibi dinlere de temas etmesinin yanında (Morabia, XLIX [1979], s. 91-122; L [1979], s. 77-107) özellikle Hıristiyanlığı reddetmek üzere bir de müstakil eser telif etmiştir. Hz. Peygamber'in risâletinin Araplar'la sınırlı bulunduğunu, Hıristiyanlığın son büyük din olduğunu iddia eden ve teslîsi aklen ispat etmeye çalışan bir piskoposa karşı el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ li-men beddele dîne'l-Mesîḥ adıyla kaleme aldığı bu reddiyesinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı yanında özellikle cihanşümullüğü üzerinde durur. Ona göre Kur'an'ın Arapça olması hidayetinin evrenselliğine engel teşkil etmez. Nitekim diğer ilâhî kitaplar da gönderildikleri peygamberin diliyledir. Hıristiyanlığın İslâm'dan daha eski bir din olup insanlığın ideali olan ahlâkî fazileti temsil ettiği, dolayısıyla başka bir dine ihtiyaç bırakmadığı şeklindeki iddia tatmin edici değildir. Zira İslâm dini, bütün ihtiyaçlara denge ve itidal içinde yer vererek en mükemmeli ortaya koymuştur. Kur'an'da diğer peygamberler hakkında zikredilen övücü ifadeler, iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in noksanlığını değil aksine onun doğruluğunu ve nübüvvet zinciriyle bağlantısını gösterir. İbn Teymiyye reddiyesinde aklî delillerin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılara da yer verir. Yine bir hıristiyanın Resûl-i Ekrem'e dil uzatma-sı üzerine bunun hükmüyle ilgili olarak kaleme aldığı eṣ-Ṣârimü'l-meslûl ʿalâ şâtimi'r-Resûl adlı eserinde Hz. Peygamber'in dindeki konumu üzerinde durarak onun şahsiyetine halel getirmemenin bizzat İslâm'ın muhafazası ile eşdeğer bir görev olduğunu ve geçmiş bütün İslâm âlimlerinin bu konuda hassasiyet gösterdiklerini ifade eder.

Değerlendirme. Hanbelî ilim geleneğine bağlı köklü bir aileye mensup olan İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin müslümanlar üzerinde bıraktığı derin tesirlerin devam etmesi yanında dönemin siyasî, ilmî, fikrî ve mânevî bakımdan mâruz kaldığı en yıkıcı hadise olan Moğol istilâsından birkaç yıl sonra doğmuş ve bu istilânın çok yönlü tesirlerini yoğun bir şekilde yaşayarak yetişmiştir. İbn Teymiyye, hadis ve fıkıhta genç yaştan itibaren başladığı ders verme süreci içinde elde ettiği birikimin yanında başta kelâm olmak üzere felsefe, mantık ve tasavvuf gibi tefekküre dayalı ilimler alanında temayüz etmiş bir âlimdir. Eserleri, görüşleri ve katıldığı ilmî tartışmalar, bilhassa nazarî tasavvufa yönelttiği eleştiriler yüzünden hayatının yaklaşık son yirmi yılında aralıklarla hapis cezalarına mâruz

kalmasına, hatta zaman zaman kâğıdı ve kalemi elinden alınmasına rağmen inandığı çizgiden tâviz vermemiş ve hapiste vefat ettiği ana kadar saf İslâm'ı yozlaştırdığına kanaat getirdiği akımlarla mücadele ederek Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların akîdesini ve yaşayış biçimini eserleriyle savunmaya devam etmiştir.

Kendisinden önce İslâm düşüncesine yön vermiş olan Gazzâlî, İbn Rüşd gibi ilim ve fikir adamlarının eserlerine vâkıf olan İbn Teymiyye bilhassa Gazzâlî'nin filozoflara, İbn Rüşd'ün de Eş'arîler'e yönelik tenkitlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak onun tenkitleri tek bir grup veya mezheple sınırlı kalmamış, Selefî düşünce, inanç ve hayat anlayışına aykırı bulduğu birçok görüşe eleştiriler yöneltmiştir. Yazılarında bazan mûtedil olup eleştirilerini fikir çerçevesinde yaparken bazan da muhaliflerini Firavun'a veya şeytana benzetecek kadar aşırı ithamlarda bulunmuş, bu yüzden kendisi de çeşitli çevrelerin düşmanlık derecesinde tepkilerine mâruz kalmıştır.

Selef ve ehl-i hadîs çizgisini bir düşünce ekolü haline dönüştüren İbn Teymiyye zühd ve takvâya dayalı, ruhanî ve ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul etmekle birlikte hulûl ve ittihad gibi unsurları ihtiva eden ve İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen "mütefelsif tasavvuf"u reddetmiş, velî veya şeyh adı altında bir kısım tasavvuf ehlinin zihniyet ve uygulamalarına şiddetle karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin nazarî tasavvufa ağır bir şekilde hücum etmesinin temelinde fikrî sebeplerin yanında zamanla bu tasavvufun amelî hayatta ortaya çıkardığı yaşama biçiminin, dünya görüşünün kurumlaşma şeklinin ve eleştirilere tahammülsüzlüğünün de büyük ölçüde tesiri olmuştur.

İbn Teymiyye'nin eleştirilerini yaparken istidlâl ve tartışma usulünü yoğun bir şekilde kullanması güçlü bir mütefekkir, tenkitlerinin de önemli ölçüde metodolojik olduğunu göstermektedir. Onun, filozofları ve kelâmcıları istidlâllerinde müşahede ve tecrübe verilerini bırakıp sadece soyut ve spekülatif kanıtlar ileri sürmekle, ayrıca ilk dönem İslâmî gelenekte bulunmayan kavramlar üretmek veya mevcut terimlere yine bu gelenekte bulunmayan anlamlar yüklemekle suçlaması son derece önemlidir. Aynı kesimlere bir diğer tenkidi de dinî meselelerde akla Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız olarak söz söyleme sorumluluğu vermeleri ve bu sebeple

görüşlerinde bir kesinliğe ulaşmayıp aralarında sürekli ihtilâf etmiş olmalarıdır.

İman esaslarını ve diğer itikadî konuları halka sunarken Kur'an ve Sünnet çerçevesinde her türlü ilâveden arınmış bir yöntem uygulamaya çalışmak elbette doğrudur. Ancak kelâmcı ve felsefecilerin İslâm tefekkürünü temsil ettikleri, adına usûlü'd-dîn veya el-hikmetü'l-ilâhiyye de deseler ulûhiyyet ve nübüvveti bilgi ve varlık düşüncesi etrafında temellendirdikleri ve bu sebeple muhtevayı genişlettikleri hususu göz ardı edilmemelidir. Bu noktada mütefekkirler arasında görüş ayrılığı, metot farklılığı veya fikir değişiminin bulunması garipsenecek bir durum değildir. İbn Teymiyye de eleştirel düşüncesini oluştururken aynı şekilde yoğun bir anlama ve temellendirme ihtiyacı duymuştur. Bir filozof kadar felsefe ve mantıkla,

ayrıca en az bir mütekellim kadar kelâmla haşir neşir olmuş ve ancak bu sayede ciddi tenkitler yapabilmiştir. Öte yandan sadece Kur'an terminolojisiyle sınırlı bir aklîlik pratikte mümkün görünmemektedir. Aslında vahyi anlamak veya tefsir etmek de neticede beşerî bir çaba-dır. Dolayısıyla naslar üzerine söylenecek her söz İbn Teymiyye'ninki dahil beşerî bir akılcılıktır. Naslarda zikredilen terim ve yöntemlere hasredilen bir akılcılık anlayışı, Eş'arî'nin haklı olarak ifade ettiği gibi fıkıh ve tefsir usulü tekniklerinin meşruiyetini de tehlikeye sokar. Kaynağını Kur'an'dan almakla beraber giderek genişleyen ve zenginleşen bir aklîliği savunmak Kur'an'ın akletmeyi teşvik eden mesajına daha uygun olur. Vahyin çok yönlü rehberliğini sadakatle benimsemek gerekirse de sürekli bir sapma korkusuna kapılarak düşüncenin önünü kapatma yanlışlığına da düşmemek gerekir.

İbn Teymiyye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği bütün eleştirilere rağmen temellerini açıkladığı gerçek usûlü'd-dîn ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Ancak telif ettiği hacimli eserlerinin düzensizliğinden ve üslûbundaki ıtnab eğiliminden kaynaklanan tekrarlar, hem görüşlerinin hem de tenkitlerinin anlaşılmasını zorlaştırmış ve onlardan gereği gibi faydalanılmamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte İbn Teymiyye kendi dönemine kadar kelâmcı, felsefeci ve tasavvufçuların yarattığı müstakil dünyalar arasındaki inanç ve metot hâkimiyeti mücadelesini aşabilmiş, ortaya çıkan düşünce buhranını aslî kaynaklar olan Kur'an, Sünnet ve

bunlara doğrudan muhatap olan Selef çizgisi doğrultusunda çözme amacına ömrünü adamış bir İslâm mütefekkiri olarak görülmeli ve çeşitli kesimlere yönelik çıkışları bu çerçevede değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İstisḳāʾ", 3, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 11; Müslim, "ʿİlim", 1; İbn Mâce, "Muḳaddime", 10, "İḳāme", 189; Tirmizî, "Daʿavât", 118; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü tefsîri Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye (nşr. Abdüssa-med Şerefüddin), Bombay 1374/1954; a.mlf., er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, Lahor 1397/1977; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil ve'l-mesâʾil (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1983; a.mlf., el-İstiḳāme (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983; a.mlf., İḳtiżâʾü'ṣ-ṣırâṭı'l-müstaḳīm (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Kāsım), Riyad 1412/1991; a.mlf., Kitâbü'l-İmân (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), Beyrut 1414/1993; a.mlf., el-Cevâbü'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr.), Riyad 1414/1994; a.mlf., eṣ-Ṣârimü'l-meslûl (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halevânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî), Demmân 1417/1997; H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, Le Caire 1939; Muhammed Ebû Zehre, İbn Teymiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 269-271; Serajul Haque, Imām Ibn Taimīya and His Projects of Reform, Dhaka 1403/1982; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 187-282; Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, es-Selefiyye merḥa-le zemeniyye mübâreke lâ meẕhebün İslâmî, Dımaşk 1408/1988; W. B. Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, Oxford 1993; Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, Mevḳıfü İbn Teymiyye mine'l-Eşâʿire, Riyad 1416/1995; A. Morabia, "Ibn Taymiyya, les juifs et la Tora", St.I, XLIX (1979), s. 91-122; L (1979), s. 77-107; Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason With Tradition", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 256-272; Mustafa Çağrıcı,

“İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, İTED, IX (1995), s. 77-126.

M. Sait Özervarlı

Tasavvufla İlgili Görüşleri.

İbn Teymiyye, tasavvufun zühd ve ahlâk boyutunu kabul edip ilk dönem mutasavvıflarına olumlu yaklaşımda bulunurken tasavvuf felsefesine, özellikle de hulûl, ittihad, vahdeti vücûd gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yöneltmiştir. Vahdeti vücûd felsefesinin en önemli temsilcilerinden olan İbnü’l-Arabî’nin ölümünden yirmi üç yıl sonra doğan ve ömrünün uzun bir kısmı İbnü’l-Arabî’nin medfun bulunduğu Dımaşk’ta geçen İbn Teymiyye, genellikle “mütefelsife” diye nitelediği tasavvuf ehliyle bu konuda pek çok tartışma yapmış, söz konusu düşüncenin açıkça tevhidi zedelediğini, bu sebeple usûlü’d-dîni ilgilendirdiğini ifade etmiştir. Vahdeti vücûd anlayışında kâinatın varlığının Allah’ın varlığı şekline dönüştürüldüğünü belirten İbn Teymiyye, Cüneyd-i Bağdâdî’nin, “Tevhid muhdesle kadîmi birbirinden ayırmaktır” şeklindeki cümlesini naklederek ilk dönem sûfîlerinin vahdeti vücûdcular gibi düşünmediğini vurgulamıştır. Fuṣûṣü’l-ḥikem’i okuyuncaya kadar İbnü’l-Arabî’ye hüsnüzan besleyen İbn Teymiyye (Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 171) bu eseri gördükten sonra fikrini değiştirmiş, onun buradaki görüşlerini dinî esaslarla bağdaştırmanın mümkün olmadığı sonucuna varmıştır. İbnü’l-Arabî’nin yanında İbn Seb‘în, İbnü’l-Fârız, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Afîfüddin et-Tilimsânî ve Sadreddin Konevî gibi şahsiyetleri de vahdeti vücûd ve Selefî akîdeye ters düşen diğer görüşleri sebebiyle hemen her eserinde yeri geldikçe şiddetle tenkit etmiştir. İbn Teymiyye, İbnü’l-Arabî ve onun takipçileri dediği İbn Seb‘în, Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları varlığı tanrılaştırma anlamına gelen vahdeti vücûd düşüncesine İbn Sînâ felsefesinin götürdüğünü ileri sürer (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, VIII, 181-182).

İbn Teymiyye’ye göre vahdeti vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun bunu savunanlar bile anlamamaktadır. Cehmiyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfîlerin sözlerinden kaynaklanan bu düşünce hulûl ve ittihad düşüncesiyle de yakınlık

arzetmektedir. Vahdeti vücûdcular Allah'ın, nebîlerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip müslümanlara sunmaktadır (Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 119; IV, 26).

İbn Teymiyye, vahdeti vücûd ve tasavvufî kültüre tenkitler yönelttiği gibi hatm-i velâyet, ricâlü'l-gayb, Hurûfîlik, Firavun'un imanı gibi konularda da onları Kitap ve Sünnet çizgisinin dışına çıkmakla itham etmiştir. Bunun yanında Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfîleri tenkit etmemiş, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûfîlerin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade etmiştir (Mecmûʿu fetâvâ, X, 210, 412, 585; XI, 210; el-Furḳān, s. 39; Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ, II, 311). Ayrıca Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem, Serî es-Sakatî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Hasan-ı Basrî, Bişr el-Hâfî, Şakīk-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye gibi ilk dönem sûfîlerinden de övgüyle bahsetmiş, ancak zaman zaman bunlara da tenkitler yöneltmekten geri durmamıştır (Mecmûʿu fetâvâ, X, 517; Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ, I, 141; II, 153; el-Furḳān, s. 38-39, 85). İbn Teymiyye'nin ilk dönem sûfîleri arasında asıl eleştirdiği mutasavvıf ise Hallâc-ı Mansûr'dur.

Muhtemelen Farsça bilmediği için Keşfü'l-maḥcûb, Teẕkiretü'l-evliyâʾ ve Mes̱nevî gibi eserlere temas etmeyen İbn Teymiyye, Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'si, Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, İbnü'lKayserânî'nin Ṣafvetü't-taṣavvuf'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u, Ebû Nuaym'ın Ḥilyetü'l-evliyâʾı ve Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i gibi eserlerde yer alan görüşlerle ilgili kanaatini, "İçlerinde doğrular da vardır yanlışlar da" şeklinde ifade etmiştir. Buna karşılık Gazzâlî'nin el-Maẓnûn bih ʿalâ ġayri ehlih

adlı eserini Sâbiî kültürüyle dolu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'ına da atıfta bulunarak filozof mutasavvıfların kelâm sıfatı telakkilerini ve genel anlamda vahyin velînin kalbinde bir doğuş olduğu yolundaki görüşlerini bu eserden aldıklarını öne sürmüştür. İbn Teymiyye'nin anlattığına göre Gazzâlî, filozofların kanunu üzerine kurduğu bu eserde Allah'ın Hz. Mûsâ'ya konuşmasını (dolayısıyla vahyi) O'nun ruhlara ilham ettiği bilgiler türünden saymıştır (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, X, 205; Mecmûʿu fetâvâ, XII, 23; krş. Çağrıcı, IX

[1995], s. 120-121).

Tasavvufî ahlâk ve âdâbla ilgili terimlere de İbn Teymiyye'nin bakışı farklıdır. Ona göre nefis terbiyesini yalnızca şeyhe intisap etmeye bağlamak yanlıştır. İman ve takvâ sahibi olan herkesten bu konuda istifade edilebilir. Ayrıca farklı şeyhlere intisap edildiği zaman müslümanlar arasında tefrikanın meydana gelme tehlikesi de vardır (Mecmûʿu fetâvâ, XI, 514). Sûfîlerin kendilerine has bir kıyafet şekliyle dolaşmaları yanlıştır. Yün elbise (sof) giyerek kişinin inanç veya takvâsı artmaz. Hırka ile ilgili olarak rivayet edilen hadisler sahih değildir. Bu görüşleri sebebiyle İbn Teymiyye, Melâmîliğin şekil ve kurallara karşı ortaya koyduğu olumsuz tavrı tasvip etmektedir (a.g.e., X, 61).

Öte yandan tasavvufî gruplarda çokça rastlanan nefse eziyet etmek, evlenmemek gibi eğilimler ona göre Hıristiyanlığın etkisiyle oluştuğu gibi et yememek, hayvan kesmemek de Brahmanizm'den gelen bir tesirdir. İnzivâda da aşırılığa kaçmamak gerekir. Bazılarının tavsiye ettiği şekilde hayat boyu insanlardan uzaklaşmak yanlıştır, ancak ara sıra halvet ve itikâfa çekilmekte fayda vardır (a.g.e., X, 426, 510, 513, 620, 623). Zikir Allah'ın emri olup şeklini Hz. Peygamber tayin etmiştir. Bununla birlikte "lâ ilâhe illallah" halkın, "Allah Allah" havâssın, "hû hû" ise havâssü'l-havâssın zikridir yolundaki iddia asılsızdır. Ayrıca halvete girenlere namaz ve oruç yerine bu tür zikirler tavsiye edilmemelidir (a.g.e., X, 395-396).

Kitap ve Sünnet ölçülerinin dışına çıkan mutasavvıflar için "şeytanın velîleri" ifadesini kullanan İbn Teymiyye, Kur'an'daki ilgili beyanları dikkate alarak takvâ sahibi her müslümanın velî (Allah dostu) olduğunu, ayrıca naslarda yer almayan "gavs" ve "kutub" gibi kelimelerin hiç kimseye unvan olarak verilmemesi gerektiğini söyler. Tasavvufî muhitlerde yaygın olan, "Kerâmet değil istikamet esastır" sözünü İbn Teymiyye de benimser, bu arada kerâmeti de Hz. Peygamber'e tâbi olmanın bereketi sayar. İbn Teymiyye, fenâ-bekā meselesine de zaman zaman atıfta bulunarak "fenâ an vücûdi's-sivâ" ve "fenâ an şühûdi's-sivâ" terimlerini reddetmiş, bunların yerine "fenâ an ibâdeti's-sivâ" (Allah'a kul olmanın dışında her şeyden uzak kalma) tabirinin kullanılma-sı gerektiğini ileri sürmüştür.

Tasavvufî hal ve makamların varlığını kabul etmekle birlikte bu konuyla

ilgili bazı terimlerin sûfîler tarafından yanlış kullanıldığını söyleyen İbn Teymiyye, bu sebeple tasavvufî literatürdeki haller ve makamlara dair tasnifleri yanlış bulur. Ona göre sabır, havf, recâ, rızâ, tevekkül, ihlâs, şükür gibi kavramlar dinin aslî unsurlarından olmakla birlikte meselâ tasavvufî eserlerde yer alan ve üzerinde önemle durulan hüzün böyle değildir. Allah ve Resulü hiçbir zaman hüznü emretmemiştir. Allah korkusuna yer vermeden sadece aşk ve muhabbeti öne çıkarmak da bir anlam ifade etmez (a.g.e., X, 5-6, 16, 207).

Semâ adını alan ve dinî mûsikiyle iç içe olan meclisler İbn Teymiyye'ye göre mutlaka uzak durulması gereken bir bid'attır. İbn Teymiyye, kelimenin sözlük anlamından hareketle semâın kapsamını Kur'an dinlemekle sınırlar (el-Furḳān, s. 96). Semâ meclislerini "şeytânî" olarak niteleyip semâ yapanları Kâbe'de ıslık çalıp el çırpan müşriklerle (el-Enfâl 8/35) irtibatlandırır. İlk üç nesil zamanında böyle bir uygulama olmadığı gibi ilk dönem sûfîleri arasında da bu tür törenlere rastlanmadığını hatırlatır (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ, I, 318-319). İbn Teymiyye tasavvufî kültürle yakın münasebeti bulunan kabir ziyareti, yatırlara saygı, istigāse, tevessül, şefaat gibi konularda da genellikle sûfîlerden farklı düşünmüş, tekke muhitlerinde bu konular etrafında oluşan düşünce ve uygulamaları bid'at, hatta şirk saymıştır (Ḳāʿide celîle, s. 26).

İbn Teymiyye, kendi dönemine yakın meşhur şahsiyetlerden biri olan Abdülkādir-i Geylânî'ye müsbet gözle bakmış, onun Fütûḥu'l-ġayb adlı eserini şerhetmiştir. Yaşadığı yüzyıldaki mensuplarıyla tartışmalar yapmakla birlikte Ahmed er-Rifâî'yi de saygıyla anmış, onun Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir tavır sergilemediğini söylemiştir. Yine İʿtiḳādü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adlı eserin yazarı ve Adeviyye tarikatının kurucusu Adî b. Müsâfir'i överken ona tâbi olanlara tenkitler yöneltmiş, tavsiyelerde bulunmuştur (Mecmûʿu fetâvâ, XI, 103, 494, 527; Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ, I, 280, 294).

İbn Teymiyye, kendi zamanına kadar gelen düşünce ekollerine karşı Kitap ve Sünnet çizgisinden ayrıldıkları şeklindeki temel gerekçeye dayanarak başlattığı fikrî mücadele çerçevesinde, tasavvufa da bir taraftan metot ve muhteva açısından tenkitler yöneltirken diğer taraftan tasavvuf kaynaklı bazı uygulamaları İslâm'a aykırı görerek bunlarla mücadele etmiştir. Fakat

kendisi de âyet ve hadislerde vurgulanan zühd ve takvâ hayatını benimsemiş, hatta bunu bizzat yaşamaya gayret etmiştir. İbn Teymiyye'nin tasavvufî yorumlardaki sübjektifliğe karşı sergilediği keskin tavrı ve bunları bid'at olarak nitelemesi, daha aşırı fikirlerin ortaya çıkmasına ve bunlardan kaynaklanan İslâm'ın ruhuna zıt uygulamaların halk arasında daha fazla yayılmasına engel olmuştur. Onun tasavvufa ve özellikle vahdeti vücûd anlayışına yaptığı eleştiriler kendisinden sonraki âlimler arasında hayli etkili olmuş, görüşlerini destekleyen eserler telif edilmiştir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin tasavvufî düşünceye yönelik eleştirilerine de başta Fuṣûṣü'l-ḥikem şârihleri olmak üzere kendisinden sonraki bazı sûfîler tarafından cevaplar verilmiştir (bk. Literatür).

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım en-Necdî), Riyad 1381-86, tür.yer.; a.mlf., Mecmûʿa-tü'r-resâʾili'l-kübrâ, Kahire 1385/1966, I, 141, 280, 318-319; II, 153; a.mlf., Ḳāʿide celîle, Kahire 1374, s. 26; a.mlf., el-Furḳān, Bağdad 1389, s. 38-39, 85, 96; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1983, I, 121, 137, 171; IV, 26; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, VIII, 181-182; X, 205; İsmail Fenni [Ertuğrul], Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1928, s. 10-40; Ömer b. Ali el-Bezzâr, el-Aʿlâmü'l-ʿaliyye fî menâḳıbi İbn Teymiyye (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1396, s. 26; Mustafa Hilmi, İbn Teymiyye ve't-taṣavvuf, İskenderiye 1403/1982, s. 303-490; Mustafa Kara, İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî (doktora tezi, 1983), UÜ, s. 18-34; Mahmûd Sa'd, İbn Teymiyye'de Tasavvuf (trc. Ali Durusoy), İstanbul 1989; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, er-Red ʿalâ İbn Teymiyye min kelâmi'ş-şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Dımaşk 1413/1993, s. 1-10; M. Abdul Haq Ansari, "Ibn Taymiyya and Sufism", IS, XXIV/1 (1985), s. 1-12; Mustafa Çağrıcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", İTED, IX (1995), s. 91, 106-107, 120-121.

Mustafa Kara

İBN TOLUN, Ahmed

(bk. AHMED b. TOLUN).

İBN TOLUN, Şemseddin

(شمس الدين ابن طولون)

Ebü'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkī (ö. 953/1546)

Tarihçiliğiyle meşhur olan âlim ve şair.

IX. (XV.) yüzyılın son çeyreğinde Dımaşk'ın Sâlihiye semtinde doğdu; ticaretle ve bazı fertleri ilimle uğraşan bir Türk ailesine mensuptur. Dedelerinden Humâreveyh bir memlüktür; annesinin ise İbn Tolun'un kendi ifadesinden Anadolulu bir kadın olduğu ve Anadolu halkının dilini çok iyi konuştuğu öğrenilmektedir (el-Fülkü'l-meşḥûn, s. 27). İlk derslerini babası ile, müftülük ve Dımaşk Dârüladli'nde kadılık yapan amcası Cemâleddin Yûsuf'tan aldı, ayrıca dedesiyle onun anne bir kardeşi Burhâneddin b. Kındîl'den faydalandı. Yedi yaşında hıfzını tamamladı. Küçük yaşta babasını kaybedince Yûnusiye Hankahı'na yerleştirildi. Çeşitli medreselere devam ederek Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü, hadis usulü, kıraat ve mantığa dair bazı temel metinleri ezberledi.

İbn Tolun İslâmî ilimler başta olmak üzere tarih, tıp, hendese, matematik, mûsiki ve edebiyat gibi zamanında okutulan ilimlerin tamamında, bizzat açıkladığına göre otuz sekiz ilim dalında öğrenim gördü ve ayrıca hat meşketti. Gerek hocalarının gerekse onlardan okuduğu ve isimlerini saydığı kitapların sayısı büyük bir yekün tutmaktadır (a.g.e., s. 28-55). Ders aldığı âlimler arasında Nâsırüddin İbn Züreyḳ, Takıyyüddin İbn Kādî Aclûn, Necmeddin İbn Müflih, Burhâneddin İbn Avn, Şemseddin İbn Ramazan, Celâleddin ed-Devvânî, Ebü'l-Feth el-Mizzî, amcası Cemâleddin İbn Tolun, İbnü'l-Mibred, Süyûtî, Nuaymî ve kendisinden tıp kitaplarını okuduğu Şemseddin İbn Mekkî onun üzerinde en etkili olanlardır. Özellikle İbn Abdülhâdî ve Nuaymî'den çok etkilenmiş, Dımaşk'ın tarihi, coğrafyası ve topografyası hakkında yazdığı kitaplarda bunların eserlerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Tolun, ayrıca Sâlihiye'de İslâmî ilimlerde âlimlik mertebesine ulaşmış kadınlardan Ümmü Abdürrezzâk Hatice bint

Abdülkerîm, Ümmü'l-Hasan Fâtıma bint Halîl ve Bintü'l-Kādî İmâdüddin Ebû Bekir'in de öğrencisi olmuştur. Onun her hocasından bir veya birkaç icâzet aldığı, bunların tamamını bir cilt halinde bir araya getirdiği ve bunu Yavuz Sultan Selim'in vefatı üzerine Şam Valisi Canbirdi Gazâlî tarafından çıkarılan isyan sırasında kaybettiği bilinmektedir (a.g.e., s. 53). Yetiştirdiği öğrencilerin başında Şehâbeddin et-Tîbî, Alâeddin İbnü'l-İmâd, Necmeddin el-Behnesî, İsmâil en-Nablusî ve Zeynüddin İbn Sultân gibi âlimler sayılabilir.

İbn Tolun genç yaşından itibaren, Memlükler'in idaresinde bulunan Dımaşk'ın pek çok medrese, cami, hankah ve zâviyesinde kalfalık, muîdlik, murakıplık, mubassırlık, kütüphane memurluğu, imam-hatiplik ve müderrislik gibi görevler yaptı (a.g.e., s. 59-69). Osmanlılar'ın bölgeye hâkim olmasından (1516) sonra yeni inşa edilen Selimiye Camii'nde Kur'an okumakla görevlendirildi ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü; 1524 yılında da Ömeriyye Medresesi'nde Hanefî fıkhı okutmaya başladı. Ancak daha sonraları teklif edilen Emeviyye Camii hatipliğini ve Dımaşk Hanefî müftülüğünü yaşının ilerlediğini söyleyerek kabul etmedi. 10 Cemâziyelevvel 953 (9 Temmuz 1546) tarihinde yetmiş yaşının üzerinde iken vefat etti.

İslâm tarihinin en velûd âlimlerinden biri olan İbn Tolun bu yönüyle hocalarından Süyûtî'ye benzer; dinî ilimlerden tıp ve astronomiye kadar öğrenim gördüğü pek çok ilim dalında eser vermiştir. Ancak bunların çoğunu asıl temayüz ettiği tarih ve hadis alanlarında yazdığı görülür. Bizzat kendisi el-Fülkü'l-meşḥûn'da 726 kitap ve risâlesinin adını saymakta, onun üzerine çalışan araştırmacılar ise bu listeyi başka kaynaklardan derledikleri yeni isimlerle daha da zenginleştirmektedir. Fakat çoğu risâle hacminde olan bu eserlerin büyük kısmı günümüze ulaşmamış veya istifade edilemeyecek şekilde intikal etmiştir. İbn Tolun'un ayrıca çok sayıda şiir yazdığı ve bunları üç ayrı divanda topladığı bilinmektedir. Mevcut kitapları arasında özellikle Şam tarihiyle ilgili olanlar İslâm tarihi ve medeniyeti açısından çok önemlidir. Bu eserlerinde o zamanki medrese, cami, hankah ve zâviyelerle buralarda verilen eğitim üzerine geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Eserleri. 1. İʿlâmü'l-verâ bi-men vülliye nâʾiben mine'l-Etrâk bi-

Dımaşḳi’ş-Şâmi’l-kübrâ. Dımaşk’ta görev yapan Memlük ve Osmanlı valilerini tanıtan eser, Suriye’de Osmanlı hâkimiyetinin ilk yılları hakkında Memlükler döneminde yetişen tarihçiler tarafından yazılmış az sayıdaki kitaptan biri olması itibariyle önemli bir kaynaktır. Önce M. Henri Laoust tarafından Fransızca tercümesi (Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans [658-1156/1260-1742], Damas 1952), ardından Muhammed Ahmed Dehmân tarafından aslı (Dımaşk 1383/1964) yayımlanan kitapta valiler tanıtılırken Dımaşk halkı ve kabileleri, önemli olaylar, yerleşim merkezleri, dağlar ve nehirler hakkında da bilgi verilmiştir. Eser, Memlükler döneminde kullanılan siyasî ve idarî terimleri de ihtiva etmektedir. 2. el-Lemaʿâtü’l-berḳıyye fi’n-nüketi’t-târîḫiyye. Kırk dört kıssadan oluşmaktadır. İlk defa Mektebetü’l-kudsî ve’l-büdeyr müessesesinin aynen neşrettiği eseri (Dımaşk 1348/1929) daha sonra Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tahkikli olarak yayımlamıştır (Beyrut 1994). 3. Müfâkehetü’l-ḫillân fî ḥavâdis̱i’z-zamân. 1479-1520 yılları arasında meydana gelen olayları anlatan kitabın birinci bölümü Memlükler’in son dönemini, ikinci bölümü Osmanlılar’ın Suriye ve Mısır’ı fethini ve buralardaki ilk yıllarını ele almaktadır. Bu geçiş safhası hakkında yazılan nâdir eserlerden olan kitap yıl yıl Suriye-Mısır’la ilgili bütün olaylar hakkında bilgi vermektedir. Richard Hartmann tarafından bazı bölümleri Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Tolun adıyla Almanca’ya tercüme edilen eseri (Berlin 1926) M. Mustafa Hilmî (I-II, Kahire 1962-1964) ve Halîl el-Mansûr (Beyrut 1998) neşretmiştir. 4. eş-Şüẕûrü’ẕ-ẕehebiyye fî terâcimi’l-eʾimmeti’l-İs̱nâʿaşeriyye ʿinde’l-İmâmiyye. Selâhaddin el-Müneccid tarafından el-Eʾimmetü’l-İs̱nâʿaşer adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1958). 5. es̱-S̱aġrü’l-Bessâm fî ẕikri men vülliye ḳażâʾe’ş-Şâm. Fetihten müellifin zamanına kadar Dımaşk’ta kadılık yapan fakihlerin hal tercümelerini ihtiva eden eseri Selâhaddin el-Müneccid Ḳuḍâtü Dımaşḳ adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1956). 6. el-ʿUḳūdü’d-Dürriyye fi’l-ümerâʾi’l-Mıṣriyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1965). 7. el-Fülkü’l-meşḥûn fî aḥvâli Muḥammed b. Ṭolûn. Müellif tahsil hayatını anlatırken devam ettiği medreseler, ders aldığı âlimler ve okuduğu kitaplar hakkında geniş bilgi verdiğinden eser aynı zamanda devrindeki geleneksel eğitim konusunda zengin bir kaynak sayılır. Önce aynen basılan eser (Dımaşk 1348), daha sonra Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf’un tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1416/1996). 8. Beṣtu Sâmiʿi’l-mesâmir fî

aẖbâri Mecnûn Benî ʿ Âmir (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî, Kahire, ts.; M. İbrâhim Sâlim, Kahire 1996). 9.

et-Temettuʿ bi'l-iḳrân beyne terâcimi'ş-şüyûẖ ve'l-aḳrân. IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıl âlimlerinin biyografisine dairdir (Dımaşk, ts.). İbn Tolun bu eserine bir de zeyil yazmıştır. Ẕeẖâʾirü'l-ḳaṣr fî terâcimi nübelâʾi'l-ʿaṣr adını taşıyan bu zeylin bir nüshası Îsâ İskender el-Me'lûf tarafından tanıtılmıştır (Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî, Şubat 1923, s. 33-42). 10. Ġāyetü't-tibyân fî tercemeti'ş-Şeyẖ Arslan. Şeyh Esed b. Ya'kūb'un biyografisidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan risâle (Esad Efendi, nr. 1590) Dımaşk'ta yayımlanmıştır (ts.). 11. Ḳaydü'ş-şerîd min aẖbâri Yezîd. Önceki âlimlerin Yezîd b. Muâviye hakkındaki görüşlerini ihtiva eder (nşr. Fâtıma Mustafa Âmir, Kahire 1976; Muhammed b. Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1406/1986). 12. el-Meʿazze fîmâ ḳīle fi'l-Mizze. Şam'ın Mizze semtinin tarihi olup önemli şahsiyetleri, camileri ve mezarlıkları hakkında bilgi verir. İlk neşri tahkiksiz olarak yapılan eser (Dımaşk 1348) Muhammed Ömer Hammâde tarafından yeniden yayımlanmıştır (Dımaşk 1983). 13. el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîẖi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1368-1375). İbn Tolun bu çalışmasını hazırlarken Sâlihiyeli iki tarihçi Ziyâeddin el-Makdisî ve İbn Abdülhâdî'nin kitaplarıyla Abdülkādir en-Nuaymî'nin ed-Dâris fî târîẖi'l-medâris'inden ve İbn Receb'in Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile'sinden büyük ölçüde faydalanmıştır. 14. Ḳurretü'l-ʿuyûn fî aẖbâri Bâbi Ceyrûn. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eser (Reşid Efendi, nr. 640/3, vr. 108-113) Selâhaddin el-Müneccid tarafından Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî'de yayımlanmıştır (XXXIX/2, [Dımaşk 1964], s. 276-294). 15. eş-Şemʿatü'l-muḍıyye fî aẖbâri'l-ḳalʿati'd-Dımaşḳıyye (Dımaşk 1348/1929). 16. Ḍarbü'l-ḥûṭa ʿalâ cemîʿi'l-Ġūṭa. Şam'ın Gūta bölgesindeki yetmiş köyle buralarda yetişen âlimler hakkında bilgi veren risâleyi önce Seyyid Habîb el-Ḫizânetü'ş-Şarḳıyye'de (I/39 [1936]), daha sonra Muhammed Esad Talas Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî'de (XXI/3-4 [Dımaşk 1946], s. 149-161; XXI/5-6, s. 236-247; XXI/7-8, s. 338-351) neşretmiştir. 17. Fessü'l-ẖavâtim fîmâ ḳīle fi'l-velâʾim. Ziyafet âdâbıyla ilgilidir (nşr. Nizâr Abâza, Dımaşk 1987). 18. Tebyîżü'ṭ-ṭırs bimâ verede fi's-semer leyâli'l-ʿurs (Dımaşk 1348). 19. Teşyîdü'l-iẖtiyâr li-taḥrîmi'ṭ-ṭabl ve'l-mizmâr (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1993). 20. el-Erbaʿûne fî fażli'r-raḥmeti ve'r-râḥimîn (nşr. Seyyid Ebû Âmme, Tanta

1992). 21. et-Taḥrîrü’l-müressaḫ fî aḥvâli’l-Berzaḫ (nşr. Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî, Tanta 1991). 22. Mürşidü’l-muḥtâr ilâ ḫaṣâʾiṣi’l-Muḫtâr. Hz. Peygamber’in hususiyetlerine dairdir (nşr. Bahâ Muhammed eş-Şâhid, Kahire, ts.). 23. İʿlâmü’s-sâʾilîn ʿan kütübi seyyidi’l-mürselîn. Resûl-i Ekrem’in yirmi altı mektubunu ihtiva eder. İlk olarak Dımaşk’ta basılan eser (1348/1929), Muhammed el-Arnaût ve Abdülkādir el-Arnaût tarafından yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1983). 24. eş-Şeẕretü fi’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (nşr. Kemal Zağlûl, Beyrut 1413). 25. et-Teveccühü’l-cemîl li-esrâri âyâtin mine’t-Tenzîl. Mustafa Ya‘kūb eseri yüksek lisans tezi olarak hazırlayıp neşretmiştir (Mekke 1405). 26. el-Mesâʾilü’l-mülekḳabât fî ʿilmi’n-naḥv. Tahkikini Abdülfettâh es-Seyyid Selîm’in yaptığı eseri Mecelletü âlemi’l-kütüb bölümler halinde neşretmiştir (Riyad 1991-1992). 27. el-Menhelü’r-reviy fi’ṭ-ṭıbbi’n-nebevî (nşr. Şeyh Züheyr Osman el-Cuayd, Beyrut 1996). 28. Naḳdü’ṭ-ṭâlib li-zeġali’l-menâṣıb. Resmî kurumlar ve kamu görevleri hakkındadır (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân - Hâlid Muhammed Dehmân, Beyrut 1412/1992). 29. Risâle fî tefsîri ḳavlihî Teʿâlâ “İnne İbrâhîme kâne Ḥanîfâ” (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1997). 30. el-Berḳu’s-Sâmî fî taʿdâdi menâzili’l-ḥacci’ş-Şâmî (nşr. Hamed el-Câsir, Mecelletü’l-ʿArab, XXVII [1396/1976], s. 869-905). 31. Tuḥfetü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Câbir es-Seyyid Mübârek, el-Mevrid, XVII/ 4 [1409/1988], s. 229 vd.). 32. Ḍavʾü’s-sirâc fîmâ ḳīle fi’n-nessâc. O dönemde Dımaşk’ta dokunan kumaşlar hakkında bilgi veren risâle Leylâ Sebbâğ tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1978). 33. Kitâbü’l-Ġurafi’l-ʿaliyye fî terâcimi müteʾaḫḫiri’l-Ḥanefiyye. Abdülkādir el-Kureşî el-Hanefî’nin el-Cevâhirü’l-muḍıyye fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye’sine zeyil olarak kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924). 34. el-İşârât ilâ emâkini’z-ziyârât (İÜ Ktp., AY, nr. 1451, 6309, vr. 1a-21a). 35. ʿUnvânü’r-resâʾil fî maʿrifeti’l-evâʾil (İskenderiye el-Mektebetü’l-belediyye, nr. 2208, müellif hattı). Müellifin ayrıca bir cilt içinde toplanmış, tek bir müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılan altı risâlesi daha bulunmaktadır (İÜ Ktp., AY., nr. 3755): Risâletü’l-Faḫḫi ve’l-ʿuṣfûr, Risâletü’n-niḥle fîmâ verede fi’n-naḥle, Risâletü’l-mülḥa fîmâ verede fî aṣli’s-sübḥa, Risâletü’l-ḳışri’l-ḥanek fîmâ verede fi’s-semek, Risâletü’t-taʿrîf li-fenni’t-taṣḥîf, Risâletü’l-Ḳarâḳīşi’l-Ḫalîl fîmâ verede fi’l-fîl (eserlerinin bir listesi için bk. Mürşidü’l-muḥtâr, neşredenin girişi, s. 14-25; Selâhaddin el-Müneccid, s. 291-298).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, neşredenin girişi, I, 15-36; a.mlf., Naḳdü'ṭ-ṭâlib li-zeġali'l-menâṣıb (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân - Hâlid Muhammed Dehmân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 7-18; a.mlf., Mürşidü'l-muḥtâr ilâ ḫaṣâʾiṣi'l-Muḫtâr (nşr. Bahâ Muhammed eş-Şâhid), Kahire, ts., neşredenin girişi, s. 9-25; a.mlf., el-Fülkü'l-meşḥûn fî aḥvâli Muḥammed b. Ṭolûn (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1416/1996; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 52-54; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 298-299; Brockelmann, GAL, II, 481-482; Suppl., II, 494-495; H. Laoust, Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans, Damas 1952, s. VII-XVI; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 290-298; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 355-357; II, 289; C. Zeydân, Âdâb, III, 292; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 291; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 289-305; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 128-136; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 528-532; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 341-342; Îsâ İskender el-Me'lûf, "Ẕeḫâʾirü'l-ḳaṣr fî terâcimi nübelâʾi'l-ʿaṣr", MMİADm., III (1923), s. 33-42; Ahmed eş-Şerebâsî, "İbn Ṭolûn", Risâletü'l-İslâm, IV/2, Kahire 1952, s. 203-206; W. M. Brinner, "Ibn Ṭūlūn", EI² (Fr.), III, 982-983; Muhammed Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Ṭolûn", DMBİ, IV, 148-152.

Ahmet Kavas

İBN TOLUN CAMİİ

Kahire’de IX. yüzyıla ait cami.

Abbâsîler döneminde Mısır’a vali olarak tayin edilen, daha sonra halifenin eyaletler üzerindeki nüfuzu azalmaya başlayınca bağımsız bir Türk devleti kuran Ahmed b. Tolun tarafından inşa ettirilmiştir. Kahire’nin yanıbaşında Fustat’ın kuzeydoğusunda yeni kurulan ve Katâi‘ adı verilen merkezde Cebelyeşkür adlı tepe üzerinde bir ulucami şeklinde yaptırılan bina günümüzde Mısır’da esas biçimini koruyan en eski camidir. Arapça kaynaklarda Câmiu (Mescidü) İbn Tûlûn, Türkçe eserlerde Tolunoğlu Camii diye de anılır. İbadet mekânındaki pâyelerden birinin üzerinde yer alan orijinal kitâbe vakfiye metnini ihtiva etmekte ve düz kûfî ile yazılmış olarak binanın tamamlanma tarihini (265/879) vermektedir. Yapıya ait diğer bir

kitâbe ise Kahire İslâm Sanatları Müzesi’nde bulunmaktadır. Makrîzî caminin bu tarihten üç yıl önce yapılmaya başlandığını belirtir. Daha sonra 470’te (1077) Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ve 696’da (1296-97) Memlük Sultanı Lâçin tarafından camide önemli tamirat yapılmıştır.

Tamamen tuğla ile inşa edilmiş olan İbn Tolun Camii, mimarisi ve tezyinatının büyük bir kısmı ile Abbâsî geleneğini ve özellikle Sâmerrâ üslûbunu devam ettirir. Yapı, etrafı duvarlarla çevrili 161,5 × 162,25 m. ölçülerinde bir dış avlunun kıble yönünde yer almaktadır. Cami, ortada yaklaşık 92,00 × 92,00 m. ölçüsünde kare bir avlu ve bu avluyu çevreleyen neflerden meydana gelmiştir. Kıble yönündeki harim kısmında mihraba paralel beş nef, diğer üç yönde ise avluya paralel ikişer neften oluşan revaklar vardır. Üzerleri ahşap tavanla örtülü olan revaklarda, köşeleri taş örgülü sütunlarla yumuşatılmış dikdörtgen pâyeler sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Sütunçelerin çan biçimli başlıkları değişik kompozisyonlara sahiptir. Kemerlerin içleri ve yan yüzeyleri çeşitli kompozisyonlarda oyulmuş alçı süslemelerle zenginleştirilmiştir. Caminin ahşap tavan silmesi üzerinde sade bir kûfî ile çeşitli âyetler yazılıdır. Cami ve dış avlu duvarlarının üstü değişik geçmeli bir mazgal dizisiyle sonuçlanmaktadır.

İçeride asıl mihrabın önü mukarnaslarla geçişi sağlanan onaltıgen kasnaklı ahşap bir kubbe ile örtülmüştür. Tek nefi kesen bu kubbe Memlük Sultanı Lâçin zamanında yapılan onarımda ilâve edilmiştir.

Kıble yönünde dört kapısı bulunan cami doğu ve batıda yedişer, kuzeyde ise beş kapı ile dış avluya, dış avlu da bir kapı ile kıble yönüne, doğu ve batıda altışar, kuzeyde yedi kapı ile dışa açılmaktadır. Bu kapılardan, cami hariminde kıble duvarına yakın ikişer kapı ile dış avlu duvarının köşelerindeki ikişer kapı dışında diğer on beş kapı karşılıklı olarak yerleştirilmiştir (Fattal, plan 2). Cami dışında Dârülimâre (el-Meydân) adı verilen saray yer almaktaydı ve İbn Tolun da mihrabın yanındaki bir kapı ile doğrudan ibadet mekânına girebilmekteydi.

Cami duvarının üst kısmında sütunçelerle çevrili sivri kemerli pencereler açılmıştır. Dış duvardaki pencerelerin arasında istiridye kabuğu biçiminde dolguları olan sağır nişler yer alır. Aynı düzen Amr b. Âs Camii’nin duvarlarında da görülmekte ve IX. yüzyıla ait bir eklemeye atfedilmektedir. Keppel A. Cameron Creswell bu pencerelerden yalnızca, sade geometrik tasarıma sahip dördünü Tolunoğulları devrine ait kabul ederken daha karmaşık geometrik şemalar sergileyen diğerlerini Fâtımî ve Memlük devirlerine tarihlemektedir. Pencerelerin duvardaki yerleşimlerinde revaklar dikkate alınmadığından her kemerin ekseninde bir pencere bulunmamaktadır. Revaklardaki kemerli pencereler taşınan ağırlığı azaltmak ve ışık sağlamak gibi iki görevi yerine getirmektedir.

Avlunun ortasındaki kubbeli şadırvan Sultan Lâçin tarafından XIII. yüzyılın sonlarında ilâve edilmiştir. Aslında ortada tezyinî nitelikte bir çeşme olan fevvâre bulunmakta, fevvârenin kubbesini taşıyan on sütun çevresinde on altı sütun daha sıralanmaktaydı. Bütün sütunlar mermerden yapılmıştı ve yaldızlıydı. Abdest muslukları ise helâların ve hastaların tedavi edildiği bir kliniğin de bulunduğu dış avluda yer alıyordu. Dört tarafı açık, kareye yakın dikdörtgen planlı ve üzeri kubbe ile örtülmüş olan şadırvandaki kitâbe şeridinde abdestle ilgili âyet yazılıdır.

İbn Tolun Camii’nde değişik tarihlerde yapılmış altı mihrap mevcuttur. Bunlardan ikisi kıble duvarında, diğerleri ise mihrap eksenindeki pâyelerde bulunmaktadır. Kıble duvarının ortasında yer alan ana mihrap daha büyük

olup diğerlerinden farklı olarak iki yanda kademeli yerleştirilmiş dört mermer sütunla köşeleri yumuşatılmış sivri kemerli derin bir niş şeklinde ele alınmıştır. Sütunlar ve başlıklar camideki yegâne devşirme malzeme olup Bizans parçalarıdır. Mihraptaki alçı silmeler ve kabaralar orijinaldir. Nişin iç tezyinatı Sultan Lâçin tarafından yenilenmiştir. Bu tezyinat üst kısımda boyalı ahşaptan, bunun altında cam mozaikle yapılmış bir kelime-i şehâdet ve en altta renkli mermer levhalardan ibarettir. Kıble duvarında solda yer alan küçük mihrap, süslemesi ve nesih kitâbesiyle erken Memlük dönemi özelliği göstermekte olup büyük bir ihtimalle Sultan Lâçin tarafından yaptırılmıştır. Kıble duvarına paralel üçüncü nefte eksendeki iki pâye üzerinde yer alan iki mihrap, yapıdaki diğer üç mihraba göre daha erken tarihli örnekler olup X. yüzyıla tarihlenmektedir. Sâmerrâ üslûbundaki alçı süslemelerinde rûmîler işlenmiştir. Sağdaki mihrap içinde zincirden sarkan geometrik kompozisyonlu bir madalyon, soldaki mihrapta ise köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış sivri kemerli düz bir niş bulunmaktadır. İbn Tolun Camii’ne ait en dikkate değer mihrap, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh’ın veziri Efdal Şâhin Şah tarafından yaptırılmıştır. Kıble duvarına paralel beşinci nefte sağdaki pâye üzerinde yer alan bu mihrapta halifeye dair mâlumat içeren süslü kûfî bir kitâbe ve çok gösterişli alçı tezyinat vardır. Yapı içinde bugün mevcut olan mihrap kopya olup orijinali Kahire İslâm Sanatları Müzesi’ndedir. Aynı nefte soldaki pâye üzerinde bulunan

diğer mihrap ise iyi korunmamış olmakla beraber Sultan Lâçin’den söz eden kitâbesiyle 1296’da ele alındığı anlaşılmaktadır.

Camide yer alan ahşap minber Sultan Lâçin zamanında yenilenmiş olup devrinin en güzel örneklerinden biridir. Geometrik ajurlu korkuluk kısmı üstte bir, altta iki sıra bitkisel süslemeli bordürle sınırlanmıştır. Minberin yan aynaları tamamen kapalı olup sekiz kollu yıldızlardan gelişen geometrik kompozisyona sahiptir. Yüzeyde oluşan her bir geometrik şekil girift bitkisel, özellikle de rûmîli ve palmetli desenlerle dolgulanmıştır. Sivri kemerli kapı açıklığı üzerinde bitkisel dolgulu bir süsleme vardır. İki satırlık bir kitâbe üzerinde uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepelik yer almaktadır. Dört ahşap direğe oturan köşk kısmı, kapı üzerindeki gibi uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepeliğe sahip olup üstte ince uzun kasnaklı, armudî şekilli bir kubbecikle son bulmaktadır. Mihrap

ekseninde mihraba paralel ikinci sıra pâyelerin arasında geç dönemde ilâve edilmiş, dört mermer sütun üzerine oturtulan ahşap bir müezzin mahfili görülmektedir. Camide bulunan orijinal kapı kanatlarında Sâmerrâ üslûbunda eğri kesim tekniğiyle yapılmış süslemeler vardır.

İbn Tolun Camii'nin minaresi, dış avlunun kuzeyinde mihrap ekseninden hafifçe sola kaymış olarak yer alır. Taşla inşa edilmiş olan minare bu malzemesiyle tuğla yapıdan farklıdır. Geniş kare kaide üzerinde yükselen minarenin merdivenleri dıştan dolanmaktadır. Memlük dönemine ait üst kısmı ise "mebhare" (buhurdan) denilen türde silindirik gövdeli ve dilimli kubbecikle örtülüdür. Sâmerrâ'daki dıştan merdivenli minarelere benzeyen ve bu haliyle orijinal olan minare bir köprü ile camiye bağlanmaktadır. Bu köprü ve minare cephelerindeki kemerler Endülüs tarzındadır. Bunlar muhtemelen Sultan Lâçin tarafından yaptırılan tamir sırasında ele alınmıştır. Sultan Lâçin İslâm fıkhındaki dört mezhebin eğitimini, hatta tıp eğitimini de camiye sokmuştu. Ayrıca bir sıbyan mektebiyle bir sebil yaptırmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır.

İbn Tolun Camii'nin tezyinatı, Bizans hâkimiyetinden kalan tesirlerin yanı sıra Sâmerrâ üslûbunun etkilerini de kuvvetli bir şekilde gösterir. Orijinal olarak teşhis edilen pencere şebekeleri Şam'da Emeviyye Camii'ndeki şebekelere benzemektedir. Bunlarda görülen daire esaslı geometrik şemalar geç klasik Bizans geleneğinin tipik şemalarıdır. Avlu etrafındaki kemerlerde yer alan çok çeşitli tasarımlar, Sâmerrâ üslûbunda bitkisel dolgulara sahip olmalarına rağmen Bizans geleneğine de bağlanır. Kemerleri çevreleyen alçı şeritlerin de ahşap kapılarda görülen ve Sâmerrâ üslûbu olarak bilinen eğri kesim tekniğinde süslemeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 265; Ahmed Yûsuf, Câmiʿu İbn Ṭolûn, Kahire 1917; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye, Kahire 1946, s. 32 vd.; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Baltimore 1958, s. 302-316; a.mlf., "Some Newly Discovered Tulunide Ornamet", Burlington

Magazine, XXXV (1919), s. 180-188; A. Fattal, Ibn Tulun’s Mosque in Cairo, Beyrut 1960; Max-Pol Fouchet, L’art de Byzance et de l’Islam, Bruxelles 1979, s. 303-306, 327-328, 398; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾüha’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1981, I, 135-151; Kâmil İsmâil, Dirâsât eṡeriyye: Mescidü Aḥmed b. Ṭolûn, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Enceli’l-Mısriyye); Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 94-95; Architecture of the Islamic World (ed. George Michell), London 1984, s. 223; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 31-32; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Kahire 1987, s. 50-54; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo an Introduction, Leiden 1989, s. 51-57; Nûşîn Duht Nefîsî, “İbn Ṭolûn”, DMBİ, IV, 152-158.

Dorıs Behrens-Abouseıf

İBN TUFEYL

(ابن طفيل)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185)

Endülüslü filozof ve hekim.

Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdîâş (Guadix) kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VI. (XII.) yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu söylenebilir. Léon Gauthier, 499 (1105) dolaylarında dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Ibn Thofaïl, s. 17). Araplar'ın Kays kabilesine mensup olduğu için Kaysî nisbesiyle anıldı. Latin dünyasında Ebû Bekir künyesinden dolayı Albubacer şeklinde tanınır. Gençlik ve tahsil dönemiyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi yoktur. O devir Endülüs'ünün iki önemli ilim merkezi olan İşbîliye (Sevilla) ve Kurtuba (Cordoba) şehirlerinden birinde veya her ikisinde öğrenim görmüş olabilir. Talebesi Bitrûcî'nin hocasını kadı olarak anmasından (Bedevî, s. 212) ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye tavsif etmesinden (el-İḥâṭa, II, 479) anlaşıldığına göre başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini öğrenmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. İbn Tufeyl'in biyografisi hakkında en geniş bilgiyi aktaran Abdülvâhid el-Merrâküşî, her ne kadar onun İbn Bâcce'den

ve daha başka felsefecilerden ders aldığını ifade ederse de (el-Muʿcib, III, 311) kendisi bu filozofla hiç karşılaşmadığını bildirmiştir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 21).

İyi bir tabip ve cerrah olarak yetişen İbn Tufeyl (İbn Ebû Zer', s. 207) mesleğini Gırnata'da icra etmeye başladı. Bu alandaki şöhreti sayesinde Gırnata valisinin, daha sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu Septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) Valisi Ebû Saîd'in

ilgisine mazhar oldu ve onların sır kâtipliğine getirildi. Muvahhidî Halifesi Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Abdülmü’min’in sarayında başhekim olarak görevlendirilmesi İbn Tufeyl’in hayatında bir dönüm noktası teşkil eder. Felsefeye büyük ilgi duyan halife İbn Tufeyl’i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağladı. Bu özel ilginin oluşmasında Ebû Ya‘kūb’un filozofla aynı kabileye mensubiyeti de rol oynamış olabilir. İbn Ebû Zer‘ ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Tufeyl’in vezir olduğunu da kaydetmektedirler. Ancak Bitrûcî’nin böyle bir bilgi aktarmadığı ve Ebû Ya‘kūb’un bilinen vezirleri arasında İbn Tufeyl’in adının geçmediği dikkate alınarak bu rivayetler kuşkuyla karşılanmıştır (Bedevî, I, 212). Merrâküşî de onu Ebû Ya‘kūb’un vezirleri arasında saymadığı gibi herhangi bir şekilde vezirliğinden de bahsetmemiştir. Bu durumda İbn Tufeyl’in vezirliğini, Muvahhidî sosyal düzeni içinde çok itibarlı sayılan “talebe” (araştırmacı âlimler) sınıfına yönelik hizmetlerle ilgili bir tür kültür danışmanlığı şeklinde anlamak gerekir (Goodman, Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzān, s. 4). Halife Ebû Ya‘kūb’un felsefî meselelere olan nüfuzu ile İbn Tufeyl’in Arap asıllı okumuşların oluşturduğu “talebetü’l-hadar” arasındaki öncü konumunu belirten bir rivayeti, İbn Rüşd’ün ağzından onun öğrencisi Ebû Bekir Bündûd b. Yahyâ el-Kurtubî aktarmıştır. Buna göre saraya çağrılan İbn Rüşd halifenin yanında yalnızca İbn Tufeyl’in bulunduğunu görür. İbn Tufeyl, İbn Rüşd’ü halifeye tanıtır. Ardından halife İbn Tufeyl ile derin bir felsefî tartışmaya girer. Bir ara İbn Rüşd de tartışmaya katılıp bilgisini ispatlama imkânı bulur. Yine İbn Rüşd’ün öğrencisinin aktardığına göre, halifenin İbn Tufeyl’e Aristo külliyatına açıklamalar yazılmasından söz etmesi üzerine kendisinin böyle bir iş için fazla yaşlı olduğunu söyleyen İbn Tufeyl bu görevin İbn Rüşd’e verilmesini sağlamıştır (Abdülvâhid el-Merrâküşî, III, 314-315).

İbn Tufeyl’in şiir sanatındaki kabiliyeti de onun tabiplik ve vezirlik konumuyla zaman zaman irtibatlı olmuştur. Ebû Ya‘kūb, otoritesini kabule yanaşmayan Kafsa şehrini fethettiği sırada (576/1180) maiyetinde İbn Tufeyl de vardı. Zaferden sonra ülkenin her yanına gönderilen fetihnâmeye İbn Tufeyl’in yazdığı bir kaside de eklenmişti (İbnü’l-Hatîb, II, 479-480). Bu kasidenin yazılışından on yıl önce de Ebû Ya‘kūb, hıristiyanlara karşı topyekün cihad çağrısında bulunurken çoğunluğu Kays kabilesine mensup Araplar’ın orduya katılmasını temin etmek üzere İbn Tufeyl’den bir kaside yazmasını istemiş, filozof da bu isteği yerine getirmişti (İbn Sâhibüssalât, s.

323-328; İbn İzârî, s. 63, 114-115). İbn Tufeyl, İslâm tıp literatüründe kendi türünün en uzun manzum eserini (urcûze) kaleme almıştır (aş. bk.).

Onun, ilmî şahsiyetinin önemli bir unsurunu oluşturan tıp alanında saray baştabibi olarak ortaya koyduğu başarının yanı sıra tıbbın teorik meseleleriyle ilgili incelemelerini de aralıksız sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Rüşd ile filozofun el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıb adlı eseri etrafında müzakerelerde bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 533). Öte yandan ilim tarihçileri, İbn Tufeyl'in astronomideki yetişmişliğinin tıptan daha ileride olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, Batlamyus astronomi teorisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olmasıdır. İbn Bâcce ile başlatılan ve İbn Tufeyl tarafından formüle edilmeye çalışılan bu yeni "fizikî astronomi" yaklaşımı, Batlamyus'un "matematik astronomi" modelinde Aristo fiziğine uymayan unsurlar olduğunu ileri sürmekteydi. Buna göre Batlamyus'un, âlemin merkezini asıl referans noktası almayan, gezegenlerin hareketinin dayandırıldığı eksantrik yörüngeler ve onlara bağlı episiklüsler teorisi Aristo fiziğine aykırıydı. Bundan dolayı astronomi teorisi Aristo fiziğine uygun şekilde ve eş merkezli (homocentric) tarzda yeniden inşa edilmeliydi. İbn Tufeyl'in bu yöndeki fikirleri öğrencisi Bitrûcî tarafından geliştirilmiş, İbn Rüşd ise Aristo'nun Metafizika'sına yazdığı Telḫîṣ'te Batlamyus teorisini benimserken bundan yaklaşık on yıl sonra aynı eser için kaleme aldığı Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa'da bu teoriyi reddetmiş ve Aristocu astronomi reformunun çoğu Bitrûcî tarafından da kabul edilen ilkelerini ortaya koymuştur (Vernet-Samsó, I, 226-227). İbn Rüşd'e göre İbn Tufeyl, Batlamyus modeline karşı yeni bir sistem geliştirmiş, Bitrûcî de astronomi üzerine olan eserinin (Kitâbü'l-Heyʾe) mukaddimesinde İbn Tufeyl'in kendisine bu yeni sistemden söz ettiğini, gök cisimlerinin hareketlerini merkez dışı yörüngeler ve episiklüs modeline ihtiyaç duymadan açıkladığını belirtmiştir (Bedevî, I, 214).

İbn Tufeyl'in ilgi alanının genişliğine bir başka örnek de Hz. Osman mushafının Kurtuba'ya intikalinin hikâyesini secili bir üslûpla kaleme almış olmasıdır. Makkarî, İbn Tufeyl'in torununun oğlu olan Vezir Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın elindeki bir metinden bu mushafın Emevî geleneğindeki hikâyesini aktarmıştır (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 607-615). Ancak İbn Tufeyl'in ilmî şahsiyetinin en önemli unsurunu filozofluğu oluşturur. Nitekim Merrâküşî de her şeyden önce onun bir müslüman filozof oluşuna, felsefî

çalışmalarının yöneldiği alan ve fikirlere temas etmektedir (el-Muʿcib, III, 311-312). İbn Tufeyl, Ebû Ya‘kūb Yûsuf’un 580 (1184) yılındaki ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından da himaye edildi ve Ebû Ya‘kūb’un ölümünden bir yıl sonra Merakeş’te vefat etti.

Felsefe Anlayışı. İbn Tufeyl’in kendisinden önceki İslâm felsefesi geleneği hakkındaki değerlendirmeleri, onun bu gelenekteki konumunu ve dolayısıyla felsefe anlayışını ortaya koymaktadır. “Meşrikī hikmet”in sırlarını açıklamak üzere kaleme aldığı eser, İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin yazdıklarını karşılaştırmak ve bunlara İbn Bâcce’den eklemeler yapmak suretiyle ortaya çıkmıştır. Eldeki yegâne felsefî eseri olan Ḥay b. Yaḳẓân’dan anlaşıldığı kadarıyla İbn Tufeyl’in felsefe tasavvuru meşrikī hikmet kavramı etrafında şekillenmiştir. İlk önce İbn Sînâ tarafından kullanılan bu tabir filozofun fikrî serüveninin bir aşamasında kendi felsefesine, dolayısıyla bağlı bulunduğu felsefe geleneğine verdiği isimden ibarettir. Kendisi de Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserindeki asıl hedefinin İbn Sînâ’nın sözünü ettiği meşrikī hikmetin sırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. İbn Tufeyl’in meşrikī hikmet tabirinden İbn Sînâ’nın kastettiğinden farklı bir felsefe anlayışı çıkardığı göz önüne alınırsa (aş. bk.) bu konuda onu İbn Sînâ’nın basit bir takipçisi olarak değerlendirmemek gerekir.

İbn Tufeyl, kendi tasavvurundaki meşrikī hikmet ideali açısından Aristo ve Fârâbî’nin eserlerini ve İbn Sînâ’nın Kitâbü’ş-Şifâʾ adlı kitabını yetersiz bulmaktadır (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 20). Öyle anlaşılıyor ki filozof, bu literatürü tek tip bir Aristoculuk geleneğinin tezahürü olarak değerlendirmekte, halbuki Meşşâî

felsefe anlayışı ile meşrikī hikmetin farklı amaçlar taşıdığına işaret etmektedir. İbn Tufeyl’e göre Fârâbî’nin Endülüs’e ulaşan eserlerinin çoğu mantık konusundadır; felsefeye dair olanları da şüphelerle doludur. Meselâ Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü meselesiyle ilgili olarak Kitâbü’l-Mille adlı eserinde câhil ruhların ölümden sonra varlığını ebediyen sürdüreceğini ileri sürerken es-Siyâsetü’l-medeniyye’de yalnızca yetkin ve erdemli ruhların bâki kalacağını, diğerlerinin yok olup gideceğini iddia etmiştir. Yine Fârâbî, Aristo’nun Kitâbü’l-Aḫlâḳ’ına yazdığı şerhte beşerî saadetin yalnızca bu dünyada söz konusu olduğunu ileri sürmüş, bunun dışındaki görüşleri hezeyandan ibaret saymıştır. Ancak İbn Tufeyl’in bu tesbit ve tenkitlerinde

bazı hatalar bulunduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu problem, Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille'sinde değil Ârâʾü ehli'l-medineti'l-fâżıla'sında ele alınmaktadır; es-Siyâsetü'l-medeniyye'de ise bununla çelişen hiçbir bölüm yoktur. Fârâbî'nin günümüze ulaşmayan Kitâbü'l-Aḫlâḳ şerhinde yer aldığı ileri sürülen cümlelerin ise dünya ve âhiret saadeti konusundaki fikirleri bilinen bu filozofa nisbeti mümkün görünmemektedir. İbn Tufeyl'in Fârâbî'ye yönelttiği bir başka eleştiri de nübüvvet hakkındadır. Filozof burada Fârâbî'nin nübüvveti hayal gücüne indirgediğini, dolayısıyla hayalin bir fonksiyonundan ibaret saydığını ileri sürmekle birlikte bu eleştiriyi de isabetli görmek mümkün değildir. Buna karşılık İbn Tufeyl, yetkinleşmemiş ruhların meâdı ile ilgili meselede Fârâbî ile hemen hemen aynı görüşleri paylaşmaktadır (a.g.e., s. 68).

Filozofun İbn Sînâ'yı değerlendirişine gelince ona göre İbn Sînâ iki farklı felsefî çizgi takip etmiştir. Birinci çizgide İbn Sînâ Aristo'yu yorumlamış, temel konularda onunla uzlaşmış ve bu tavrını Kitâbü'ş-Şifâʾda ortaya koymuştur. İkinci çizgide ise İbn Sînâ'nın özgün felsefî tavrını yansıtan "el-felsefetü'l-meşrikıyye" hakkındaki eserinde belirginleşmiştir. İbn Tufeyl'in iddiasına göre bizzat İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâʾın girişinde felsefî gerçeğin Meşşâî tarzda yazılmış eserindekinden farklı olduğunu, bu gerçeği meşrikī felsefeye dair olan eserinde ortaya koyduğunu söylemiş, Kitâbü'ş-Şifâʾın bir zâhiri, bir de bâtını bulunduğu, zâhirde takılıp kalanların yetkinliğe ulaşamayacağını ima etmiştir (a.g.e., s. 22). Ancak İbn Tufeyl'in iddiasının aksine eş-Şifâʾın girişindeki ifadede (s. 10), Meşşâîlik'ten farklı bir meşrikī felsefenin bulunduğu ileri sürülmediği gibi eserin zâhir ve bâtınının olduğundan da söz edilmemiştir. Buna rağmen anılan pasajdan tam tersi bir anlam çıkaran İbn Tufeyl, bu tavrıyla herhalde kendi anlayışını İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât ve Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserlerinden çıkardığı yeni anlamlarla pekiştirmek istemiştir. Nitekim onun el-İşârât ve't-tenbîhât'tan alıntı yapmış olması (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 17-18; krş. Fârâbî, el-İşârât, III-IV, 828-830, 833-835) ve eserindeki kahramanların isimlerini el-İşârât ve't-tenbîhât (Selâmân ü ebsâl hikâyesi için krş. el-İşârât, III-IV, 791-792) ve Ḥay b. Yaḳẓân'dan alması (krş. Ḥay b. Yaḳẓân, s. 22) bu eserleri incelediğini göstermektedir (Gutas, XXXIV [1994], s. 222-241). İbn Tufeyl'in el-İşârât ve't-tenbîhât'tan yaptığı alıntı ârifin arınma yoluyla aydınlanışını, Hakk'a giderek yaklaşmasını, sonuçta Hakk'a tutulmuş bir ayna haline gelişini, Hakk'ı görmekten ve kendi "ben"inden geçmekten

doğan derin hazları tadışını ve vüsûlün gerçekleşmesini anlatmaktadır. Dolayısıyla İbn Tufeyl’in meşrikī felsefeden anladığı şey, nazarî düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık müşahede, zevk ve huzur ashabının bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerin bütünüdür (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 19-20).

İbn Tufeyl, ilk büyük Endülüslü filozof İbn Bâcce’yi ve bu coğrafyada yaygın bir etkiye sahip olan Gazzâlî’yi de bu görüş açısından değerlendirmektedir. Filozofa göre İbn Bâcce’nin ittisâlden söz eden eserinde (İttiṣâlü’l-ʿaḳl bi’l-insân) belirtilen metafizik bilgi seviyesi tamamen nazarî çabayla ulaşılan bir seviyedir. Hiç şüphesiz kendisi bu seviyeye ulaşmıştır; ancak meşrikī hikmet bağlamında sözü edilen durum bu seviyenin çok üzerindedir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 17). İbn Bâcce’nin bu risâlesi dışında başta Kitâbü’n-Nefs ve Tedbîrü’l-mütevaḥḥid olmak üzere mantık ve metafiziğe dair öteki eserlerini de incelediğini belirten filozof, selefini Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmakta, bu büyük filozofun sistemini tamamlamaya fırsat bulamamasından üzüntü duymaktadır (a.g.e., s. 21). İbn Bâcce gibi teorik bilgi seviyesinde kalan filozofların aksine bazı sûfîler (meselâ Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr) söz konusu mânevî mertebeye ulaşıp o hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini ilmî uzmanlıkla dengeleyemedikleri için, “Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir”; “Ben Hakkım”; “Cübbemin altındaki Allah’tan başkası değildir” şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Sadece Gazzâlî, bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve mârifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarfetmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı haller yaşadığını da belirtmiştir (a.g.e., s. 16). Gazzâlî’nin en yüce mutluluğa erdiği, o soylu ve kutsî mertebelere ulaştığı konusunda İbn Tufeyl’in en küçük bir şüphesi yoktur. Bu sebeple onun Endülüs’e ulaşan el-Maḳṣadü’l-esnâ, Cevâhirü’l-Ḳurʾân, Mişkâtü’l-envâr, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, Mîzânü’l-ʿamel ve Tehâfütü’l-felâsife adlı eserleri İbn Tufeyl için tam bir ilgi odağı olmuştur. Ancak İbn Tufeyl, Gazzâlî’nin eserlerine yönelik değerlendirmelerinde eleştiriyi de elden bırakmamıştır. Ona göre Gazzâlî, eserlerini farklı okuyucu kesimlerine göre yazmış olduğundan bunlar arasında yer yer çelişkiler bulunmaktadır (a.g.e., s. 22-24; bu iddiaların eleştirisi için bk. Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, s. 62-63).

İbn Tufeyl felsefî gerçeği önce teorik araştırma yöntemiyle kavramış, daha sonra müşahede yoluyla belli bir mânevî tecrübeye ulaşmıştır. Onun Ḥay b. Yaḳẓân'da yapmak istediği şey, bu sırların peşine düşen okuyucusuna birtakım nazarî bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. Filozof, okuyucusunu kendi yaşadığı tecrübeler alanına çekmek ve böylece taklitten tahkike ulaştırmak istemektedir. İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân ve Selâmân ü Ebsâl adlı kıssalarının, amacına en uygun ifade tarzına sahip olduğu inancıyla kendi eserini onlara dayandırmak istemiştir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 24-25). Böylece onun eserinin, İbn Sînâ'nın el-İşârât'ında geçen Selâmân ve Ebsâl kıssasındaki sembolizmin çözümüne hasredildiği düşünülebilir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareket ederek bahis ve nazar yöntemiyle zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım, daha sonra Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (Maktûl) Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı eserinde sistemleştirilecektir.

Bilgi Teorisi. İbn Tufeyl'in epistemolojisinde bilginin imkânı insan ve tabiat ilişkisinden hareketle temellendirilmiştir. Ḥay b. Yaḳẓân'daki Hay tipi, esasen fizikî varlığıyla tabiatın bir parçası olmakla birlikte algılama ve bilme imkânlarıyla tabiatı müşahede eden, tabii varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık

fikrine varan ve nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil eder. Tabii varlık alanı ise kendisine şuurlu bir bilme etkinliğiyle yönelebilen bu özneye, dayandığı düzen ve sürdürdüğü işleyişin fizik ve metafizik yasaları hakkında bilgi sağlayan ontolojik imkândır. İnsanın bilgi imkânı ve yeteneklerine gelince ondaki idrakin ilkesi nefistir. İbn Tufeyl'in nefis ve onun bilgi yeteneklerine dair fikirleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Filozofun eserindeki kahraman daima kendi varlığı ile tabii çevresi hakkında sorular soran, araştırmacı ruha sahip bir tiptir. Hay, tabiatla münasebetinden dolayı ortaya çıkan teorik ve pratik her problemi tamamen şuurlu bir etkinlikle çözmeye çalışırken gelişme psikolojisi çerçevesinde açıklanabilecek aşamalar kaydeder. Duyular, gözlem ve deneyle akıl, Hayy'in teorik gelişiminde vazgeçilmez rolleri olan bilgi vasıtalarıdır.

Duyularla algılanan varlık ve olguların süreklilik arzeden özellikleri gözlem ve deney yoluyla adım adım keşfedilir. Bu arada pratik aklın icapları olan teknik bilgiye ve hatta -Hay'de utanma duygusunun gelişmesi olgusunda olduğu gibi-ahlâkî bilince ulaşılır. Tabiatın bağrında hayatını devam ettirebilmek için çeşitli aletler yapma çabasının yanında varlığı anlamlandırma gayreti içine giren Hay mantıkî çıkarım yoluyla tabiattaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine, bütün bu kozmolojik delillerle de yaratıcı Tanrı fikrine ulaşacaktır.

İbn Tufeyl, sosyokültürel yönden herhangi bir şartlandırmaya mâruz kalmadan tamamıyla el değmemiş tabii çevrede her şeyi kendi kendine öğrenen bir kahramanı kurgulamak suretiyle düşünce sistemini fıtrat kavramına dayandırmak istemiştir. Ancak İbn Tufeyl, insanın bu ortam ve şartlardaki entelektüel gelişimini ele alırken kaçınılmaz olarak insanlığın katettiği antropolojik gelişim evrelerine de atıfta bulunmaktadır. Nitekim İslâm kültüründe zaman zaman derece, aşama ve katmanları ifade etmek üzere kullanılan yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hayy'in gelişim aşamalarını belirtmek için de kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî aklın sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği mânevî tecrübelere ulaşır (Goodman, Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān, s. 8-12). İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fıtratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fıtratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre olması gereken zihnî sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet bir defa tümel kavrama ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da

tümdengelim yöntemini gerektirecektir (Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, s. 157-171).

Bilginin değeri problemini İbn Tufeyl basit olarak felsefî ve tasavvufî bilgi arasındaki kesinlik farkına dayandırır. Buna göre mânevî müşahedeyle yahut tadarak ve yaşanarak elde edilen bilgi gözlem, deney ve aklî çıkarımla kazanılan nazarî bilgiden kesinlik derecesi bakımından daha üstündür. Fakat bu aynı konudaki nazarî bilginin yanlış olduğu anlamına gelmez. Teorik yöntemle elde edilen fizik ve metafiziğe dair bilgiyle tasavvufî müşahede yoluyla ulaşılan bilgi birbiriyle çelişmez, ancak aralarında apaçıklık ve mânevî haz farkı mevcuttur (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 18-19). Bu ayırım, geleneksel İslâm düşüncesindeki teorik kesinlikle (ilme'l-yakīn) görerek ulaşılan kesinlik (ayne'l-yakīn) arasındaki derece farkını hatırlatmaktadır. Bu suretle İbn Tufeyl, teorik ve mistik bilgiyi epistemolojisinin kurucu öğeleri olarak bütünleştirmiş olmaktadır. Zira deney ve akıl, fizik âlemden metafiziğe teorik geçişler yaparak konusunu kavrarken tasavvufî tecrübeye de imkân hazırlar. Şu halde araştırmacıya meşrikī hikmetin epistemolojik amacına götüren yolu deney ve akıl aralamaktadır. Bu epistemolojide felsefî yöntemle tasavvufî yöntemin bir çatışması değil birlikteliği söz konusudur. Fakat yine de teorik bilgiden velâyet mertebesine ulaşanlar bunu Allah'ın kendilerine bahşettiği bir güçle başarabilirler (a.g.e., s. 19). Böylece İbn Tufeyl tasavvuftaki hâkim kaderci anlayışı da paylaşmış bulunmaktadır.

Tabiat Felsefesi. İbn Tufeyl'in tabiat felsefesi organizmacı bir evren görüşüne dayandırılmıştır. Evreni oluşturan canlı ve cansız varlık mertebeleri, belli bir organik birlik ve bütünlük içinde evren denilen organizmayı oluşturur. Mertebeler cansız varlıklardan canlı organizmalara doğru yükseldikçe Aristo fiziğindeki sûret kavramını canlılık ilkesi olan nefis karşılar (a.g.e., s. 51-52). Bitkiler için "nebâtî nefis", hayvanlar için "hayvânî nefis" denilen bu sûretler, düşünme ve bilmenin ilkesi sayılan zat (insânî nefis, akıl) olarak insanı diğer canlılardan ayırır (a.g.e., s. 66, 72).

İbn Tufeyl, geleneksel anlayışa uyarak insan bedeninde olduğu gibi âlemde de görünüşteki çokluğun ötesinde bir birlik bulunduğunu düşünür. Farklılıklar göz önüne alındığında bütün tabii varlık alanının şuursuz bir çokluk, ortak nitelikler ön plana çıkarıldığında ise tabiatın tam bir birlik

sergilediği anlaşılabilir (a.g.e., s. 45-46). Tabiattaki cansız nesneler, bitkiler ve hayvanlara ait ortak niteliklerin ilkesi olan sûretler aynı zamanda onların türleridir. Bir türe mensup olmak bakımından bu türe ait bütün fertler ortak fiil ve niteliklere iştirak eder ve bu anlamda birdir.

Oluş ve bozuluşa mâruz kalmamakla birlikte gök cisimleri de gözlenebilen yönleriyle cismanî nitelikler arzeder. Ancak onların hareketi oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların doğrusal hareketinden farklı ve mükemmel olarak dairevîdir; onların unsur yapısı dünyadakilere göre daha parlak, şeffaf, bozulmaz ve saftır. İbn Tufeyl, gök cisimlerinin Tanrı'yı bilen gayri cismanî zatlara yani akıllara sahip varlıklar olduğu konusunda da geleneksel anlayışı sürdürür (a.g.e., s. 70-77).

Nebâtî, hayvânî ve insânî seviyede canlılığın ilkesi olan nefis, aynı zamanda canlılar âleminin organik birliğini de sağlayan ilkedir. İnorganik varlıkların ortak cismanî niteliklere sahip olmak sebebiyle arzettiği birliğe karşılık organik gelişme seviyelerine göre tabii ve hayatî fonksiyonları farklılaşıp mükemmelleşen canlı organizmalar tabiattaki birliğe nefis ilkesi sayesinde iştirak ederler. Söz konusu organik gelişme seviyelerindeki farklılıklar İbn Tufeyl'in de benimsediği Aristocu hilomorfist teoriyle ilgilidir. Buna göre dört unsur seviyesinde madde tek bir sûretle birleştiği için unsurlar en basit cisimleri oluşturur.

Maddenin birleştiği sûretler arttıkça tabii varlık mertebelerindeki organik karmaşıklık seviyesi de artar. Bu da tabii fonksiyonların farklılaşması ve mükemmelleşmesi sonucunu doğurur (a.g.e., s. 52, 70-71). Hayatiyetin oluşması ise organik cismin belli bir denge ve itidale ulaşmasıyla mümkün olabilir. İbn Tufeyl'in, canlılığın ilkesi olarak aynı anlamda kullandığı nefis yahut ruhanî sûret Tanrı'dan gelmekte olup güneş ışınlarının yayılması gibi ilâhî varlık mertebesinden sürekli olarak feyezan etmektedir. Buna karşılık tabii varlık alanındaki imkân ve istidatlar farklı olduğu için bunlardan kimi nefsi kabul eder, kimi de edemez. Nefsi en yüksek seviyede kabul eden organik cisim insana ait olanıdır (a.g.e., s. 30).

İbn Tufeyl'in tabiat felsefesinde insa-nın oluşumu problemi önemli bir yer tutmaktadır. Hay b. Yakzân'ın adadaki mevcudiyetini açıklamak üzere ortaya atılan ilk teori, biyoloji tarihindeki "kendiliğinden oluşum"

(generatio spontanea) teorisini hatırlatmaktadır. Hayy'in tamamen mutedil coğrafî şartlarda mayalanmış çamurdan oluşumu, bir taraftan Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı gibi dinî bir açıkla-mayı telmih ederken diğer taraftan arzda hayatın nasıl başladığıyla ilgili olarak öne sürülen bilimsel teorilerle bir ölçüde karşılaştırılabilir unsurlar taşımaktadır.

Metafizik. Hay örneğinde olduğu gibi tabiatın empirik ve teorik yöntemle incelenmesi, insan aklını tabiatın ötesi hakkında düşünmeye ve bilgi edinmeye sevkettiği için İbn Tufeyl'in felsefesinde canlı bir organizmaya benzetilen kozmos, basit unsurlardan en dış feleğe kadar kendi varlık sebebine işaret eden verilerle dolu kabul edilmiştir. Kendi kendine öğrenen bir filozof (philosophus autodidactus) şeklinde kurgulanmış olan Hayy'in tabiat bilgisinden Tanrı fikrine ulaşmış olması, İbn Tufeyl'in sağlıklı işleyen insan aklı için metafizik bilgiyi bizâtihî tabiatın var oluş şekli sayesinde mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır. Böylece Câhiz'e nisbet edilen ed-Delâ˒il ve'l-i˓tibâr ˓ale'l-ḫalḳ ve't-tedbîr, yahut ondan istifadeyle yazılmış olan ve Gazzâlî'ye nisbet edilen el-Ḥikme li-maḫlûḳātillâh adlı eserlerde kozmostaki düzen ve gāiyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'ya delil teşkil ettiği şeklindeki klasik İslâmî düşünüşün İbn Tufeyl'de de devam ettiği görülmektedir (filozofun teleolojik düşüncelerini stoacı "pronoia" [inâyet] kavramıyla irtibatlandıran bir yaklaşım için bk. Gutas, XXXIV [1994], s. 235).

Hay, evreni "bir tek şahıs gibi" tam bir organik bütünlük olarak kavradığında onun hür bir yapıp yaratana muhtaç olduğunun da farkına varmıştır (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 60). Kendisi için bundan sonraki mesele, cismanî sonluluğunu Öklidyen bir yaklaşımla ispatladığı evrenin (a.g.e., s. 57-58; krş. Kindî, s. 201-203) kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunu tesbit etmektir. Kozmik var oluşunun bir başlangıca sahip olup olmadığı probleminin İbn Tufeyl'i bir hayli meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Filozof, âlemin kadîm yahut hâdis olduğu kabullerinden her ikisinin de felsefî güçlükler içerdiğini Kant'ın antinomilerini hatırlatır tarzda (Bahtiyar Hüseyin Sıddîkī, II, 153-154) ortaya koyduktan sonra geleneksel felsefî anlayışa uyarak âlemin zaman bakımından değil zat bakımından Allah'tan sonra olduğunu ifade etmektedir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 60-63). Çünkü zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağımlı olarak tasavvur ediliyorsa âlemin zaman içinde bir başlangıcının olduğu ileri sürülemez. Kıdem esasen

ontolojik bir kavramdır ve ancak zat bakımından düşünülebilir. Bu anlamda Allah bütün âleme tekaddüm ettiği için gerçek anlamda sadece Allah kadîmdir. Fârâbî - İbn Sînâ geleneğine ait bu fikrin İbn Tufeyl tarafından da tercih edildiği ve dolayısıyla filozofun bu problemle ilgili olarak içine düştüğü tereddütleri aştığı anlaşılmaktadır (Sami S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, s. 227-230).

İbn Tufeyl'e göre âlemin ister hâdis isterse kadîm olduğu kabul edilsin her iki durum da zorunlu olarak Tanrı'nın varlığı fikrine götürmektedir. Zira cismanî âlemin hudûsü için kendisi cisim olmayan bir fâilin kabulü zorunludur (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 61); âlemin kadîm olduğu kabul edildiğinde ise bundan âlemdeki hareketin de kadîm olduğu sonucu çıkacaktır. Kendisini hareketsizliğin öncelemediği ve başlangıcı bulunmayan ezelî bir hareket olgusu, mecburen cismanî olmayan bir hareket ettiricinin kabulünü gerektirir. Sonuç olarak bütün varlıklar Tanrı'nın varlığına muhtaç olup Tanrı onların illetidir. Halbuki Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmadığı gibi varlığının bir sebebi de yoktur. O zorunlu varlıktır. İbn Tufeyl'e göre en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün mevcûdat kemalin zirvesinde bulunan hür bir yaratıcının eseridir ve her biri O'nun sanatının olağan üstülüğünü, hikmetinin nüfuzunu ve ilminin inceliğini göstermektedir (a.g.e., s. 62-63, 65-66). Dolayısıyla İbn Tufeyl'in Tanrı'yı cisim olmaktan yahut cismanî niteliklere sahip bulunmaktan münezzeh görmesi, onun Tanrı'nın varlığını ispata yönelik delillerinin esasını oluşturmaktadır. Tanrı'nın, varlığını cismanîlikten yahut noksanlıktan tenzih anlamına gelen selbî sıfatlarının yanı sıra ilim, kudret ve hikmet gibi sübûtî sıfatları da vardır. Ancak O'nun sübûtî sıfatları konusunda da tenzihçi bir yaklaşıma sahip olmak, bu sıfatları cismanî niteliklere benzetmemek gerekmektedir (a.g.e., s. 79-80).

Âlemin varlığa gelişini, İbn Tufeyl Fârâbî'nin ortaya attığı feyiz yahut sudûr teorisinin terimleriyle açıklama eğilimindedir. Meselâ Allah'ın "emr"inden olan ruh, tıpkı güneş ışığının evren üzerinde sürekli ışıması gibi bütün varlıklar üzerine sürekli olarak feyezan eden bir cevherdir. Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretler de ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabilir. Kısaca topyekün âlem, Tanrı'nın zaman dışı varlık verme fiiliyle mevcudiyet kazanmış, başka bir deyişle bir fâil-i muhtârdan sâdır olmuştur. İbn Tufeyl'in feyiz teorisi, filozofun felek

akılları bahsini bir “aynalar sistemi” benzetmesiyle ele alışında daha da belirginleşmektedir. Ay feleğinin altında oluş ve bozuluş âlemi yer aldığı için son kozmik akıl bazı özelliklere sahiptir. “Bu zatın yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin ağzı ve her ağzında yetmiş bin dili vardır. Bütün bu dilleriyle gerçek birin zâtını tesbih ve takdis etmekte ve sürekli olarak O’nu ululamaktadır” (a.g.e., s. 85; aynı ifade için krş. Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr, s. 10). Bütün gök akılları kendi ilkesinden yansıyan sûreti kendisinden aşağıdakine yansıtmakta ve bu yansıyış ay feleğinin aklında son bulmaktadır. Ancak ay feleğinden dünyaya gelen yansıma çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup bu haliyle sûretlerde bir çokluk olduğu izlenimini vermektedir, gerçekte ise böyle bir çokluk söz konusu değildir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 83-85). Herhalde İbn Tufeyl, Fârâbî’nin sistemindeki ay feleğinin aklı olan faal aklın oluş ve bozuluş âlemine yönelik sûretler verme fonksiyonunu ima etmekte, fakat sûretlerin hem kaynağı hem de gerçekliği bakımından bir olduğu fikrini telkin etmektedir. Gazzâlî’nin Mişkâtü’l-envâr’ından da yararlandığı anlaşılan İbn Tufeyl, feyiz teorisiyle gerçek varlığın Tanrı olduğunu ve kozmik var oluşun O’nun zâtının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., s. 81).

İbn Tufeyl’e göre cismanî olmayan cevherleri kavrayabildiğine göre insandaki

nâtık nefsin de mânevî bir cevher olması gerekir. Metafizik bir cevher olarak insan nefsinin aslı faal akıldır. Nefsin meâdı ise bir yönüyle ölümsüzlük, diğer yönüyle mutluluk problemiyle ilgilidir. Gayri cismanî bir cevher oluşu sebebiyle insan nefsi bozuluşa uğramaz, beden ise ölümle birlikte dağılıp çözülecektir. İnsan nefsinde bilkuvve mevcut bulunan idrak güçleri bilgilendiği oranda nesnesine iştiyak duyar; Tanrı’nın varlığını idrak ile yetkin hale gelip mânevî bir cevher olarak ontolojik realitesini kazanınca ölümsüzlüğü hakeder. Tanrı’yı ve metafizik gerçekliği tanımamak yüzünden mânevî cevherliliğini kazanamamış olan nefisler ise ölüm olayının ardından herhangi bir şevk yahut elem duyamayacaktır. Şu halde onların başına gelecek olan âkıbet hayvanların başına gelenle aynıdır. Tabii olarak Tanrı’yı tanımayan ve O’na iştiyak duymayan hayvanların âkıbeti ise tamamen yok olmak yahut yokluk benzeri bir duruma düşmektir. Tanrı’yı tanıdığı halde O’ndan yüz çevirip tutkularının esiri olan nefisler Tanrı’yı müşahededen mahrum kalacak ve dünyada iken Tanrı bilgisinden uzaklığı nisbetinde uzun

sürecek elemlere dûçar olacaklardır. Tanrı'yı tanıyıp O'ndan yüz çevirmeyen nefislerin meâdı ise O'nu müşahede etmekten doğan sonsuz haz ve sevinçlerin idraki şeklinde olacaktır (a.g.e., s. 66-69).

Din Felsefesi. Ḥay b. Yaḳẓân'ın son bölümünde gerçek anlamda bir din felsefesi tahlili yer almaktadır. Bu tahlilde temel felsefî hakikatlerle sahih bir dinin yaygın kabul görmüş hakikatleri arasında bir mukayeseye gidilmekte ve bu hakikatlerin rasyonel, mistik ve sosyal kavranış biçimleri değerlendirilmektedir. Hikâyede Hay, kendi kendine öğrenen bir filozof ve mânevî aydınlanmaya ermiş bir sûfî olarak adaya sonradan gelen Ebsâl vasıtasıyla, vahye dayalı bir dinin toplumsal varlık alanında kurumlaşması olgusuyla tanışacaktır. Ebsâl de geldiği adadaki din geleneğinin bâtınî yönünü, mânevî anlamlarını araştırma ve yorumlama eğiliminde olan bir kişidir. Aynı adadan arkadaş ve dindaşı olan Selâmân ise bağlı bulunduğu dinin zâhirî yönünü anlamlı bulan, dinî hükümlerin mânevî anlamlar açısından te'viline uzak duran dindar tipini temsil eder. Dinin zâhirine bağlı geniş kitle de Selâmân'ın temsil ettiği din anlayışının toplumsal görünümünü ifade etmektedir. Söz konusu tiplemeler arasında hikâyenin son bölümü boyunca gerçekleşen diyaloglar, dinin farklı kavranışları arasındaki uzlaşma ve çatışma noktalarını gösterirken İbn Tufeyl'in din felsefesini ortaya koymaktadır.

Vahye dayalı sahih din bir yönüyle bireysel aydınlanmaya, diğer yönüyle toplumsal kurtuluşa imkân veren nebevî bir öğretidir. Bu sebeple dinin sahih metinlerinde hem kurtuluşun yalnızlıkta, toplumun genel gidişinden uzaklaşmakta olduğunu telkin eden, hem de insanlarla bir arada bulunma ve toplumsallığın zorunlu olduğunu vurgulayan değer ölçüleri yer alır. Hikâyede Ebsâl birinci ölçüyü, Selâmân da ikinci ölçüyü temsil eder. Fakat her ikisi de dinine son derece bağlı, birbirlerine saygılı ve arkadaştırlar.

İbn Tufeyl'in dinî metinlerin dili hakkındaki görüşüyle dinin zâhirî / bâtınî boyutları hakkındaki görüşü birbirini tamamlamaktadır. Filozofa göre din, bütün bir ontolojik hakikati hayal gücünün kavrayabileceği somut benzetmeler halinde ifade eden bir dil kullanmakta ve böylece geniş kitlelere hitap etmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu sembolik anlatımlar, temel metafizik gerçekleri mistik vizyon (müşahede) yoluyla kavrayan bilgeler için birer benzetmeden ibarettir. Mânevî aydınlanma benzeyenle

benzetilen arasındaki ayırımı ortaya çıkarırken bu ikisi arasındaki ilişkiyi de belirlemekte ve böylece dinî ifadelerin neye delâlet ettiği anlaşılmış olmaktadır. Nitekim hikâyede Ebsâl, Hayy'in anlattıklarının dindeki benzetmelere dayalı ifadelerin hakiki delâletini ortaya koyduğunu belli bir te'vil mantığıyla anlamış, Hay da Ebsâl'in dinî öğreti hakkında anlattıklarını onaylamıştır. Ebsâl, Hayy'in Allah'ın velîlerinden olduğuna kanaat getirirken Hay da dinî öğretide kendisinin ulaştığı makamda iken müşahede ettiği gerçeklere aykırı hiçbir şey bulunmadığını anlamıştır (a.g.e., s. 92-93).

Filozofun sisteminde, nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki yoktur. Ancak nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında olduğu gibi meşrikī felsefe ile sahih din arasında da söylem farkı vardır. İbn Tufeyl, toplumsal var oluş biçiminin dinin söylem ve sınırlarını belirlediği inancındadır. Her ne kadar Hay, Ebsâl'in aktardığı dinî öğretideki benzetmeye dayalı söylemi ve oldukça dünyevî görünen kuralların mevcudiyetini yadırgamışsa da onu böyle düşünmeye iten sebep, bütün insanların kendisi gibi üstün fıtrat sahibi olduğunu sanmasıdır (a.g.e., s. 94). Bununla İbn Tufeyl'in din felsefesi açısından vurgulamak istediği ana fikir herkesin yüksek yaratılışa, derin sezgi kapasitesine ve araştırmacı ruha sahip olmadığı bir toplumda dinî hitabın bilinen üslûp ve muhtevanın hikmete uygun olduğudur. Bundan dolayı filozof, meşrikī felsefenin sırlarından belli bir dine bağlı kitleyi haberdar etmenin boşuna bir çaba olduğu düşüncesindedir. Çünkü kitle, çoğunluk itibariyle noksan fıtratlı ve dünyevî alâkaları yoğun insanlardan oluşur. Bu sebeple İbn Tufeyl, kitle için iyi olanın dinin zâhirî kurallarına riayet edip bid'atlardan yüz çevirmek, ilk nesillerin yolunu takip etmek, hakikatini anlayamadığı müteşâbih âyetlere öylece iman edip bunlar üzerinde spekülasyona gitmemek olduğu düşüncesindedir. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. Nitekim Hay ve Ebsâl, kendi serüvenlerini yaşamak için Selâmân ve arkadaşlarına veda edip kendi adalarına döneceklerdir. Sonuç olarak filozofa göre felsefî, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arzetmekle birlikte esas itibariyle din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretidir. Hayy'in nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşrikī anlamda metafizikle dinî öğreti arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din

anlayışını hikmete aykırı bulmaması İbn Tufeyl'in bütünleyici perspektifinin bir sonucudur.

Eserleri. 1. Ḥay b. Yaḳzân*. İbn Tufeyl'in sistemini oluşturan ana fikirlerin yer aldığı en önemli eseridir. Birçok Doğu ve Batı diline çevrilmiş olup Leon Gauthier (Cezayir 1900), Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayâd (Dımaşk 1935), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Albert Nasrî Nâdir (Beyrut 1986) tarafından neşredilmiştir. 2. Urcûze fi'ṭ-ṭıb. Arap şiirindeki recez vezniyle yazılmış bir tıp kitabıdır. Bilinen tek nüshası Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 2158). 7700 beyitten oluşan eser hastalıklar, sebepleri ve tedavi yollarından bahseden yedi bölüme ayrılmıştır. Eserin yazma nüshası ilim âlemine Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed tarafından tanıtılmıştır (bk. bibl.). 3. Ḳaṣîde. Muvahhidî Sultanı Ebû Ya'kūb Yûsuf'un Araplar'ı cihada teşvik etmek amacıyla filozoftan yazmasını istediği manzumedir. Kırk dört

beyitten oluşan eser, İbn Sâhibüssalât'ın el-Men bi'l-imâme adlı kitabında yer almakta olup (s. 325-328) Emilio García Gómez tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir ("Una qasida inédita de Ibn Tufayl", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid 1953, I, 21-28).

İbn Rüşd, Aristo'nun Meteorologica adlı eserine yazdığı telhiste İbn Tufeyl'in astronomiye dair bir makale telif ettiğini aktarmıştır (Gauthier, s. 26). Ayrıca İbn Ebû Usaybia, İbn Rüşd'ün eserleri arasında Mürâcaʿât ve mebâḥiṯ beyne Ebî Bekir İbn Ṭufeyl ve beyne İbn Rüşd fî resmihî li'd-devâʾ fî kitâbihi'l-mevsûm bi'l-Külliyyât adlı bir eseri zikretmekte olup (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 533) bu durum, İbn Rüşd'ün el-Külliyyât fi'ṭ-ṭıbb'ı etrafında İbn Tufeyl ile yazıştığını düşündürmektedir (Gauthier, s. 25). Merrâküşî de İbn Tufeyl'in Risâle fi'n-nefs adlı bir eserinin müellif hattı nüshasını gördüğünü zikretmektedir (el-Muʿcib, III, 312; bk. Conrad, XVI/1 [1995], s. 4-5, dipnot 6).

Etkileri. Merrâküşî'nin belirttiği gibi (el-Muʿcib, III, 312) felsefî tavrını hikmetle dini uzlaştırma şeklinde belirlemiş olan İbn Tufeyl'in, aynı ana fikre dayalı olarak Faṣlü'l-maḳāl fîmâ beyne'l-ḥikme ve'ş-şerîʿa mine'l-ittiṣâl adlı bir eser yazmış olan İbn Rüşd'ü belli ölçüde etkilediği düşünülebilir. Meselâ te'vili gereken müteşâbih âyetleri yorumlama

yetkisinin entelektüel zümrenin elinde olması gerektiği, sıradan dindar için en iyi seçeneğin Selef'in yolunu takip etmek olduğu gibi fikirlerde her iki filozof birleşmiştir. Ancak İbn Tufeyl'in tasavvufî tecrübeyle zirveye ulaşan İbn Sînâcı-Gazzâlîci bir epistemoloji ve feyiz nazariyesine dayalı bir kozmoloji ile meşrikī hikmetin sırları hakkındaki açıklamalarının Aristoculuğu ihya etmeyi kendine görev bilen İbn Rüşd tarafından kabul edilmesi mümkün değildir.

İbn Tufeyl'in İslâm Ortaçağı'ndaki doğrudan etkisi İbnü'n-Nefîs'in er-Risâletü'l-kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adlı eserinde görülmektedir. Bu eserin temel kurgusu Ḥay b. Yaḳẓân'dan alınmadır; ancak hikâyenin kahramanı olan Kâmil, adadaki kendi kendine öğrenme sürecinde yalnızca bir filozof olmakla kalmaz, bir din âlimi de olur. İbnü'n-Nefîs'in bu eserde vurgulamak istediği fikir, İslâm dinine ait ilkelerin saf akılla öngörülebilecek kadar akla ve hikmete uygun olduğu ve İslâm tarihinin akılla öngörülebilir belli tarihî yasalara uygun olarak gerçekleştiğidir. Böylece Ḥay b. Yaḳẓân'daki hikmet-din uzlaşması fikrine doğru İbnü'n-Nefîs'in eserinde daha ileri bir adım attırılmış olmaktadır.

İbn Rüşd gibi İbn Tufeyl'in de asıl önemli etkisi Batı düşüncesine olmuştur. Bu etki, Ḥay b. Yaḳẓân'ın Moise de Narbonne tarafından 1349 yılında İbrânîce'ye tercüme ve şerh edilmesiyle başlar (Hayoun, LVIII [1988], s. 25-98). Eserin XV. yüzyılda Pico Della Mirandola tarafından İbrânîce tercümeye dayanarak Latince tercümesi de yapılmış, bunu Pococke'un 1671'de Philosophus Autodidactus adıyla Arapça aslından yaptığı Latince çeviri takip etmiştir. Eserin çeşitli Batı dillerine çevrilmesiyle de Ḥay b. Yaḳẓân Batı felsefe dünyasında yaygın bir şöhrete sahip olmuştur. Meselâ Pococke'un Latince tercümesinden Het Leeven van-Hai Ebn Yokdhan (Amsterdam 1672) adıyla Hollanda diline yapılan tercümenin ilk baskısında mütercim adı zikredilmezken ikinci baskısında (Rotterdam 1701) mütercim adı olarak S. D. B. harfleri konmuştu. Daha sonra W. Meijer adlı Hollandalı bir araştırmacı, bu harflerin filozof Benedict de Spinoza'nın adındaki baş harflerin tersten okunuşu olduğunu ileri sürmüştür. W. Meijer'in hareket noktası, Spinoza'nın kendi felsefesini kurarken İslâm felsefesinden de yararlanmış olması idi (Keklik, s. 141-142). Leibnitz de Pococke'un anılan tercümesinden etkilenerek İbn Tufeyl'in teolojik fikirlerinin üstün bir seviyeye sahip olduğunu söylemiştir (İA, V/2, s. 831). Eserin, Kuakerler

olarak tanınan ve Tanrı'nın kilise kurumuna ihtiyaç olmaksızın doğrudan mânevî tecrübeyle kavranabileceğini öne süren hıristiyan dinî cemaatini de etkilediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu cemaatten George Kieth 1674'te eseri İngilizce'ye çevirmiştir. Ḥay b. Yaḳẓân'daki fıtrî aklın mutlak hakikate ulaşabileceği şeklindeki ana fikir Batı'da öylesine etkili olmuştur ki Simon Ockley, The Improvement of Human Reason (London 1708) adıyla yayımladığı Ḥay b. Yaḳẓân'ın İngilizce tercümesi için yazdığı girişte böyle bir fikrin yaygınlaşmasından duyduğu tedirginliği dile getirmiştir. Ḥay b. Yaḳẓân'ın İspanyol yazarı Gracian Baltasar'ın el-Criticon adlı eserine etkisi de Batı ilim dünyasında tartışılmış, ayrıca Daniel de Foe'ya Robinson Crusoe adlı romanında ilham kaynağı olduğu ortaya konmuştur (Bahtiyâr Hüseyin Sıddîkī, II, 158-160). Eserin bu romana etkisi, Hasan Mahmûd Abbas'ın Ḥay b. Yaḳẓân ve Rûbinsûn Krûzû adlı eserinde (Beyrut 1983) etraflı biçimde incelenmiştir. Bunların yanı sıra İbn Tufeyl'in John Locke, David Hume, Voltaire ve Jean Jacques Rousseau gibi Aydınlanma çağı filozoflarını da etkilemiş olabileceği ileri sürülmüştür (Bayrakdar, s. 295-296).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1993, tür.yer.; Kindî, Resâʾil, s. 201-203; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 141-143; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1): el-Medḫal, s. 10; a.mlf., el-İşârât, III-IV, 791-792, 828-830, 833-835; Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-İmâm el-Ġazzâlî içinde), Beyrut 1414/1994, s. 10; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1990, s. 254; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 184-185; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, III, 1161-1163; İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 323-328; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Mağrib (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, III, 311-315; İbnü'l-Ebbâr, el-Muḳteḍab min Kitâbi Tuḥfeti'l-ḳādim (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1957, s. 72-73; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 134-135; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 533; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 85-86;

İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), s. 63, 114-115, 142; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 207; Safedî, el-Vâfî (nşr. S. Dedering), Wiesbaden 1974, IV, 37; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 478-482; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 607-615; Léon Gauthier, Ibn Thofaïl sa vie, ses oeuvres, Paris 1909, s. 17, 25-26; Sa-mi S. Hawi, Islamic Naturalism and Mysticism, Leiden 1974, s. 62-63, 157-171, 227-230; a.mlf., "Aspects of Al-Farabi's Thought in the Light of Ibn Tufayl's Criticism", IS, XXXIV/3 (1995), s. 297-303; George F. Hourani, Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy, London 1976, Önsöz, s. 10-11; Abdülhalîm Mahmûd, Felsefetü İbn Ṭufeyl, Beyrut 1402/1982, s. 11; Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s. 141-142; Hasan Mahmûd Abbas, Ḥay b. Yaḳẓân ve Rûbinsûn Krûzû, Beyrut 1983, s. 21; Mehmet Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988, s. 295-296; Bahtiyar Hüseyin Sıddîkī, "İbn Tufeyl" (trc. İlhan Kutluer), İslam Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 147-161; Lenn Evan Goodman, Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān, Los Angeles 1991, s. 3-51; a.mlf., "Ibn Ṭufayl", History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, I, 313-329; J. C. Bürgel, "Ibn Tufayl and His Hayy Ibn Yaqzan: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing", The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 830-848; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1996, s. 85-92, 109-146, 150-151; Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed, "Ḳırâ᾿e fî ᶜurcûzeti İbn Ṭufeyl fi't-ṭıb", MMMA (Küveyt), XXX/1 (1986), s. 47-55; Maurice Hayoun, "Le commentaire de Moïse De Narbonne (1300-1362) sur le Ḥayy Ibn Yaqẓān d'Ibn Ṭufayl (mort en 1185)", Archives d'histoire doctrinale et

littéraire du moyen âge, LXIII, Paris 1988, s. 23-99; Dimitri Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy", Oriens, XXXIV (1994), s. 222-241; Lawrence L. Conrad, "An Andalusian Physician at the Court of the Muwahhids: Some Notes on the Public Career of Ibn Tufayl", Al-Qantara, XVI/1, Madrid 1995, s. 3-13; A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", İA, V/2, s. 829-831; B. Carra de Vaux, "Ibn Ṭufayl", EI² (İng.), III, 957; Abdurrahman Bedevî, "Ḥay b. Yaḳẓân li'bn Ṭufeyl", Tİ, I, 211-222; Juan Vernet - Julio Samsó, "The Development of Arabic Science in Andalusia", Encyclopedia of the History of Arabic Science (nşr. Roshdi Rashed), London 1996, I, 266-267.

İlhan Kutluer

İBN TÛMERT

(ابن تومرت)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130)

Muvahhidler Devleti'nin kurucusu, dinî ve siyasî lider.

471 (1078) veya 474 (1081) yılında Fas'ın Anti Atlas dağlarındaki Sûs'ta doğdu. Hem anne hem baba tarafından Masmûde Berberîleri'ne mensuptur. Buna rağmen sonraları onu halkın gözünde yüceltmek ve devlet kurma çabalarını desteklemek amacıyla öğrencileri tarafından nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığı iddia edildiyse de ortaya kesin kanıtlar konulamamıştır (Abdülmecîd en-Neccâr, s. 24-30). Hayatının yaklaşık ilk otuz yılı hakkında bilgi bulunmamaktadır. İbn Haldûn'a göre öğrenme konusunda son derece hırslı idi; devam ettiği camilerde çok miktarda mum yakıp okuduğu için Berberîce "Esâfû" (ışık) lakabıyla anılmış ve emsali arasında temayüz etmiştir (el-ʿİber, VI, 465). Mağrib'de Murâbıtlar Devleti döneminde kötüye giden durum, ahlâkî ve içtimaî çöküş, Kur'an ve hadisten uzaklaşma, Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden Mücessime akîdesinin hâkimiyeti İbn Tûmert'in ilk gençlik yıllarında dikkatini çekmiş ve toplumun mutlaka ıslah edilmesi gerektiği hususunda kesin bir karara varmasına yol açmıştı. Düşüncelerini gerçekleştirmek için bilgisini geliştirmek ve İslâm dünyasının durumunu yakından görmek amacıyla 499 (1106) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) gitti. Burada kaldığı bir yıl içinde Kurtuba Kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamdîn'in derslerine devam etti. Daha sonra Doğu İslâm dünyasına gitmek için Tunus'un Mehdiye şehrine ulaştı ve bir süre Ebû Abdullah el-Mâzerî'nin ilim meclislerine devam etti. Mehdiye'den İskenderiye'ye geçen İbn Tûmert, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ile buluştu ve ondan bilhassa Mâlikî fıkhına dair bilgiler aldı. Ardından Bağdat'a gitti; Kiyâ el-Herrâsî'den usul, hadis, fıkıh, kelâm ve hilâf ilmi, Şâfiî âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Mübârek b. Abdülcebbâr'dan hadis tahsil etti; Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr el-Hadramî'den İmam Mâlik'in el-

Muvaṭṭaʾ adlı eserini okudu. Onun Bağdat'ta Gazzâlî ile buluşup öğrencisi olduğu, Kurtuba Kadısı İbn Hamdîn'in tahrikiyle İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in Murâbıtlar'ın hâkim olduğu beldelerde resmen yakıldığını kendisine haber verdiği ve Murâbıtlar'ı ortadan kaldırmak için ondan mânevî destek istediği hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmekteyse de bu rivayetler güvenilir görülmemektedir. Zira Gazzâlî'nin 499 (1105-1106) yılında Nîşâbur Nizâmiye Medresesi'ndeki derslerine başladığı ve bir daha Bağdat'a dönmediği belirtilmektedir (Abdülmecîd en-Neccâr, s. 73-83). Nitekim İbnü'l-Esîr ile İbn Haldûn da söz konusu görüşmenin gerçekleşmediğini kaydetmektedir (el-Kâmil, X, 569; el-ʿİber, VI, 226).

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusu üzerinde ısrarla duran ve karşılaştığı kişilerle bu hususu tartışan İbn Tûmert, hac görevini de ifa ettiği on yıllık bir seyahatten sonra 510 (1116) veya 511 yılında İskenderiye'den Mağrib'e döndü. Yolculuk esnasında çevresindeki insanların dinî emir ve yasaklara uymasını sağlamak amacıyla gösterdiği çabalar zaman zaman huzursuzluğa sebep olmuşsa da ilim ve takvâsı birçok kimse üzerinde müsbet tesirler meydana getirmiştir. Ancak Trablusgarp'ta Mağrib fukahasını eleştirmesi, ayrıca düşüncelerini yaymaya çalışması onun sürgün edilmesine yol açtı. Bu arada bazı kimselerin İbn Tûmert'i benimsedikleri ve onun davasına katıldıkları da görülmektedir. Muhtemelen Tunus yolculuğu esnasında kendisiyle tanışıp ona bağlanan, Beyzak lakabıyla anılan Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî bunlardan biridir. Azîz b. Mansûr zamanında Bicâye'ye (Bougie) giden İbn Tûmert, burada görülen bazı âdetlerin İslâm'a uymadığını ve değiştirilmesi gerektiğini ısrarla savundu. Bir komplo ile kendisinin öldürülmek istendiğini öğrenince Bicâye'den ayrılarak Mellâle'ye gitti. Bu şehirde ilk öğrencisi ve daha sonra halefi durumuna gelecek olan Abdülmü'min el-Kûmî ile tanıştı. İbn Tûmert'in saygın kişiliğiyle Abdülmü'min'in idarî ve askerî zekâsının birleşmesi Muvahhidîn hareketine temel teşkil etmiştir.

İbn Tûmert'in mücadeleleri devamlı sürgünle neticeleniyordu. Öğrencileri ve mensupları ile birlikte Mağrib'e doğru yola çıkınca Venşerîs'te kendilerine Beşîr lakabıyla anılan Abdullah b. Muhsin el-Venşerîsî katıldı; Tilimsân ve Emlîl'den sonra Fas'a ulaştılar. İbn Tûmert, Fas şehrinde usûlü'd-dîn üzerine Eş'arî mezhebine göre ders vermeye başladı. Burada öğrencileri kendisine "Sûs fakihi" lakabını verdiler. Fakat aynı günlerde

fakihlerle münazarada bulunan İbn Tûmert aklî ilimler alanında onlara üstünlük sağlayınca fakihler valiye başvurdular ve kendisini şehirden uzaklaştırdılar. İbn Tûmert, Murâbıtlar'ın merkezi Merakeş'e gitti; burada da Eş'arî düşüncesini yaymaya ve kötü gördüğü hususlarla mücadele etmeye başladı. Ancak sert hareketleri Emîr Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn ile arasının açılmasına sebep oldu ve Ağmat'a sürüldü. Ağmat'tan kendi kabilesinin yaşadığı bölgeye ulaşıp bir süre kaldıktan sonra Tinmellel şehrine gitti. O zamana kadar bir lider yahut siyasî otoriteye karşı bir isyancı gibi görülmeyip sadece dinî görevlerini yerine getiren bir insan olarak kabul edilen İbn Tûmert'in hayatında yeni bir devre başlamış oldu. Tinmellel'de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerine devam etti; Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in Merakeş'e dönme davetini reddederek Murâbıtlar'a karşı açık bir isyan hareketi başlattı. Burada fikirlerini benimseyen Hezerce kabilesinin reisi İsmâil İcîc'in şahsında kuvvetli bir destek buldu. Giderek düşünceleri benimsendi ve civardaki kabilelerin Murâbıtlar'a karşı duyduğu hoşnutsuzluk onun çok sayıda gücün lideri olmasını sağladı. Bu sırada kendini mehdî ilân etmeyi planlayan İbn Tûmert, 515'te (1121) İcilliz'deki Gārülmukaddes adlı bir mağaraya çekildi ve Mağrib'de mehdînin ortaya çıkmasının çok yakın olduğunu yaymaya başladı. Aynı yıl mehdîliğini ilân etti; öğrencisi Abdülmü'min ve yanındaki dokuz kişi onun mehdî olduğunu, hayatları boyunca kendisine sadık kalacaklarını bildirdi. "el-Mehdiyyü'l-ma'lûm, el-imâmü'l-ma'sûm, kāimü'z-zamân, el-kāim bi'l-hak, el-kāim biemrillâh, ed-dâî ilâ sebîli'l-hak" gibi unvanlarla anılmaya başlayan İbn Tûmert mensuplarından bir ağacın altında biat aldı. Allah'ı cisim olarak kabul edip yaratılmışlara benzettikleri,

zulüm yaptıkları, fesat çıkardıkları, insanların canlarına ve mallarına kastettikleri, dolayısıyla dinden çıktıkları gerekçesiyle Murâbıtlar'a karşı Abdülmü'min el-Kûmî ve Ebû Muhammed el-Beşîr kumandasında şiddetli bir mücadele başlattı. Bütün Masmûde kabilelerinin kendisini desteklemeye hazır olduğu iki yıl boyunca Anti Atlas bölgesi ve Sûs'ta çok sayıda çarpışma meydana geldi. Murâbıtlar'ın güçlerini arttırma çabalarına karşı İbn Tûmert, daha iyi bir savunma ortamına kavuşmak için 517 (1123) yılında Tinmellel'e intikal etti ve şehir halkını çıkarıp buraya yerleşti. Artık İbn Tûmert, Hz. Peygamber'e ve taraftarları da aşere-i mübeşşereye benzetiliyor, seferlerine "megāzî", 515'te (1121) yapılan biata "Rıdvan

biatı", Tinmellel'e intikaline de "hicret" deniliyordu.

Tinmellel'de mânevî temelleri atılan devlet, bünyesindeki kabilelerin farklı sta-tülere ayrıldığı federal bir birlik niteliğindedir. İbn Tûmert'in ölümüne kadar devam eden bu derecelenmede zirvede mehdînin kabilesi olan Herga ve sırasıyla Tinmellel kabileleri, Hintâte, Masmûde ve diğerleri gelmekteydi. Bu arada İbn Tûmert, toplumun işlerini yürütmek üzere her birinin başında kendisinin bulunduğu üç meclis kurdu. 1. Onlar meclisi. Mehdîye en yakın on kişiden teşekkül eden bu meclis hükümet gibi faaliyet göstererek kararlar verir, bunları yürütür, siyaset ve akîdeyle ilgili planları düzenlerdi. 2. Elliler meclisi. Kabile reislerinden oluşan bu meclis danışma kurulu niteliğindeydi. 3. Yetmişler meclisi. Daha geniş anlamda bir danışma organıydı. Bunların dışında İbn Tûmert taraftarlarını idarî, askerî ve meslekî bakımdan birtakım teşkilâtla-ra ayırmıştır (Abdülmecîd en-Neccâr, s. 116-117).

İbn Tûmert'in bundan sonraki birkaç yılı ordu içinde dayanışmanın arttırılması ve yayılması çabalarıyla geçti. Murâbıtlar'ın Endülüs'te ortaya çıkan bazı problemlerle meşgul olmaları Muvahhidler'in işini kolaylaştırırken kendi aralarında baş gösteren ihtilâfları da güçlendirdi. Büyük ihtimalle hareketin çok süratli gelişmesiyle birlikte beliren sabırsızlık, İbn Tûmert'in yolundan uzaklaşan ayrılıkçı yahut şüpheli kişileri ortadan kaldırma prensibinin ana sebebini teşkil etmiştir. Onun Beşîr el-Venşerîsî'ye, ihlâs ve samimiyetinden şüphelendiği kişilerin ayıklanarak öldürülmesini emretmesinin Muvahhidler arasındaki huzursuzluğu arttırdığı sanılmaktadır.

İbn Tûmert, Merakeş'i ele geçirmek için 524 (1130) yılında Ebû Muhammed el-Beşîr'in kumandasında büyük bir sefer başlattı. Fakat şehri altı hafta süreyle kuşatan Muvahhidler başarılı olama-dılar ve Onlar meclisinin beşinin öldüğü Buhayre yakınındaki savaşta yenildiler. Bu yenilgi, Muvahhidler üzerinde büyük bir psikolojik tesir bırakmasına rağmen hareketi durduracak bir sonuç doğurmamıştır. İbn Tûmert bu mağlûbiyetten birkaç ay sonra 14 Ramazan 524 (21 Ağustos 1130) tarihinde öldü. Yakın arkadaşları ölümünü halefi Abdülmü'min'in ilân etmesine kadar üç yıl süreyle gizlediler. Cenazesi daha sonra Tinmellel'de defnedildi.

Görüşleri. Kendisini dinî mânada bir ıslahatçı, Kitap ve Sünnet'e bağlı bir lider olarak gören İbn Tûmert, akîdesinde tevhid ve imâmet doktrinine özel bir yer vermiştir. İman için yegâne asıl olarak gördüğü bilgiyi "sayesinde gerçeklerin ve özelliklerin birbirinden ayırt edildiği kalpteki nur" şeklinde tanımlamış, böylece nesne ve olayların mahiyetlerinin değil ancak özelliklerinin bilinebileceğine işaret etmiştir. Öte yandan onun "kalpteki nur" ifadesinden hareketle vehbî bilginin yanı sıra akıl, nakil ve duyular yoluyla elde edilen iktisâbî bilgiyi de kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Tûmert'in tevhid doktrinine çok önem vermesi taraftarlarının Muvahhidler olarak anılmalarına sebep teşkil etmiştir. Ona göre Allah'ın varlığı akılla zaruri olarak bilinir. O'nun varlığını bilmek ve O'na iman etmek her mükellefin ilk dinî görevidir. Ancak isbât-ı vâcib bilgisi, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgilerden olmayıp "her fiil bir fâili gerektirir" şeklinde ifade edilebilecek illiyyet gibi basit bir ilkeye dayandırılan istidlâl neticesinde oluşmaktadır. İbn Tûmert'in Allah'ın varlığını mutlak bir vücûd şeklinde izah edip zât-sıfat ilişkisi hakkında açık bir görüş belirtmemesi, İbn Teymiyye ve Sübkî gibi âlimler tarafından sıfatları ta'tîl ederek Mu'tezile'ye tâbi olduğu şeklinde değerlendirilmişse de (Mecmûʿu fetâvâ, XI, 484-485; Ṭabaḳāt, VI, 117) kendisi Allah'a çeşitli selbî ve sübûtî sıfatlar nisbet etmiştir. Fakat ona göre zât ve sıfatların keyfiyetini ve birbirleriyle ilişkisini kavramakta aklın bir rolü yoktur. Dolayısıyla İbn Tûmert, sıfatlar konusunda ta'tîl değil teşbih ve tecsîmden kaçınan tenzihçi bir yaklaşım sergilemiştir. Buna bağlı olarak Allah'a naslarda bulunanların dışında herhangi bir isim nisbet etmenin doğru olmayacağı görüşünü de savunmuştur. Ona göre naslarda geçen "yed, istivâ, nüzûl" gibi haberî sıfatlara benzetme ve keyfiyet belirlemeye çalışmadan inanmak gerekir. İbn Tûmert Allah'ın âhirette bütün müminler tarafından görüleceği, keyfiyeti hakkında konuşmadan ve teşbihe gidilmeden söz konusu rü'yete inanılması gerektiği görüşündedir.

İmâmet doktrinine önem veren İbn Tûmert'te Şiî tesirler müşahede edilmektedir. Ona göre imâmet dinin rükünlerinden biridir ve imam mâsumdur. Ancak Hulefâ-yi Râşidîn'in imâmeti meşrûdur. İbn Tûmert'in mâsum imam görüşü, kendisini Berberîler'e kabul ettirme çabasının sonucu olarak görülmektedir. Mehdîliğini ilân eden İbn Tûmert'in bu konudaki görüşü de Şîa'nın anlayışına benzer. Mehdî'ye iman etmek gerekli olup bu

hususta şüpheye düşen kâfirdir. Mehdî olarak imâmetini kabul eden öğrencileri vasıtasıyla halktan biat alan İbn Tûmert, sadece kendisine itaat edip yolundan gidenleri Muvahhidler olarak adlandırmış, diğerlerini kâfir saymıştır. İyi ve kötü fiilleri yapabilme gücünün insanlara Allah tarafından önceden verilmiş olduğu yolunda Mu‘tezilî görüşü benimsemiş, kesbi, kuldaki kudretin mahallinde fiilin bulunması şeklinde düşünmüştür. Yaratıcı ise gerçekte Allah'tır ve bu konuda ortağı yoktur. İbn Tûmert'in bu hususta da karşıt görüşleri bir araya getirdiği söylenebilir.

Zühd ve takvâsı ile sâlihlere benzemeye çalışan İbn Tûmert'in bu konudaki aslî prensibi kötülüğü yok etmekti. Bu düşünceyi öğrencilik yıllarında benimsemiş ve yaşadığı sürece devam ettirmiştir. İçki içenleri şiddetle cezalandırması, mûsiki aletlerini kırdırması, lüks elbise giyenlere engel olması bunun bir sonucudur. İbn Tûmert, Berberî İslâm telakkisinden putperestlik kalıntılarını ve dinin tasvip etmediği birçok âdeti bu prensibe göre ortadan kaldırmak istemiştir.

İbn Tûmert'e göre şer‘î hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnet'tir. Kıyasa dayanan ictihad asıl olmayıp fer‘îdir. Belirli bir devirde fakihlerin icmâı ise asıldan çok fer‘a yakındır. Şeriatta asıl olan icmâ Medine fakihlerinin sahih olarak nakledilen

icmâıdır. Bu bakımdan Medine ehlinin devamlı olarak yaptıkları şeyler sahihtir. Aklın kanun koymada yeri yoktur. Bazı konularda farklı mezheplerin görüşlerini benimsemekle beraber itikadda daha çok Eş‘arî, fıkıhta Mâlikî mezhebine bağlı olduğu belirtilen İbn Tûmert'in görüşleri incelendiğinde asıl amacının Murâbıtlar Devleti'ni ortadan kaldırmak olduğu görülür.

Eserleri. 1. Kitâbü Eʿazzi mâ yuṭlab. Adını ilk cümlesinden alan eser delil, umum-husus, ilim, akîde, imâmet, ibadetler, cihad, mehdînin alâmetleri gibi konuları ihtiva eden çeşitli risâlelerden oluşur. Yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olan eser (nr. 1451), Ignaz Goldziher (Cezayir 1903) ve Ammâr Tâlibî (Cezayir 1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Mürşide. Kitâbü Eʿazzi mâ yuṭlab içinde et-Tenzîhân ve't-tesbîḥân adıyla yer alan tevhid risâlesidir. İbn Tûmert'in etrafındakilere Berberî diliyle okuttuğu bilinen eseri İbn Abbâd et-Tilimsânî ed-Dürretü'l-mûşide fî

şerḥi’l-Mürşide adıyla şerhetmiştir. Risâleyi eleştiren İbn Teymiyye, İbn Tûmert’in sıfatlar konusunda filozoflardan etkilendiğini, Cehmiyye’ye yakın bir yol tuttuğunu, günah işleyenleri öldürmek suretiyle Hâricîler gibi hareket ettiğini belirtmektedir (Mecmûʿu fetâvâ, XXXV, 142-143). el-Mürşide, Goldziher tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (ZDMG, XLI, 72-73; XLIV, 168-170). 3. el-ʿAḳīde. Aynı kitap içinde yer alan bu risâle de Berberî diline çevrilmiş olup Mısır baskısından başka (Kahire 1328) Henri Masse tarafından Fransızca’ya çevrilerek yayımlanmıştır (Paris 1928). 4. Muḥâẕẕi’l-Muvaṭṭaʾ. İmam Mâlik’in, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî rivayetiyle gelen el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin muhtasarıdır. İbn Tûmert, öğrencisi Abdülmü’min b. Ali’ye imlâ ederek meydana getirdiği bu eserinde hadislerin son râvi dışındaki râvilerini çıkarmıştır. Bilinen dört nüshasından Cezayir’de olanı Goldziher tarafından Muvaṭṭaʾü’l-İmâm el-Mehdî adıyla yayımlanmıştır (Cezayir 1905; diğer nüshaları için bk. Hizânetü’l-Karaviyyîn, nr. 40/181; Rabat el-Hizânetü’l-âmme, nr. 840c, 1222c). 5. Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi Müslim. Yine isnadları çıkarılmış bir muhtasar olup bilinen tek nüshası Merakeş’te İbn Yûsuf Kütüphanesi’ndedir (nr. 403). İbn Tûmert’in bunlardan başka, toplam sayısı otuz üçe ulaşan ve aralarında ölümünden kısa bir süre önce irad ettiği “vedâ hutbesi” de yer alan bazı risâleleri daha bulunmaktadır (Abdülmecîd en-Neccâr, s. 145-158).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 569-578; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 45-55; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 484-485; XXXV, 142-143; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIV, 277-289; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 37-41; XVI, 344-354; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VI, 117; Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, II, 91-92; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 225-229, 465; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 78-98; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murabıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn, Kahire 1383/1964, I, 156-217; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, Aḫbârü’l-Mehdî b. Tûmert ve bi-dâyetü devleti’l-Muvaḥḥidîn, Rabat 1971; Osman el-Ka“âk, el-ʿAlaḳāt beyne Tûnis ve Îrân ʿabre’t-târîḫ, Tunus 1972, s. 198-201; Muhammed Vülid Dâdâh, Mefhûmü’l-mülk fi’l-Maġrib, Kahire 1977, s. 131-147; Ch.

A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord: Tunusie-Algérie-Maroc, Paris 1980, II, 92-102; Celâl Yahyâ, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 769-778; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 683-692; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmert, Beyrut 1403/1983, s. 24-30, 73-83, 116-117, 145-158, 449-450; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 245-260; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 90; M. J. de Goeje, "Anzeigen", ZDMG, LVIII (1904), s. 463-484; R. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart", Arabica, II, Leiden 1955, s. 137-149; G. Salinger, "A Christian Muhammad Legend and a Muslim Ibn Tūmart Legend in the 13th Century", ZDMG, CXVII (1967), s. 318-328; Abdullah Kennûn, "ʿAḳīdetü'l-mürşide li'l-Mehdî İbn Tûmert", ME, XXXVIII/9-10 (1967), s. 915-926; Abdüllatîf Ubâde, "İbn Tûmert, ʿalâḳatühû bi'l-Ġazzâlî ve mevḳıfu İbn Teymiyye minh", Mecelletü Külliyyeti'd-Daʿveti'l-İslâmiyye, VI, Trablus 1398/1978, s. 124-144; V. J. Cornell, "Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart", St.I, LXVI (1987), s. 71-103; M. Fletcher, "Ibn Tūmart's Teachers: The Relationship with al-Ghazālī", al-Qantara, XVIII, Madrid 1997, s. 305-330; Onur Yıldırım, "İbn Tumart ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu", TTK Belleten, LXII/234 (1998), s. 403-421; René Basset, "İbn Tûmert", İA, V/2, s. 831-833; J. F. P. Hopkins, "Ibn Tūmart", EI² (İng.), III, 958-960; Yahyâ Hûveydî, "Eʿazzü mâ yuṭlab li-Muḥammed b. Tûmert", Tİ, IV, 374-386; Mecdüddin Kîvânî, "İbn Tûmert", DMBİ, III, 155-170; Ammâr et-Tâlibî, "İbn Tûmert", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 203-212; Muhammed Elûzâd, "İbn Tûmert", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1415/1995, VIII, 2639-2642.

Arif Aytekin

İBN TÜRK

(bk. ABDÜLHAMÎD b. VÂSİ‘ b. TÜRK).

İBN UKDE

(ابن عقدة)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Hemdânî el-Cârûdî (ö. 332/944)

Şiî hadis hâfızı.

15 Muharrem 249'da (10 Mart 863) Kûfe'de doğdu. Dördüncü ve beşinci nesilden dedeleri Benî Hâşim'in mevlâsıdır. Babası kitap istinsah etmek, edebiyat ve sarf-nahiv öğretmekle hayatını kazanan ve Şîa'nın Cârûdiyye koluna mensup olan Zeydî bir âlimdi. Sarf ve nahivde derin bilgisinden dolayı Ukde lakabıyla anıldığı için oğlu da İbn Ukde diye tanındı (Sem'ânî, IV, 214; İbnü'l-Esîr, II, 348). İbn Ukde 260 (874) yılı civarında hadis tahsiline başladı, öğrenimini tamamlamak için Hicaz ve Bağdat'a gitti. İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Müslim el-Keccî, Hasan b. Ali b. Affân, Ali b. Dâvûd el-Kantarî, İbn Ebû Hayseme gibi muhaddislerden ders aldı. Kendisinden İbnü'l-Ciâbî, İbn Adî, İbn Şâhin, Taberânî, Dârekutnî, Hâkim el-Kebîr, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, İbn Cümey' el-Gassânî, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî gibi Sünnî muhaddislerle Hârûn b. Mûsâ et-Telukberî, Ahmed b. Muhammed b. Salt gibi Şiî âlimler rivayette bulundu. İbn Ukde 272'de (886) hadis öğrenmek için Bağdat'a gitti. Otuz yıl sonra yaptığı ikinci seyahatinde Bağdatlı muhaddis Yahyâ b. Sâid'in bir rivayetine karşı çıkması üzerine Yahyâ b. Sâid ve arkadaşları tarafından dönemin vezirine şikâyet edildi. İbn Ukde'yi hapsettiren vezir kimin haklı olduğunu öğrenmek üzere İbn Ebû Hâtim'e mektup yazdı; İbn Ebû Hâtim'in İbn Ukde'yi haklı bulması üzerine de onu serbest bıraktı. Bu olay İbn Ukde'nin daha çok tanınmasına vesile oldu. Bağdat'a üçüncü defa Safer 330'da (Kasım 941) gitti; Rusâfe ve Şiîler'e ait Berâsa camilerinde hadis meclisleri akdetti.

Yaşadığı dönemde Kûfe'nin en büyük muhaddis ve hâfızı, tefsir ve ricâl âlimi olan İbn Ukde âlî ve nâzil rivayetler toplamış, talebelerinden de hadis yazmıştır. Kûfe'de İbn Mes'ûd'dan sonra ondan daha güçlü bir hadis

hâfızının görülmediği, özellikle Kûfeliler arasında Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadisleri ondan iyi bilen bir kimsenin bulunmadığı belirtilmiş, çok sayıda hadisi toplayıp ezberlediği, kütüphanesinde de pek çok kitabın yer aldığı rivayet edilmiştir. İbn Ukde 7 Zilkade 332'de (1 Temmuz 944) Kûfe'de vefat etti.

İbn Ukde sika bir muhaddis olmakla birlikte onun güvenilir sayılmadığını ileri

sürenler de vardır. Zeydiyye'nin Cârûdiyye koluna mensup olan İbn Ukde'yi Kûfeliler'in rivayetlerini tahrif etmek, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhinde sözler nakletmek, bazı Kûfeliler'e hadis yazıp onlardan bu hadisleri rivayet etmelerini istemek, daha sonra bu hadisleri onlardan bizzat rivayet etmekle suçlanmıştır (Hatîb, V, 20-22). Ayrıca garîb ve münker hadis rivayet ettiği, meçhul râvilerden hadis naklettiği, rivayet ettiği hadislerle amel etmediği ve rivayetlerinde bazı ölçüsüzlükler bulunduğu belirtilmiştir. Bilhassa vicâde yoluyla elde ettiği hadisleri rivayet etmesi yüzünden tenkide uğramıştır. Buna rağmen İbn Adî onun hadiste otorite olduğunu, tenkide uğrayan herkesi eserine alma prensibi sebebiyle el-Kâmil'de onun biyografisine de yer verdiğini söylemektedir (I, 208). Zehebî, İbn Ukde'nin hadis uydurmakla itham edilemeyeceğini, Ebû Ali en-Nîsâbûrî de aleyhinde söylenenlere itibar edilmemesi gerektiğini, Dârekutnî ise onun herkesin bildiği şeyleri bildiğini, ancak başkalarının ondaki ilme tam olarak sahip olmadığını belirtmektedir. Sika bir muhaddis olan Da‘lec b. Ahmed'in el-Müsned'inin kontrolünü İbn Ukde'ye yaptırması da onun güvenilirliğini ve ilmî seviyesini ortaya koymaktadır.

İmâmiyye mezhebine mensup muhaddislerden çok sayıda hadis rivayet eden İbn Ukde'den Sünnî ve Şiî hadisçiler rivayette bulunmuşlardır. Bunda onun aşırılığa kaçmaması, Hz. Ebû Bekir'le Ömer'i öven rivayetleri nakletmesi etkili olmuştur. Resûl-i Ekrem'in, Hz. Ali'ye Ebû Bekir'le Ömer'i göstererek onların ehl-i cennetin efendisi olduklarını bildirmesiyle ilgili hadisi ölümünden iki yıl önce talebelerine yazdırdığını söyleyen Zehebî, İbn Ukde'nin aşırı Şiîler'den olmadığını kaydetmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 343).

Eserleri. 1. Kitâbü Ẕikri'n-nebî ve'ṣ-ṣaḫratü ve'r-râhib ve ṭuruḳu ẕâlik.

Nabia Abbott tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte Studies in Arabic Literary Papyri adlı eser içinde neşredilmiştir (Chicago 1957, I, 100-108). 2. Cüzʾ min ḥadîs̱ih (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 4581, vr. 9-15). 3. Kitâbü'r-Ricâl. Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunanlar hakkında olup yaklaşık 4000 râviyi ve her birinin rivayet ettiği hadisleri ihtiva etmektedir. 4. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. Şiî âlimi Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450/1058) bu tefsiri gördüğünü bildirmiş, VIII. (XIV.) yüzyılda da eserden faydalanıldığı belirtilmiştir (DMT, IV, 498). 5. Kitâbü's-Sünen. Çok hacimli bir eser olduğu kaydedilmiştir.

İbn Ukde'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü't-Târîḫ ve ẕikru men reva'l-ḥadîs̱ (tamamlanmamıştır), Kitâbü Ṣulḥi'l-Ḥasan ve Muʿâviye, Kitâbü'l-Ḥasaneyn, Kitâbü'r-Râye, Kitâbü men revâ ʿan emîri'l-müʾminîn ʿAlî ve Müsnedüh, Kitâbü men revâ ʿani'l-Ḥasan ve'l-Ḥüseyin, Kitâbü men revâ ʿan ʿAlî b. el-Ḥüseyin ve aḫbâruh, Kitâbü men revâ ʿan Ebî Caʿfer Muḥammed b. ʿAlî ve aḫbâruh, Kitâbü men revâ ʿan Zeyd b. ʿAlî ve Müsnedüh, Kitâbü men revâ ʿan Fâṭıma min evlâdihâ, Kitâbü men revâ ʿan ʿAlî ennehû ḳasîmü'l-cenneti ve'n-nâr, Kitâbü'ş-Şîʿa min aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, Kitâbü Tesmiyeti men şehide maʿa emîri'l-müʾminîn ḥurûbehû mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn, Kitâbü'l-Cehr bi'l-besmele, Kitâbü Aḫbâri Ebî Ḥanîfe ve Müsnedüh, Kitâbü'l-Vilâye ve men revâ yevme Ġadîr Ḫum, Kitâbü Fażli'l-Kûfe, Kitâbü't-Tesmiye fî fıḳhi Ehli beyt bi'l-aḫbâr, Kitâbü'ş-Şûrâ, Kitâbü Ṭuruḳı ḥadîs̱i'n-nebî li-ʿAlî "Ente minnî bi-menzileti Hârûne min Mûsâ", Kitâbü Yaḥyâ b. el-Ḥüseyin b. Zeyd ve aḫbâruh, Kitâbü'l-Âdâb, Kitâbü Ṭuruḳı ḥadîs̱i "men küntü mevlâhü fe-ʿAliyyün mevlâhü", Kitâbü'ṭ-Ṭâʾir, Müsnedü ʿAbdillâh b. Bükeyr b. Aʿyün, Ṭarîḳu tefsîri ḳavlihî teʿâlâ "innemâ ente münẕir", Kitâbü'l-Meḥâsin, Kitâbü'l-Müvâlât (İbn Hacer el-İṣâbe'de bu eserden faydalanmıştır, Sezgin, I, 182).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Adî, el-Kâmil, I, 208-209; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâlü'n-Necâşî (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 240-242; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 56-57; a.mlf., Ricâlü'ṭ-Ṭûsî (nşr. M.

Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 441-442; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 14-23; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 214-215; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü’l-ʿulemâʾ (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts., s. 16-17; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 336-337; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 348; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 28-32; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 839-842; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 340-355; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 136-138; Safedî, el-Vâfî, VII, 395-396; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 209; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 263-266; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, I, 208-209; Îżâḥu’l-meknûn, I, 303; II, 260, 287, 290, 297, 306, 311, 350; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 60; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 112; Sezgin, GAS, I, 182; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 87; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 358-359; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 59-60; C. Avvâd, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ḳadîme fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 216-218; W. Madelung, “Ibn ʿUḳda”, EI² Suppl. (İng.), s. 400-401; DMT, IV, 498; Ahmed Pâketçî, “İbn ʿUḳde”, DMBİ, IV, 318-319.

Kemal Sandıkçı

İBN UKKÂŞE

(bk. HAKEM b. UKKÂŞE).

İBN ULEYYE

(ابن عليّة)

Ebû Bişr İsmâîl b. İbrâhîm b. MiŸsem el-Esedî el-Basrî (ö. 193/809)

Hadis hâfızı, fakih ve müfessir.

110 (728) yılında Basra'da doğdu. Aslen Horasanlı olan ailesinin Kûfe'ye yerleştiği, ticaretle uğraşan babasının Benî Esed'in mevlâsı olan Uleyye bint Hassân ile evlenerek Basra'ya göç ettiği bilinmektedir. Uleyye'nin İsmâil'in anneannesi olduğu görüşü (Hatîb, VI, 231) isabetli değildir. İsmâil, annesine nisbetle İbn Uleyye diye meşhur olmuşsa da kendisinin bundan pek hoşlanmadığı ve "Beni İbn Uleyye diye çağıran gıybetimi yapmış olur" dediği nakledilmektedir (Ahmed b. Hanbel, II, 372). Ancak Zehebî, Hz. Peygamber'in de bazı sahâbîleri zaman zaman annelerine nisbetle çağırdığına dikkat çekerek İsmâil'i bu davranışından dolayı eleştirmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 108).

İlk dinî bilgileri Abdülvâris b. Saîd et-Teymî'den öğrenen İbn Uleyye daha sonra Eyyûb es-Sahtiyânî, Atâ b. Sâib, Humeyd et-Tavîl, Abdullah b. Avn ve İbn Ebû Arûbe gibi hocalardan istifade etti. Aynı zamanda hocaları olan İbn Cüreyc ve Şu'be b. Haccâc ile Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Halîfe b. Hayyât ve Fellâs gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer aldı.

İbn Uleyye, Hârûnürreşşîd'in hilâfetinin (786-809) son yıllarında Basra'da kadılık görevine getirildi. Ancak Abdullah b. Mübârek'in kendisini, âlimlerin devlet yöneticilerinden uzak durması gerektiği hususunda uyarması üzerine yaşlandığını ileri sürerek halifeden affını istedi, halife de bu isteğini kabul etti (Hatîb, VI, 235-236). Dîvânü's-sadaka ve Dîvân-ı Mezâlim'de de görev yapan İbn Uleyye, halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemekle suçlanmışsa da hilâfet makamına yeni geçen Emîn'in bu konuyu kendisine sorması üzerine bunun bir yanlış anlamadan

kaynaklandığını belirterek tövbe etmiştir (Ahmed b. Hanbel, I, 377). İbn Uleyye'nin nebiz içmesi yüzünden eleştirilmesi de nebizin fıkhî hükmündeki ihtilâf dolayısıyla kendisinin güvenilirliğine zarar vermeyecek bir fiil olarak

görülmüştür. Zehebî ise bu iddianın doğru olmadığını belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 117, 118).

İbn Uleyye 13 Zilkade 193'te (28 Ağustos 809) Bağdat'ta vefat etti ve Abdullah b. Mâlik Kabristanı'na defnedildi. Kardeşi Rib'î ile oğulları Dımaşk Kadısı Ebû Bekir Muhammed ve Hammâd da muhaddis olup üçüncü oğlu İbrâhim'in ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan, İmam Şâfiî ile münazaralar yapan, Cehmiyye mezhebine mensup bir kelâmcı olduğu belirtilmektedir (Hatîb, VI, 20-23).

İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sika olarak değerlendirdiği, Ahmed b. Hanbel'in güvenilirliğin zirvesinde gördüğü ve Şu'be b. Haccâc'ın "seyyidü'l-muhaddisîn" diye nitelendirdiği İbn Uleyye'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Onun son derece güçlü bir hâfızaya sahip olduğu, bu sebeple hadis rivayet ederken önünde ya-zılı metin bulundurmadığı belirtilmektedir. Ahmed b. Hanbel'le birlikte iken yanlarına gelen bir kişinin, Abdullah b. Amr b. Âs'ın hadisleri yazmak için izin istemesine Hz. Peygamber'in olumlu cevap verdiğini gösteren hadisi (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 3) rivayet etmesi üzerine İbn Uleyye'nin bunun yalan olduğunu söylemesine bakılacak olursa (Ahmed b. Hanbel, I, 244-245; II, 388) onun hadisleri ezberden rivayet etmekle kalmayıp aynı zamanda hadis yazmanın yasak olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir. Ebû Dâvûd'un hata yapmayan muhaddis bulunamayacağını söyledikten sonra İbn Uleyye'yi bundan istisna etmesi (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 216), Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği müdebber* konusundaki hadiste (Ebû Dâvûd, "ʿItḳ", 9; Nesâî, "Büyûʿ", 84) köle ile efendisinin adlarını değiştirerek nakletmesi dışında bir kusuru bulunmaması onun zabtının da son derece sağlam olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Uleyye'ye nisbet edilen Kitâbü'ṭ-Ṭahâre, Kitâbü'ṣ-Ṣalât, Kitâbü't-Tefsîr ve Kitâbü'l-Menâsik adlı eserlerin (İbnü'n-Nedîm, s. 227) günümüze gelip gelmediği bilinmemekte, Ebû Bekir el-Ebherî'nin oğlu Ebû Ca'fer'in er-

Red ʿalâ İbn ʿUleyye adıyla bir kitap yazdığı kaydedilmektedir (a.g.e., s. 201).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 3, "ʿItḳ", 9; Nesâî, "Büyûʿ", 84; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 325-326; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 244-245, 377; II, 372, 388; III, 182; ayrıca bk. İndeks; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 342; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 132-133; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 153-155; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 44; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 201, 227; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 20-23, 229-240; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 99-102; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, III, 23-33; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 322-323; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 107-120; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 216-220; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 191-200, s. 98-103; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 275-279; III, 4, 236; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 104; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 333; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 206; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 301; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 283; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 86-87.

Selahattin Polat

İBN UNEYN

(ابن عنين)

Ebü'l-Mehâsin Şerefüddîn Muhammed b. Nasrillâh b. el-Hüseyn b. Uneyn el-Ensârî (ö. 630/1233)

Hicivleriyle tanınan şair ve vezir.

9 Şâban 549'da (19 Ekim 1154) Dımaşk'ta doğdu. Soyu ensara dayandığından Ensârî nisbesiyle anılır. Dımaşk'ta Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebü's-Senâ Muhammed b. Arslan eş-Şeyzerî, Kutbüddin en-Nîşâbûrî ve Kemâleddin eş-Şehrezûrî'nin, Bağdat'ta Minûçihr b. Türkânşah'ın derslerine devam etti. İbn Düreyd'in meşhur sözlüğü el-Cemhere'yi âdeta ezberledi. On altı yaşında iken şiir yazmaya başladı. Yetiştiği dönemde Suriye bölgesini Nûreddin Mahmud Zengî yönetiyordu. İbn Uneyn daha sonra burada Eyyûbî Devleti'nin kuruluşuna şahit oldu. Zengîler ve Eyyûbîler devrinde devlet yöneticileri, vezirler, kumandanlar ve âlimler için hicviyeler yazan İbn Uneyn, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye şikâyet edildi (570/1175). Bu olay üzerine Dımaşk'tan sürüldü ve yaklaşık yirmi yıl boyunca Suriye, Azerbaycan, Horasan, Gazne, Hârizm ve Mâverâünnehir'de dolaştı. Rey'de bulunduğu sırada Fahreddin er-Râzî'den yakın ilgi gören İbn Uneyn ona birçok defa methiye yazdı. Rey'den Hindistan'a, oradan da Yemen'e geçti. Yemen'de hüküm süren Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Seyfülislâm Tuğtegin'e yazdığı şiirler sebebiyle onun iltifatlarına mazhar oldu. Bir müddet Yemen'de kaldıktan sonra Mısır'a gidip gelerek ticaretle uğraştı. Mısır'da bulunduğu süre içinde edebiyat ve şiir meclislerine devam ederek "Dımaşk şairi" unvanı ile tanındı.

İbn Uneyn, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden (589/1193) sonra Dımaşk'a dönmek için Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü'l-Âdil'e bir methiye yazdı ve hükümdarın izniyle 593'te (1197) Dımaşk'a geri döndü. el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Muazzam ona büyük saygı gösterdi. 623'te (1226) kendisini elçi olarak tayin ettiğinde İbn Uneyn Erbil'de İbn Hallikân'la görüştü. Hükümdar daha sonra onu vezir tayin etti. el-Melikü'l-

Muazzam'ın ölümünün ardından oğlu el-Melikü'l-Eşref Mûsâ zamanında görevinden ayrılıp evine çekilen İbn Uneyn 20 Rebîülevvel 630'da (4 Ocak 1233) Dımaşk'ta vefat etti. Kaynaklarda iyi bir şair olmasının yanında hadis, fıkıh, tefsir, lugat, mantık, tarih, astronomi ve matematik gibi ilimlerle de ilgilendiği kaydedilmektedir.

Büyük Arap şairlerinin eserlerini incelediği anlaşılan İbn Uneyn'in şiirleri, fasih lafızlarla sağlam terkiplerden oluşan mükemmel bir örgüye sahiptir. Bu ise onun, el-Cemhere'den ezbere nakiller yapabilecek derecede güçlü lugat bilgisinden ileri gelmektedir. Hicivlerinde halk diline ait kelimeler kullanması uzun zaman değişik bölgelerde bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Hemen herkesi hicvetmeyi âdet haline getiren İbn Uneyn, insanların sadece yanlışlarını değil bazı vücut sakatlıklarını da hiciv konusu yapmıştır. Miḳrâżü'l-aʿrâż adlı 500 beyitlik bir şiirinde Dımaşk büyüklerini bu açıdan eleştirmiş, bu yergileri sebebiyle zındıklıkla itham edilmiştir.

İbn Uneyn'in şiirleri daha sonra derlenerek divan haline getirilmiş, çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan divan Halîl Merdem Bek tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1946; Beyrut, ts.). Kaynaklarda onun İbn Düreyd'in el-Cemhere'sini ihtisar ettiği, el-Melikü'l-Azîz lakabıyla bilinen Yemen Sultanı Seyfülislâm Tuğtegin'in hayatına dair et-Târîḫu'l-ʿAzîzî adlı bir kitap yazdığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Uneyn, Dîvân (nşr. Halîl Merdem Bek), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), neşredenin girişi, s. 3-46; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 81-92; Münzirî, et-Tekmile, III, 336-337; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 14-19; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 363; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 240-241; Safedî, el-Vâfî, V, 122-127; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 137-138; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 405; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 293-295; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 246-250; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 113; Brockelmann, GAL, I, 387-388; Suppl., I, 551; Halîl Merdem Bek,

eş-Şuʿarâʾü’ş-Şâmiyyûn, Beyrut, ts., s. 245-275; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, VI, 718-722; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 514-517; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 125-126; “Ibn ʿUnayn”, EI² (İng.), III, 962; Muhammed Seyyidî - Hasan Saferî Nâdirî, “İbn ʿUneyn”, DMBİ, IV, 345-347.

Rıza Kurtuluş

İBN USFÛR el-BAHRÂNÎ

(ابن عصفور البحراني)

Yûsuf b. Ahmed b. İbrâhîm ed-Dirâzî el-Bahrânî (ö. 1186/1772)

İmâmiyye Şîası'nın Ahbârîliği itidale yönlendiren âlimlerinden biri.

1107 (1696) yılında Bahreyn'in Mâhûz köyünde doğdu. Memleketinden dolayı Bahrânî, büyük dedelerinden Usfûr'a nisbetle de İbn Usfûr diye anılır. İlk öğrenimini babası ve dedesinin yanında tamamladı. Hâricîler'in Bahreyn'i ele geçirmesi üzerine 1126'da (1714) ailesiyle birlikte Katîf'e gitti ve Hüseyin b. Muhammed Ca'fer el-Mâhûzî'nin derslerine katıldı. İranlılar'ın Bahreyn'i geri almasının ardından memleketine döndü; burada Ahmed b. Abdullah el-Bilâdî, Abdullah b. Alevî el-Bilâdî, Muhammed Refî' b. Ferec ve Şeyh Abdullah b. Ali el-Bahrânî'den ders okudu. Bu arada hac görevini de yerine getiren Bahrânî hac dönüşü Katîf'te kalarak bir süre daha Mâhûzî'nin derslerine devam etti ve ilk icâzeti ondan aldı. Afganlılar'ın 1135 (1723) yılında Safevîler'in başşehri İsfahan'a girerek bu hânedana son vermesi üzerine Bahreyn'de çıkan karışıklıklar sebebiyle burayı terkedip İran'a göç etti. Kısa bir süre Kirman'da kaldıktan sonra Şîraz'a geçen Bahrânî buranın yöneticisi Muhammed Takī Han'dan özel ilgi gördü ve şehirde bulunduğu süre içerisinde öğretim ve telif çalışmalarını devam ettirdi. Şîraz'da çıkan karışıklıklar yüzünden bu defa Fesâ'ya geçti ve buranın mütevellisi Muhammed Ali Han tarafından saygıyla karşılandı. Kendisine uygulanan haraç muafiyeti dolayısıyla ders verme faaliyetinin yanı sıra ziraatla da meşgul oldu. Ancak mütevellinin ölümü üzerine hâmisiz kalan Bahrânî, Usûlîler'in evini basıp kitaplarını yağma etmeleri sebebiyle Ahbârîler'in güçlü olduğu Kazvin'e göç etmek zorunda kaldı (1164/1751). Onun buraya gelişiyle şiddetlenen Ahbârî ve Usûlî çatışması yüzünden 1166'da (1753) İran'ı terkederek Kerbelâ'ya gidip yerleşti ve ölümüne kadar geçen yaklaşık yirmi yıllık süre içinde eğitim öğretim faaliyetleri yanında Ahbârî ve Usûlîler arasındaki ihtilâfların giderilmesiyle uğraştı. Başta Ebû Ali Muhammed b. İsmâil el-Hâirî, Mirza Ebü'l-Kāsım el-Kummî, Ahmed el-Attâr el-Bağdâdî, Ahmed et-Tâlekānî

en-Necefî, Şemseddin el-Mar‘aşî el-Hüseynî, Seyyid Ali el-Hâirî, Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Muhammed Mehdî en-Nerâkī, Mirza Mehdî b. Hidâyetullah el-İsfahânî ve Mirza Yûsuf et-Tabâtabâî el-Mar‘aşî olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdi. 4 Rebîülevvel 1186 (5 Haziran 1772) tarihinde Kerbelâ'da vefat etti. Tebrîzî, 1188 (1774) veya 1189 yıllarında öldüğüne dair rivayetleri de kaydetmektedir (Reyḥânetü'l-edeb, III, 361).

İbn Usfûr el-Bahrânî, Ahbârî düşüncesinin sistemleşmesi bakımından Muhammed Emîn elEsterâbâdî'den hemen sonra gelen önemli bir âlimdir. Esterâbâdî, ilk dönemdeki Ahbârî düşünceyi tekrar ortaya çıkarıp çok mutaassıp bir çizgi takip etmişken Bahrânî bu düşünceyi itidale kavuşturmuş ve Ahbârîliği Usûlîliğin çizgisine yaklaştırmıştır. Bundan dolayı mutedil Ahbârîler'in başı olarak kabul edilen Bahrânî, Muhammed Bâkır el-Meclisî ve Seyyid Ni‘metullah el-Cezâirî'nin orta yolu takip ettiğini ileri sürmüştür. Bahreyn, İran ve Irak'ta yapmış olduğu yolculuklarla Şiî ulemâsı arasındaki ihtilâfları en aza indirmeyi hedefleyen Bahrânî'nin, Kerbelâ'da Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'nin faaliyetlerine izin vermek suretiyle Usûlî düşüncenin oluşmasına bir bakıma göz yumması onun bu konudaki samimiyetini göstermektedir. Bihbehânî, Bahrânî'nin arkasında namaz kılmanın ve ondan ders okumanın câiz olmadığına dair fetva verirken Bahrânî bunun aksi yönünde bir fetva vermiş, hatta bu konuda talebelerini teşvik etmiştir. Ayrıca cenaze namazını Bihbehânî'nin kıldırması yolunda vasiyette bulunarak Usûlî düşünceye ve müctehidlere karşı olan uzlaşmacı tavrını ortaya koymuştur.

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki ihtilâfların fazla abartıldığını ifade eden, gerçekte farkın akıl delilini kullanmaktan öteye geçmediğini söyleyen Bahrânî, mutaassıp Ahbârîler'in bu iki anlayış arasındaki farklılıkları büyüterek Şiî ulemâsı arasında fitne tohumları ektiklerini belirtmekten çekinmemiştir. Bahrânî'nin her iki ekol arasında orta bir yol takip ettiğini gösteren en önemli hususlardan biri de onun ictihad ve taklid hakkında ortaya koyduğu düşünceleridir. İctihada kesinlikle karşı çıkan Ahbâriyye mensuplarından farklı olarak Bahrânî, sadece kitap ve imamların ahbârına bağlı kalmak şartıyla şer‘î hükümlerin istinbatının mümkün ve hatta gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada Usûlîler'den ayrılan en önemli tarafı, bu iki kaynağın dışında aklî delillerle yapılacak ictihadın bizzat imamlar tarafından menedilmiş olduğunu kaydetmesidir. Usûlîler'in delil

olarak kabul ettikleri aklın zan ifade edeceği düşüncesiyle şer‘î delillerden sayılamayacağını söylemekle birlikte evhamın şâibelerinden sıyrılmış fıtrî aklın ilâhî bir hüccet olduğunu, nûrâniyetinin saflığı ve fıtratının aslı sebebiyle teklife dair bazı hususları idrak edebileceğini savunmaktadır. Ona göre fıtrî aklın ilâhî bir delil olması, idrak ettiği bazı şeylerin yanı sıra idrak edemediği şeylerde de kendi aczini ve Allah'ın yüceliğini itiraf etmesiyle ilişkilidir. Bunun yanında, helâl ve harama dair şer‘î hükümlerin tevkifî olup yalnız şâri‘ tarafından tayin edildiğini belirterek Ahbârî çizgiyi muhafaza etmiştir.

Taklid meselesinde, on ikinci imamın gaybetinden önceki toplum yapısıyla sonrakinin bir olmadığına dikkat çeken Bahrânî, imama nisbetle bütün müminlerin mukallid olduğu şeklindeki mutaassıp Ahbârîler'in yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun tutarsızlığına delil olarak Ahbârîler'in kendi aralarındaki görüş farklarını örnek verip onların da bir nevi ictihadda bulunduğunu belirtmiştir. Bahrânî bu düşünceyle, mutaassıp Ahbârîler'in taklid anlayışına ve onların insanları imam-raiyye şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmasına karşı çıkarken mukallidin başvurduğu âlimin sadece kitap ve imamların ahbârı çerçevesinde hareket edebileceğini söylemek suretiyle de esasını aklî istinbatların oluşturduğu ictihad anlayışının ve Usûlîler'in müctehid-mukallid ayırımının tutarsızlığına işaret etmiştir.

Bahrânî'nin bu itidal çağrısına onun içinde bulunduğu siyasî, içtimaî ve coğrafî şartların büyük etkisi olmalıdır. Safevîler'den sonra ortaya çıkan siyasî durum ve İran'ın içine sürüklendiği büyük karışıklık, ona göre ulemâ arasında daha önceden devam edegelen çekişmelere son vermek için yeterli bir sebep teşkil ediyordu. Bu dönemde ulemâyı harekete geçiren gelişmelerden biri de Nâdir Şah'ın Ehl-i sünnet'le yakınlaşma çabalarıydı. Şiî ulemânın büyük çoğunluğuna göre Şiîliği beşinci fıkıh mezhebine indirgemekten başka bir şey olmayan bu durum kendi varlıkları için de büyük bir tehlike arzediyordu. Bu şartların yanı sıra Bahrânî'nin mensup olduğu ekole ilişkin kaygıları da

iki düşünce sistemi arasındaki farklılıkları en aza indirmeye yönelik çabalarında etkili olmuştur.

Eserleri. 1. el-Ḥadâʾiḳu'n-nâḍıre fî aḥkâmi'l-ʿitreti'ṭ-ṭâhire. Bahrânî'nin fıkhî hükümlerle ilgili bütün konuları, görüş ve delillerini ihtiva ettiğini, sahasında emsalsiz olduğunu ileri sürdüğü eser fıkıh bablarına göre telif edilmiştir. Bundan dolayı müellifi "Sâhibü'l-hadâik" diye de anılır. Bahrânî tarafından "Kitâbü'ẓ-Ẓıhâr"a kadar yazılabilen eseri yeğeni ve talebesi Hüseyin b. Muhammed el-Bahrânî ʿUyûnü'l-ḥaḳāʾiḳi'n-nâẓıre fî tetmîmi'l-Ḥadâʾiḳi'n-nâḍıre adıyla dokuz bölüm ilâve ederek tamamlamıştır (Necef 1342-1354). Üzerine çeşitli hâşiyeler yazılan eser ilk taş baskısından sonra (I-VII, Tebriz 1315-1318) Muhammed Takī el-İrvânî tarafından neşredilmiştir (I-X, Necef 1377-1381; I-XX, Kum 1363 hş.; Beyrut 1985-1987). 2. ed-Dürerü (ed-Dürretü)'n-Necefiyye fi'l-mülteḳatâti'l-Yûsufiyye. Ḥadâʾiḳu'n-nâḍıre'den sonra müellifin en önemli kitabı olup başta fıkıh olmak üzere çeşitli konuları ihtiva eder (Tahran 1307, 1314). 3. Ecvibetü'l-mesâʾili'l-Bihbehâniyye elletî seʾelehâ es-Seyyid ʿAbdullāh el-Bilâdî el-Baḥrânî (nşr. Ebû Ahmed b. Ahmed Âl-i Usfûr, Kum, ts.). 4. Enîsü'l-müsâfir ve celîsü'l-ḫavâṭır (el-Keşkûl). Müellif bu eserinde AhbârîUsûlî tartışmalarına girmeden çeşitli konuları ele alıp işlemiştir (Bombay 1291; Kum 1985). 5. Lüʾlüʾetü'l-Baḥreyn fi'l-icâze li-ḳurreteyi'l-ʿayneyn. İki kardeşinin oğulları olan talebeleri Hüseyin b. Muhammed ve Halef b. Abdülalî el-Bahrânî için yazdığı geniş bir icâzetnâme olup Bahreyn âlimlerinin yanı sıra Sadûkeyn'e (Şeyh Sadûk ve babası) kadar meşhur ulemânın hayatını da ihtiva etmektedir (Tahran 1269; Bombay, ts.; nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necef 1386/1966; Beyrut 1406/1986). 6. er-Risâletü'ṣ-ṣalâtiyye. Hüseyin el-Bahrânî'nin ta'likatı ile neşredilmiştir (Menâme 1409/1989). 7. Mesâʾilü ʿuḳūdi'l-cevâhiri'n-nûrâniyye fî ecvibeti'l-mesâʾili'l-Baḥrâniyye. Bir önceki eserle birlikte basılmıştır. 8. en-Nefeḥâtü'l-melekûtiyye fi'r-red ʿale'ṣ-ṣûfiyye. Müellif günümüze ulaşmayan bu eserinde, kendisi gibi mutedil Ahbârîler'den kabul edilen Feyz-i Kâşânî'yi tasavvuf ehlinden sayıp onu küfre götürecek bazı görüşleri olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Usfûr'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ecvibetü'l-mesâʾili'ş-Şîrâziyye fi'd-difâʿ ʿani'ṭ-ṭarîḳati'l-Aḫbâriyye, İʿlâmü'l-ḳāṣıdîn ilâ menâhici uṣûli'd-dîn, Ḥâşiyetü'l-Vâfî li'l-Feyż, Miʿrâcü'n-nebîh fî şerḥi Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh, Taḥḳīḳu maʿne'l-îmân ve'l-İslâm, el-Erbaʿûne ḥadîs̱en fî menâḳıbı Emîri'l-müʾminîn, el-Envârü'l-ḫayriyye ve'l-aḳmârü'l-bedriyye, eş-Şihâbü's̱-s̱âḳıb fî beyâni maʿne'n-nâṣıb ve mâ yeterettebü

ʿaleyhi mine'l-meṭâlib, Mîzânü't-tercîḥ, el-Leʾâli'z-zevâhir fî tetimmeti ʿiḳdi'l-cevâhir, Ecvibetü'l-mesâʾili'ş-şâhûriyye, Selâsilü'l-ḥadîd fî taḳyîdi İbn Ebi'l-Ḥadîd (İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerḥu Nehci'l-belâġa'sına reddiye mahiyetindedir), Ecvibetü'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye (eserlerinin listesi için bk. Tebrîzî, III, 360-361; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 317; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 296-299; DMT, III, 108-109).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâḍıre (nşr. Ali el-Ahundî), Kum 1984, neşredenin girişi, I, 1-170; Mirza Muhammed Ali Keşmîrî, Nücûmü's-semâʾ (nşr. Şehâbeddin el-Hüseynî el-Mar'aşî), [baskı yeri ve yılı yok], (Mektebetü Basîretî), s. 279-283; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VIII, 203-209; Muhammed b. Süleyman Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1985, s. 271-275; Ebû Ali Hâirî, Müntehe'l-maḳāl, Tahran 1300, s. 334-335; Abbas el-Kummî, Fevâʾidü'r-Rażaviyye, Tahran 1327/1948, s. 713-716; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Teşeyyuʿ ve taṣavvuf (trc. Ali Rızâ Zekâvetî), Tahran 1374, s. 372; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, III, 360-361; Nûrî Tabersî, Müstedrekü'l-vesâʾil, Tahran 1382, III, 387-388; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 317-318; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, I, 86; VI, 289; VIII, 114, 140; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-London 1985, s. 118, 127, 175, 312, 331; Ali el-Bahrânî, Envârü'l-bedreyn fî terâcimi ʿulemâʾi'l-Ḳa-ṭîf ve'l-Aḥsâʾ ve'l-Baḥreyn, Kum 1986, s. 143-144, 193-203; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddimeʾî ber Fıḳh-i Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 59, 296-299; E. Kohlberg, "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Belief and Law in Imami Shi'ism, Variorum 1991, s. 133-160; a.mlf., "Baḥrānī, Yūsof", EIr., III, 529-530; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şî'ası'nda Ahbârîlik (doktora tezi, 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 233-245, 251-252, 265, 278, 282-283, 285-286, 289, 305-306, 314-315, 326-327; Ali Hüseyin el-Câbirî, el-Fikrü's-selefî ʿinde'ş-Şîʿati'l-İs̱nâʿaşeriyye, Beyrut 1977, s. 382-391; R. Gleave, "Akhbārī Shī'ī usul al-fiqh and the juristic Theory of Yūsuf b. Aḥmed al-Baḥrānī", Islamic Law: Theory and Practice (ed. R. Gleave - E.

Kermeli), London 1997, s. 24-48; a.mlf., “The Ijāza From Yūsuf al-Baḥrānī (d. 1186/1772) to Sayyid Muhammed Mahdī Baḥr al-Ulūm (d. 1212/1797-1798)”, Iran, XXXII, Surrey 1994, s. 115-123; John Cole, “Shi’i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered”, Ir.S, XVIII (1985), s. 14-15, 19; Abdülhüseyin Şehîdî, “Baḥrânî Şeyẖ Yûsuf”, DMT, III, 107-109.

Mazlum Uyar

İBN USFÛR el-İŞBÎLÎ

(ابن عصفور الإشبيلي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 669/1270)

Nahiv âlimi, edip ve şair.

597 (1200-1201) yılında İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Burada Ebû Ali eş-Şelevbîn ve Ebü'l-Hasan ed-Debbâc gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Derslerine on yıl devam ettiği Ebû Ali eş-Şelevbîn'den Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra İşbîliye'de ders vermeye başladı. İlmî bir konuda hocasıyla tartışıp araları açılınca İşbîliye'den ayrılarak Şerîş'e (Jerez) gitti. Şerîş'te, ayrıca Şezûne (Sedona), Mâleka (Malaga), Lûrka (Lorca) ve Mürsiye'de (Murcia) ders verdi. Bu derslerinde Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ı, Cezûlî'nin el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye'si ile Zeccâcî'nin el-Cümel'ini şerhetti. Öğrencileri arasında Saîd b. Hakem el-Kureşî et-Tabîrî, el-Kitâb'ın şârihlerinden Saffâr Kāsım b. Ali el-Batalyevsî, kıraat âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şelevbîn es-Sagīr, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Yefrenî ve İbn Saîd el-Mağribî gibi tanınmış âlimler vardır.

Daha sonra Mağrib'e geçen İbn Usfûr Merakeş'te ve bazı büyük şehirlerde ders vermeyi sürdürdü. Ardından Tunus'a gidip orada hüküm süren Hafsî Emîri I. Muhammed el-Müstansır-Billâh ile görüştü. İbn Usfûr'a yakın ilgi gösteren emîr gittiği yerlere onu da beraberinde götürdü; ilmî çalışmalarını destekledi. Bir ara Endülüs'e dönen İbn Usfûr daha sonra tekrar Merakeş'e geldi, oradan Tunus'a geçti ve 669 (1270) yılında vefatına kadar burada yaşadı. İbn Usfûr'un ölüm tarihi bazı kaynaklarda 670 (1271) olarak verilmiştir. Onun ölüm sebebi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre kış mevsiminde bir gün Ebû Fihr bahçelerinde bir havuz kenarında Hafsî Sultanı I. Muhammed el-Müstansır'ın meclisinde bulunurken sultan başarılarıyla övünmeye başlayınca ona kendisi gibi

âlimlerle de övünmesi gerektiğini söylemiş, buna öfkelenen sultan onu havuza attırmış ve havuzda uzun süre bekletilmesini emretmiştir. Bu olaydan üç gün sonra da vefat eden İbn Usfûr Mühennâ Mezarlığı’na defnedilmiştir

İbnü’l-Müneyyir Nâsırüddin el-Kādî, İbn Usfûr için yazdığı mersiyede nahvin onunla sona erdiğini ifade etmiştir. Kaynaklarda İbn Usfûr’un, döneminde Arap dili ve edebiyatının en büyük otoritesi olduğu, dil meselelerinde doğru bulduğunu tercih etmeyi kendisine prensip edindiği kaydedilir. Bazı müellifler, onun nahiv dışında bir şey bilmediğini kaydetmekteyse de eserleri gerek nazım gerekse nesirde, dil, edebiyat ve edebî tenkit konularında geniş bilgi sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. el-Mümtiʿ fi’t-taṣrîf. İşbîliye Emîri Ebû Bekir Abdullah b. Ebü’l-Asbağ’a takdim edilen esere müellif daha sonra birçok ilâve yapmış, Ebû Hayyân el-Endelüsî eserin bu ilâveli şekline el-Mümtiʿu’l-kebîr adını vermiştir. İbn Mâlik tarafından eleştirilen kitaba Ebû Hayyân da bazı ilâvelerde bulunmuştur. Ebû Hayyân’ın el-Mübdiʿ adlı eseri el-Mümtiʿin bir hulâsasıdır (nşr. Abdülhamîd Seyyid Taleb, Küveyt 1982). Fahreddin Kabâ ve el-Mümtiʿi iki cilt halinde neşrettiği gibi (Halep 1390/1970; Libya 1404/1983; Beyrut 1407/1987) İbn ʿUṣfûr ve’t-taṣrîf (Halep 1391/1971, ayrıca bk. bibl.) adlı kitabının büyük bir kısmını da (s. 145-292) el-Mümtiʿe ayırarak eserin önemi, muhtevası ve yazma nüshaları hakkında bilgi vermiştir. 2. el-Muḳarrib fi’n-naḥv. İbn Usfûr, kendisine şöhret kazandıran bu eserini Hafsî Emîri Yahyâ b. Abdülvâhid el-Hintâtî adına yazmıştır (nşr. Ahmed Abdüssettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cübûrî, [baskı yeri yok] 1391/1971-1392/1972; nşr. Ya‘kūb el-Ganîm, Küveyt, ts.). Eser, başta müellifi olmak üzere birçok âlim tarafından şerh ve ihtisar edilmiştir. İbn Usfûr’a ait şerhin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (AY, nr. 6335). Tâceddin Ahmed b. Osman et-Türkmânî bu şerh üzerine bir ta‘lik yazmıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî el-Muḳarrib’i Taḳrîbü’l-Muḳarrib adıyla ihtisar etmiş (nşr. Afîf Abdurrahman, Beyrut 1983; nşr. Muhammed Câsim ed-Düleymî, Beyrut 1987) ve bunu et-Tedrîb fî tems̱îli’t-Taḳrîb (nşr. Nihâd Hasan, Bağdad 1987) adıyla şerhetmiştir. İbn Usfûr’un ihtisar ve şerh mahiyetinde Müs̱ülü’l-Muḳarrib adıyla eser hakkında yaptığı diğer bir çalışma Abdurrahman b. Muhammed el-Ammâr tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmış (1403, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd

el-İslâmiyye [Riyad]) ve eseri Ahmed Hasan Kehîl tahkik etmiştir. F. T. Salah da bu eserin tenkitli metnini doktora çalışması olarak hazırlamıştır (1984-1985, School of Oriental and African Studies, London). el-Muḳarrib ayrıca İbnü'n-Nehhâs el-Halebî ve çağdaş araştırmacılardan Ali Muhammed Fâhir tarafından şerhedilmiştir (Kahire 1990). İbnü'l-Hâc Ahmed b. Muhammed (el-Îrâdât ʿale'l-Muḳarrib), İbrâhim b. Ahmed b. Ahmed el-Ensârî el-Cezerî (el-Menhecü'l-muʿarrib fi'r-red ʿale'l-Muḳarrib) ve Hâzim el-Kartâcennî (Şeddü'z-zünnâr ʿalâ caḥfeleti'l-ḥimâr) gibi âlimler el-Muḳarrib'i çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. 3. Şerḥu'l-Cümel li'z-Zeccâcî (eş-Şerḥu'l-kebîr, Aḥkâmü İbn ʿUṣfûr). Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ* adlı eserinin şerhi olup Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh tarafından yayımlanmıştır (I-II, Musul 1980; Bağdad 1400-1402/1980-1982). Ebû Hayyân, eseri el-Mevfûr fî taḥrîri Aḥkâmi İbn ʿUṣfûr (el-Mevfûr min şerḥi İbn ʿUṣfûr) adıyla ihtisar etmiştir. İbn Usfûr'un el-Cümel için üç ayrı şerh yazdığı kaydedilmektedir (Fahreddin Kabâve, s. 66-67). 4. Ḍarâʾirü'ş-şiʿr. İbn Usfûr, vezin ve kafiye gereği şiirlerde görülen bazı kural dışı tasarruflara dair bu eserini Hafsî Hükümdarı I. Muhammed el-Müstansır'ın isteği üzerine kaleme almıştır (nşr. Seyyid İbrâhim Muhammed, Beyrut 1980).

İbn Usfûr'un diğer eserleri şunlardır: Kitâbü'l-Muḳniʿ (Brockelmann, GAL Suppl., I, 546); es-Silk ve'l-ʿunvân ve mürâmü'l-lüʾlüʾ ve'l-ʿiḳyân (a.g.e., a.y.); Manẓûme fi'n-naḥv (Sadaka b. Nâsır b. Râşid el-Hanbelî eser üzerine şerh yazmıştır, a.g.e., a.y.); Îżâḥu'l-müşkil (Mutarrizî'nin el-Muġrib'inin şerhidir); el-Ezhâr; İnâretü'd-deyâcî; el-Bedîʿ (el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye'nin şerhidir); es-Sâlif ve'l-ʿiẕâr; Seriḳātü'ş-şuʿarâʾ; Şerḥu'l-eşʿâri's-sitte; Şerḥu'l-Îżâḥ (Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ının şerhidir); Şerḥu'l-Ḥamâse (Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'sinin şerhidir); Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi (Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü'l-edeb'inde bu şerhten birçok nakil yapmıştır); Muḫtaṣarü'l-Ġurre; Muḫtârü'l-Muḥteseb (İbn Bâbeşâz'ın nahve dair el-Muḥteseb adlı eserinin şerhidir); el-Miftâḥ; el-Hilâl; Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî (eserleri için ayrıca bk. el-Mümtiʿ, neşredenin girişi, I, 4-13; a.mlf., el-Muḳarrib, neşredenin girişi, I, 7-29; a.mlf., Ḍarâʾirü'ş-şiʿr, neşredenin girişi, s. 5-10). İbn Usfûr'un bir tefsir yazmaya başladığı, ancak bir cildini tamamlayabildiği rivayet edilmekte ve eserin daha önceki tefsirlerden farklı özellikler taşıdığı kaydedilmektedir (Ebü'l-Abbas el-Gabrînî, s. 318-319). Cemîl Abdullah el-Uveyda Menhecü İbn ʿUṣfûr el-

İşbîlî fi'n-naḥv ve't-taṣrîf adıyla bir doktora çalışması yapmış ve bu çalışmasına dair bir tanıtma yazısı yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Usfûr el-İşbîlî, el-Mümtiʿ fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 4-13; a.mlf., el-Muḳarrib (nşr. Ahmed Abdüssettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cübûrî) [baskı yeri yok] 1391/1971, neşredenin girişi, I, 7-29; a.mlf., Ḍarâʾirü'ş-şiʿr (nşr. Seyyid İbrâhim Muhammed), Beyrut 1980, neşredenin girişi, s. 5-10; a.mlf., Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî: eş-Şerḥu'l-kebîr (nşr. Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh), Bağdad 1400/1980, neşredenin girişi, I, 18-80; İbnü'z-Zübeyr, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1938, s. 142-143; Ebü'l-Abbas el-Gabrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 317-319; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 315-316; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 109-110; Safedî, el-Vâfî, XII, 265-267; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 331; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 160-161; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 210; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 196-197; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 209-211, 271-272; III, 184; IV, 148; V, 384; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 603; II, 1041, 1612, 1801, 1805, 1822; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 575-576; Muhammed b. İbrâhim ez-Zerkeşî, Târîḫu'd-devleteyn: Muvaḥḥidiyye ve'l-Ḥafṣiyye, Tunus 1289, s. 29-30; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, V, 283-284; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 712; Brockelmann, GAL, I, 381; Suppl., I, 546-547; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 306-308; Fahreddin Kabâve, İbn ʿUṣfûr ve't-taṣrîf, Beyrut 1981; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 248-252; Ahmed el-Lehîb, "Hel ḥuḳḳıḳa Kitâbü'l-Muḳarrib li'bn ʿUṣfûr?", ME, XLVI/1, Kahire 1974, s. 116-125; Ali Lagzîvî, "İbn ʿUṣfûr el-İşbîlî ve kitâbühû Ḍarâʾirü'ş-şiʿr", el-Menâhil, XXX, Rabat 1984, s. 155-172; Cemîl Abdullah el-Uveyda, "Menhecü İbn ʿUṣfûr el-İşbîlî fi'n-naḥv ve't-taṣrîf", Ḥavliyyât: Ferʿu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, IV, Beyrut 1989, s. 321-326; G.

Troupeau, “Ibn ʿUṣfūr”, EI² (İng.), III, 962; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn ʿUṣfûr”, DMBİ, IV, 300-302.

Fahreddin Kabâve

İBN UYEYNE

(bk. SÜFYÂN b. UYEYNE).

İBN ÜMEYL

(ابن اميل)

Ebû Abdillâh el-Hakîm es-Sâdık Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî (ö. 350/961 [?])

Mısırlı simyacı.

287 (900) yılı civarında Mısır'da doğduğu ve yaklaşık 350'de (961) öldüğü tahmin edilmektedir. Adı Batı kaynaklarında Senior Zadith Filius Hamuelis şeklinde geçer.

Eski Mısır tapınak ve mezarlarında araştırmalar yapmış, rastladığı arkeolojik malzemeyi inceleyerek özellikle hiyeroglif işaretlerinde ve duvar resimlerinde eşyanın sırrını ifade eden sembolik bir anlatım tarzı olduğu düşüncesinden hareketle bu remizleri çözmeye çalışmıştır. Risâletü's-şems ile'l-hilâl adlı kasidesinde Bûsîrüssidr'deki bir tapınak galerisinde gördüğü fresk ve tavan resimlerini tasvir eder; daha sonra da bu kaside için kaleme aldığı Kitâbü'l-Mâʾü'l-varaḳī ve'l-arżu'n-necmiyye adlı şerhte bunların geniş bir yorumunu yapar. Ona göre bu resim ve hiyeroglif işaretleri hikmetin sembolik anlatım araçlarından başka bir şey değildir ve bu anlatım tarzı ehil olmayanların simyayı öğrenip kötüye kullanmalarına fırsat vermemek için seçilmiştir (Sezgin, İTED, II [1975], s. 245-246; Encyclopedia of the History of Arabic Science, III, 870-871). İslâm dünyasında simyanın gözle görülür sembollerle (resim, heykel) ve dinî sırlar, gizemlerle açıklanan (alegorik-mistagojik) tipinin temsilcilerinden biri olan (EI2 [İng.], III, 961) İbn Ümeyl'in eserleri, daha çok Bûsîrüssidr'de gördüğü duvar resimleri başta olmak üzere antik tasvirlerin Hermetik literatürle Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, Zünnûn el-Mısrî ve özellikle Câbir b. Hayyân'ın kitaplarından yararlanarak açıklanmasından veya şiirsel bir dille (kasideler halinde) yorumlanmasından ibarettir. Ona göre bu ilmin müslümanlar arasındaki en büyük üstadı olan Câbir'in sembolik ifadeleri tam anlamıyla algılanamamış ve yapılan şerhler yüzeysel kalmıştır; bu sebeple kendisi bazı eserlerinde onun kapalı ifade tarzını

açıklamaya çalışır (Sezgin, İTED, II [1975], s. 243-249).

İbn Ümeyl'de görüldüğü haliyle alegorik simya, çeşitli değersiz madenleri birtakım işlemlere tâbi tutarak altın ve gümüşe çevirmek için uğraşmaz, onun amacı âb-ı hayâtı bulmak da değildir. Alegorik simya, remzî bir şekilde dile getirilmiş olan eşyanın sırrını anlamaya ve açıklamaya çalışır. İşlediği konuyu şiirle anlattığı eserlerinden bir kısmının şerhini kendisi yapmış ve bunların Ortaçağ'da Latince'ye çevrilmesi Avrupa'daki simyacılığın gelişmesinde etkili olmuştur.

Eserleri. İbn Ümeyl'in, birçoğu İstanbul'da olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan otuz kadar eseri günümüze ulaşmıştır (Sezgin, GAS, IV, 286-288). Bunların yayımlanmış olan başlıcaları şunlardır: 1. Risâletü'ş-şems ile'l-hilâl. 340 beyitten meydana gelen bir kaside olup müellifin Bûsîrüssidr'de gördüğü mâbed galerisindeki duvar ve tavan resimleri hakkındadır. 1622'de Epistola solis ad lunam crescentem adı altında Latince'ye çevrilerek Argentoratum'da (Strasbourg) basılmış, 1933'te Muhammed Türâb Ali tarafından aslı, Latince tercümesi ve müellifin aşağıdaki iki eseri ile birlikte yayımlanmıştır ("Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammed bin Umail", Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, XII/1, s. 1-213). 2. el-Mâʾü'l-varaḳī ve'l-arżu'n-necmiyye. Kitâbü'n-Nihâye ve bulûġu'l-ġāyeti'l-ḳusvâ adıyla da bilinen eser (Sezgin, İTED, II [1957], s. 242) Risâletü'ş-şems ile'l-hilâl'in şerhidir. Tabula chemica adıyla Latince'ye tercüme edilmiş (Genevae [Cenevre], 1702), Muhammed Türâb Ali tarafından bu tercümeyle birlikte yayımlanmıştır. 3. el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye. Müellifin yaptığı şerhiyle birlikte M. Türâb Ali tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1755; Îżâḥu'l-meknûn, II, 34, 423, 520; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 64; Sezgin, GAS, IV, 283-288; a.mlf., "Üç Mecmû'ât ar-Rasâ'il", İTED, II (1957), s. 242-251; C. G. Jung, Alchemical Studies (trc. R. F. C. Hull), Princeton 1967, bk. İndeks: "Senior Zadith";

Ömer Ferruh, Târîḫu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1397/1977, s. 246-247; G. C. Anawati, "Arabic Alchemy", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London-New York 1996, III, 870-872; Mevsûʿatü târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye (nşr. Rüşdî Râşid), Beyrut 1997, III, 1112-1114; G. Strohmaier, "Ibn Umayl", EI² (İng.), III, 961-962.

Tahsin Görgün

İBN ÜMMÜ ABD

(bk. ABDULLAH b. MES‘ÛD).

İBN ÜMMÜ KĀSIM

(ابن أمّ قاسم)

Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kāsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî (ö. 749/1348)

Tefsir, kıraat ve nahiv âlimi.

Mağrib asıllı olup Mısır'da doğdu. Mağrib'den Mısır'a gelişinde Şeyha lakabıyla tanınan Zehrâ adındaki babaannesinin şöhretinden dolayı İbn Ümmü Kāsım künyesiyle meşhur oldu. Bir rivayete göre ise sultan ailesine mensup olan Zehrâ onu evlât edinmiştir (İbn Hacer, II, 32). Ebû Zekeriyyâ el-Gumârî, Ebû Abdullah et-Tancî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Sirâcüddin ed-Demenhûrî'den Arapça, Mecdüddin et-Tüsterî'den Arapça ve kıraat, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Benâkitî'den kıraat, Şemseddin İbnü'l-Lebbân'dan usul ve Şerefeddin el-Makīlî'den Mâlikî fıkhı okuyan İbn Ümmü Kāsım'dan Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî kıraat dersleri aldı (İbn Hacer, I, 11). İbn Ümmü Kāsım 1 Şevval 749'da (23 Aralık 1348) Kahire'nin Seryâkūs (Seryâkavs, Siryâkūs) beldesinde vebadan öldü ve aynı yerde defnedildi.

Eserleri. 1. el-Müfîd fî şerḥi ʿUmdeti'l-mücîd fi'n-naẓmi ve't-tecvîd. Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin tecvid ilmine dair "Nûniyye" kasidesinin şerhi olan eseri Ali Hüseyin el-Bevvâb neşretmiştir (Zerkā 1987). 2. Şerḥu'l-Vâżıḥa fî tecvîdi'l-Fâtiḥa. Ca'berî'nin yirmi iki beyitlik "Dâliyye" kasidesinin şerhi olup Abdülhâdî el-Fadlî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1980). 3. Şerḥu Bâbi

vaḳfi Ḥamza ve Hişâm ʿale'l-hemz (mine'ş-Şâṭıbiyye). Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 15) müellif hattı bir nüshası mevcuttur. Ayrıca Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 23), Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (Üsküdarlı, nr. 67, vr. 5b-40b) ve Bursa Ulucamii (nr. 230) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 129-130). 4. el-Cene'd-dânî fî

ḥurûfi’l-meʿânî. Arapça’daki edatların genişçe ele alındığı eser bir mukaddime ile beş babdan oluşmaktadır. Eser ilk defa İstanbul’da basılmış (Serkîs, II, 1723-1724), daha sonra Fahreddin Kabâve ile Muhammed Nedîm Fâzıl’ın (Halep 1973; Beyrut 1983, 1992), ayrıca Tâhâ Muhsin’in (Musul 1396/1976) tahkikleriyle neşredilmiştir. 5. Cümelü’l-iʿrâb. Suheyr Muhammed Halîfe tarafından Risâle fî cümeli’l-iʿrâb adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1407/1987). 6. Muḳaddime fî kelimâtin ittefeḳat fîhe’d-dâlü ve’ẕ-ẕâlü ḫattan va’ḫtelefet maʿnen. Yirmi beş beyitlik “Bâiyye” kasidesini ve her bir beytin kısa şerhini içeren eseri Tâhâ Muhsin neşretmiştir (el-Mevrid, II/1 [Bağdad 1973], s. 137-146). 7. el-Cümelü’lletî lehâ maḥallün mine’l-iʿrâb ve’l-letî lâ maḥalle lehâ. Muhtasar bir eser olup Tâhâ Muhsin tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Âdâbi’r-Râfideyn, sy. 7 [Musul 1976], s. 395-424). 8. Manẓûme fi’ẓ-ẓâʾi ve’ḍ-ḍâḍ (Brockelmann, GAL Suppl., II, 16). 9. Tavżîḥu’l-maḳāṣıd ve’l-mesâlik bi-şerḥi Elfiyyeti İbn Mâlik. İbn Mâlik et-Tâî’nin nahiv ilmine dair 1000 beyitlik elfiyyesinin şerhidir. Kütüphanelerde çok sayıda nüshası mevcut olan eseri Abdurrahman Ali Süleyman şerh ve tahkik ederek yayımlamıştır (I-VI, Kahire 1975-1977). 10. Şerḥu Teshîli’l-fevâʾid ve tekmîli’l-maḳāṣıd (Şerḥu’t-Teshîl). İbn Mâlik et-Tâî’nin eserinin şerhi olan ve kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (meselâ bk. Âtıf Efendi Ktp., nr. 2496; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1474; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4558; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3297, 3299, 3300, Fâtih, nr. 4917) küçük bir bölümü, İbn Mâlik’in aynı eserine Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından yazılan et-Teẕyîl ve’t-tekmîl fî şerḥi’t-Teshîl adlı şerhin kenarında basılmış (Kahire 1910), bir bölümü de Hüseyin Tural tarafından Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1971). 11. Şerḥu’l-Maḳāṣıdi’l-celîl (fî ʿilmi’l-Ḫalîl). Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in aruz ilmini konu alan eserinin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 537).

İbn Ümmü Kāsım’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Tefsîrü’l-Ḳurʾân (on cilt olduğu belirtilmektedir); Şerḥu’ş-Şâṭıbiyye; İʿrâbü’l-Ḳurʾân; Şerḥu’l-istiʿâẕe ve’l-besmele; Şerḥu’l-Kâfiyeti’ş-şâfiye (İbn Mâlik et-Tâî’nin recez bahrinde telif ettiği 2757 beyitlik eserin şerhidir); Telḫîṣu Şerḥi Ebî Ḥayyân ʿale’t-Teshîl (Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından İbn Mâlik et-Tâî’nin Teshîlü’l-fevâʾid ve tekmîlü’l-maḳāṣıd’ına yazılan on ciltlik şerhin özetidir); Şerḥu’l-Cezûliyye (Îsâ b. Abdülazîz el-

Cezûlî'ye ait el-Muḳaddime [el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye] adlı gramer kitabının şerhidir); Şerḥu'l-Fuṣûl (İbn Mu'tî'nin el-Fuṣûlü'l-ḫamsûn adlı eserinin şerhidir); Şerḥu'l-Kâfiye (İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin şerhidir); Şerḥu'l-Mufaṣṣal (Zemahşerî'nin eserinin şerhidir).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ümmü Kāsım, el-Cene'd-dânî fî ḥurûfi'l-meʿânî (nşr. Tâhâ Muhsin), Musul 1396/1976, neşredenin girişi, s. 11; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 218; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 227-228; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 11; II, 32-33; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Dımaşk 1347, s. 121; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 517; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 536; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 139; Abdullah b. Muhammed el-Matarî, Ẕeylü Maʿrifeti'l-ḳurrâʾ (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ [Altıkulaç] içinde), III, 1532-1533; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 152, 406, 648; II, 1031, 1774; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 160-161; Hansârî, Ravżâtü'l-cennât, Tahran 1347, s. 224; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 286; Serkîs, Muʿcem, II, 1723-1724; Hâlid el-Ezherî, Şerḥu't-taṣrîḥ ʿale't-tavżîḥ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), I, 297, 304; Brockelmann, GAL, II, 27; Suppl., I, 537; II, 16; Abbâs el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Necef 1956, III, 152; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 228; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 271; C. Zeydân, Âdâb, III, 152; Nüveyhîz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 144; el-Fihrisü'ş-şâmil: maḫṭûṭâtü't-tecvîd, Amman 1986, I, 129-130.

Hüseyin Tural

İBN ÜMMÜ MEKTÛM

(ابن أمّ مكتوم)

Abdullāh (Amr) b. Kays b. Zâide el-Kureşî el-Âmirî (ö. 15/636)

Hz. Peygamber'in müezzini, âmâ sahâbî.

İslâmiyet'ten önce adının Husayn olduğu, Resûl-i Ekrem'in kendisine Abdullah ismini verdiği söylenmektedir. Medineli âlimler adını Abdullah, Iraklılar ise Amr şeklinde kaydeder. Ümmü Mektûm, annesi Âtike bint Abdullah el-Mahzûmiyye'nin künyesi olup ona nisbetle İbn Ümmü Mektûm diye tanınmıştır. Anadan doğma kör olduğu veya küçük yaşta gözlerini kaybettiği, bu sebeple annesine Ümmü Mektûm denildiği de nakledilir. Nesebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olup babası Kays, Kureyş kabilesinin Âmir b. Lüey oğulları kolundandır ve Hz. Hatice'nin dayısının oğludur (İbn Hazm, s. 171).

Mekke'de İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden biri olan İbn Ümmü Mektûm burada Resûlullah'a müezzinlik yaptı. Medine'ye Bedir Gazvesi'nden kısa bir süre sonra hicret ettiğini söyleyenler varsa da onun Mus'ab b. Umeyr ile birlikte veya onun ardından hicret ettiği bilinmektedir. Hatta Buhârî, Mus'ab b. Umeyr ile İbn Ümmü Mektûm'u ilk muhacirler olarak kabul etmektedir. İbn Ümmü Mektûm, Medine'de Mus'ab'la birlikte halka Kur'an öğretmekle meşgul oldu. Suffe inşa edilince bir süre orada kaldı, daha sonra Mahreme b. Nevfel'in "dârülkurrâ" (dârülgıdâ) diye şöhret bulan evine taşındı. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı zaman İbn Ümmü Mektûm ona vekâlet etti ve geride kalanlara namaz kıldırdı. Bu görevin kendisine on üç defa verildiği kaydedilmektedir.

İbn Ümmü Mektûm, Tebük Gazvesi'nden sonra nâzil olan ve cihada gidenlerin geride kalanlardan üstün olduğunu, ancak mazeretlilerin bu hükmün dışında tutulduğunu bildiren âyete rağmen (en-Nisâ 4/95) o günden sonra yapılacak savaşlara katılacağını söyleyip sancağın kendisine verilmesini istemiştir. Onun zırhını giyerek elindeki siyah bir sancakla

Kādisiye Savaşı'na (15/636) katıldığı, savaştan sonra Medine'ye dönünce muhtemelen savaşta aldığı yaralar yüzünden vefat ettiği veya Kādisiye'de şehid düştüğü rivayet edilmiştir.

Hz. Peygamber Mekke'de bazı müşriklere Müslümanlığı anlattığı bir sırada İbn Ümmü Mektûm yanına gelerek Allah'ın ona öğrettiği meseleleri kendisine anlatmasını istemiş, Resûl-i Ekrem'in onun bu davranışından dolayı hoşnutsuzluk göstermesi üzerine kendisini uyaran âyetler nâzil olmuştur (Abese 80/1-2). Daha sonra Hz. Peygamber'in İbn Ümmü Mektûm'a iltifat edip ikramda bulunduğu ve, "Ey kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı zat, merhaba!" diye hitap ettiği bilinmektedir.

İslâmiyet'te özürlülerle ilgili çeşitli hükümlerin belirlenmesi İbn Ümmü Mektûm vesilesiyle mümkün olmuş, onların vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, farz namazlara

katılmaları, korunma amacıyla köpek beslemeleri gibi konular açıklık kazanmıştır. İbn Ümmü Mektûm, Medine döneminde de Bilâl-i Habeşî ile birlikte Hz. Peygamber'in müezzinliğini yapmış, Bilâl ezanı çok erken okuduğu halde o, fecir doğup sabah namazı vakti girdiği kendisine bildirildikten sonra ezan okumasıyla tanınmıştır. Âmâ oluşu yanında evinin camiye uzaklığını da ileri sürerek Resûl-i Ekrem'den cemaate gelmemek için izin istemişse de bulunduğu yerden ezanı duyduğu için bu isteği uygun görülmemiş, ancak mazereti sebebiyle köpek beslemesine izin verilmiştir. İbn Ümmü Mektûm'un bu olayla ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet ettiği iki hadis Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerinde yer almış, kendisinden Enes b. Mâlik, muhadramûndan Zir b. Hubeyş, tâbiînden Abdullah b. Şeddâd, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Ebû Rezîn el-Esedî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 443; Buhârî, "Ezân", 11, "Ṣavm", 17, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 46, "Tefsîr", 4/18, 87/1; Müslim, "Ṣalât", 7, "Ṭalâḳ", 36, 45, "Fiten", 119; Ebû

Dâvûd, “Ṣalât”, 46, 64, “İmâret”, 3; Nesâî, “İmâmet”, 50; İbn Mâce, “Mesâcid”, 17; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 263; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 10; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 205-212; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 343; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 290; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 79-80; İbn Hibbân, Meşâhîr (nşr. Merzûk Ali İbrâhim), Beyrut 1407/1987, s. 36; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 4; İbn Hazm, Cemhere, s. 171; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 979, 997, 1198; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 263; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXII, 26-29; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 360-365; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: es-Sîretü’n-nebeviyye, s. 315; a.e.: ʿAhdü’l-Ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 152, 153; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 523-524; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 34; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 156-159; Seyyid Hasan Kurûn, “el-Aʿmâ elleẕî ḥamele’l-livâʾ fî maʿreketi’l-Ḳādisiyye”, ME, XLVI/10 (1975), s. 1062-1068; Sâdık Seccâdî, “İbn Ümmi Mektûm”, DMBİ, III, 39-40.

Abdullah Aydınlı

İBN VADDÂH

(ابن وضّاح)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî‘ el-Kurtubî (ö. 287/900)

Endülüs’te hadis öğretimini başlatan iki hadis hâfızından biri.

199’da (814-15) Kurtuba’da (Cordoba) dünyaya geldi. 191 (807), 200 (815-16) veya 202’de (817-18) doğduğu da zikredilmiştir. Dedesi Bezî‘, Endülüs Emevî Devleti’nin kurucusu I. Abdurrahman’ın âzatlısı idi. Öğrenimine Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemekle başladığı anlaşılan İbn Vaddâh Endülüs’te Muhammed b. Îsâ el-A‘şâ, Muhammed b. Hâlid el-Eşec, Müemmel b. Süleyman el-Endelüsî, İbn Habîb es-Sülemî, Yahyâ b. Yezîd el-Ezdî el-Kurtubî gibi hocalardan faydalandı. 218’de (833) Doğu İslâm ülkelerine seyahat etti. Kısa süren bu ilk seyahatinin asıl amacı âbid ve zâhidlerle görüşmek olduğu için aralarında Âdem b. Ebû İyâs, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Asbağ b. Ferec, Saîd b. Mansûr, Nuaym b. Hammâd, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu on dört âlimden daha çok zühdle ilgili rivayetleri derledi. 231 (845-46) yılı civarında yaptığı ikinci seyahatinde Mekke, Medine, Kudüs, Trablus, Dımaşk, Halep, Humus, Kûfe, Bağdat, Basra, Mısır, Horasan, Askalân, Antakya, Tarsus ve Kayrevan gibi ilim merkezlerinde çeşitli hocalardan hadis rivayet etti. Çoğu Kütüb-i Sitte imamları olan ve aynı zamanda Bakī b. Mahled’in de hocaları bulunan Âsım b. Ali, Abdullah b. Sâlih el-Mısrî, İsmâil b. Ebû Üveys, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Mus‘ab, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Harmele b. Yahyâ, Duhaym, Hişâm b. Ammâr, Hâris b. Miskîn bunların en tanınmışlarıdır. İfrîkıye’de Mâlikî fıkhının en önemli kitabı olan el-Müdevvene’yi müellifi Sahnûn’dan okuyup rivayet ettiği için bu mezhebin ileri gelen âlimlerinden biri kabul edilmiş, Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih ettiği ve Şâfiî mezhebine karşı olumsuz tavrını saklamadığı belirtilmiştir (İbn Abdülber, II, 1114-1115). İbn Vaddâh, kıraat âlimi Verş’in talebesi Abdüssamed b. Abdurrahman’dan onun kıraatini öğrenmiş ve meşhur yedi imamdan biri olan Nâfi‘ b. Abdurrahman kıraatine ait Verş rivayetinin Endülüs’te yayılmasına vesile olmuştur.

İbn Vaddâh hemşehrisi Bakī b. Mahled'le birlikte, hadisin rivayet ve dirayet bölümleriyle müstakil bir ilim olarak bilinmediği Endülüs'e Doğu İslâm dünyasının hadis kültürünü getirmiş, burada hadis öğretimini başlatarak Endülüs'ü bir hadis merkezi yapmış ve hayatı boyunca bu çalışmasını sürdürmüştür. İbn Vaddâh'ın tanınmış öğrencileri arasında başta Kāsım b. Asbağ olmak üzere İbn Lübâbe diye bilinen Muhammed b. Yahyâ b. Ömer, İbnü'l-Cebbâb, Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen gibi muhaddislerle İbn Abdürabbih ve filozof İbn Meserre de yer almaktadır. Talebelik yıllarından itibaren zâhidâne bir hayat yaşayan ve maddî sıkıntılar çektiğine işaret edilen İbn Vaddâh 26 Muharrem 287'de (1 Şubat 900) Kurtuba'da vefat etti ve Ümmü Seleme Kabristanı'na defnedildi. Onun Zilhicce 286'da (Aralık 899), 289'da (902) veya 280 (893) yılı civarında öldüğü de kaydedilmektedir. Oğlu Muhammed'in de hadisle meşgul olduğu, kendisinden ve Bakī b. Mahled'in derslerinden faydalandığı belirtilmektedir.

İbn Vaddâh zeki ve anlayışı kuvvetli bir âlim olup İbnü'l-Faradî onun hadisi, hadis râvilerini ve illetlerini iyi bildiğini söylemiş, râvilerle ilgili değerlendirmeleri İbn Hacer'in Tehẕîbü't-Tehẕîb'i başta olmak üzere çeşitli tabakat kitaplarında yer almıştır (Nûrî Muammer, s. 138-150). Tarihle de meşgul olan İbn Vaddâh'ın tanınmış kadıların, Doğu'dan gelerek Endülüs'e yerleşen âlimlerin, Mâlikî mezhebine mensup fakih ve muhaddislerin, özellikle âbid ve zâhidlerin biyografilerini derlediği belirtilmiş, ancak onun tenkitlerinde oldukça sert davrandığı, bazı hadisleri reddettiği, fıkhı ve nahvi iyi bilmediği ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 151-152).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Bidaʿ ve'n-nehyü ʿanhâ (Kitâb fîhi mâ câʾe fi'l-bidaʿ). Sünnete sarılıp bid'attan sakınmanın gereği, ilk bid'atların nasıl ortaya çıktığı, bid'atların zamanla nasıl yayılacağı gibi hususları hadis, sahâbe ve tâbiînin sözleriyle inceleyen eser, konusundaki ilk çalışmalardan biri olup İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Ebû Şâme el-Makdisî ve Şâtıbî'nin aynı türdeki kitaplarına kaynaklık etmiştir. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk 1400/1980; Kahire 1411/1990) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (Riyad 1416/1996) tarafından yayımlanan kitap üzerinde doktora çalışması yapan M.a Isabel Fierro eseri İspanyolca'ya tercüme ederek Arapça metniyle birlikte Kitāb al-Bidaʿ (Tratado Contra Las Innovaciones) adıyla

neşretmiştir (Madrid 1988). 2. Kitâbü'n-Naẓar ilallāhi teʿâlâ ve mâ câʾe fîhi mine'l-ḥadîs̱ (Kitâb fîhi mâ câʾe mine'l-ḥadîs̱ fi'n-naẓar ilallāh). Tunus'ta Hasan Hüsnî Abdülvehhâb es-Sumâdıhî'nin özel kütüphanesinde bir nüshasının bulunduğu belirtilmiştir (Ziriklî, VII, 133; Sezgin, I, 474-475).

İbn Vaddâh'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-ʿUbbâd ve'l-ʿavâbid (zühde dairdir), Meknûnü's-sır ve müstaḫrecü'l-ʿilm (Mâlikî fıkhıyla ilgilidir), eṣ-Ṣalât fi'n-naʿleyn, Risâletü's-sünne, Kitâbü'l-Ḳuṭʿân fi'l-ḥadîs̱, Cüzʾ fî mesʾeleti ücreti'l-imâm

ʿale'ṣ-ṣalât ve mesʾeleti imâmeyn fî mescid. Nûrî Muammer, Muḥammed b. Vaḍḍâḥ müʾessisü medreseti'l-ḥa-dîs̱ bi'l-Endelüs maʿa Baḳī b. Maḫled adlı çalışmasında İbn Vaddâh'ın biyografisini incelemiş, rivayet ettiği hadisleri derlemiş, hocalarının ve talebelerinin geniş bir listesini vermiştir (Rabat 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vaddâh, Kitāb al-Bidaʿ (Tratado Contra Las Innovaciones) (nşr. M.a Isabel Fierro), Madrid 1988, neşredenin girişi, s. 11-57; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 122-132; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1404/1984, II, 650-653; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Demmâm 1414/1994, II, 1114-1115; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 18, 46, 51, 57, 59, 72, 75, 99, 223, 264, 265; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, IV, 435-440; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 133-134; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXIII, 296-297; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 445-446; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 646-648; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 281-290, s. 294-296; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 59; Safedî, el-Vâfî, V, 174; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb, II, 179-181; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 275; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 416-417; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 76; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 133; Sezgin, GAS, I, 474-475; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin,

Meẓâhirü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbi'l-Manṣûri'l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, I, 231-233; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih, Berlin 1983, s. 263-266; Nûrî Muammer, Muḥammed b. Vaḍḍâḥ el-Ḳurṭubî: müʾessisü medreseti'l-ḥadîs̱ bi'l-Endelüs maʿa Baḳī b. Maḫled, Rabat 1403/1983; Saîd b. Nâsır el-Gāmidî, Ḥaḳīḳatü'l-bidʿa ve aḥkâmühâ, Riyad 1414/1994, I, 206-209.

M. Yaşar Kandemir

İBN VÂFİD

(ابن وافد)

Ebü'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdilkebîr b. Yahyâ b. Vâfid el-Lahmî (ö. 467/1075)

Endülüslü hekim ve eczacı.

Zilhicce 398'de (Ağustos 1008) doğdu; Tuleytula'nın (Toledo) köklü ailelerinden birine mensuptur. Batı literatüründe adı Abenguefit, Albenguefit, Abennufit, Abel Nufit ve Abencenif olarak geçer. Geleneğe göre önce dinî ilimler okudu; özellikle fıkıh alanında belli bir seviyeye ulaştıktan sonra Kurtuba'ya (Cordoba) giderek hekim Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin derslerine devam etti (İbnü'l-Ebbâr, II, 551). Tıpta daha çok Galen'in (Câlînûs), eczacılıkta ise Diskorides'in eserleri üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır (Sâid el-Endelüsî, s. 83-84). Felsefeye de yakın ilgi duyan İbn Vâfid'in bu konudaki çalışmaları günümüze gelmediğinden Aristo ve diğer filozofların doktrinleri hakkındaki düşüncelerini öğrenmek mümkün değildir. Ancak Latin Ortaçağı'nda "Abenguefit philosoph" diye anılmasına bakarak bu alanda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan kaynaklarda İbn Vâfid'in zamanımıza ulaşmamış el-Mecmûʿ fi'l-filâḥa adlı tarım bitkilerine dair zengin muhtevalı eserinden övgüyle bahsedilmesi botanik alanında da başarılı olduğunu göstermekte ve Zehrâvî'nin yanından Tuleytula'ya dönüşünde Emîr Me'mûn b. Zünnûn'un onu sarayının bahçesindeki süs bitkilerini düzenlemek üzere görevlendirmesi de bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca kaynakların ondan vezir diye söz etmesine bakılırsa bu görevin bahçe mimarlığının ötesinde önemli bazı devlet hizmetlerini de kapsadığı ileri sürülebilir. İbn Vâfid'in, besinlerle tedavisi mümkün olan hastalara ilâç verilmemesi ve eğer gerekiyorsa birleşik ilâçlar yerine basitleriyle yetinilmesi, zorunlu durumlarda ise ancak terkibinde az madde bulunan birleşik ilâçların tercih edilmesi şeklindeki tavsiyesi tıp tarihçilerinin dikkat çektiği önemli bir tedavi yöntemidir (İbn Ebû Usaybia, s. 496). İbn Vâfid 10 Ramazan 467'de (29 Nisan 1075) Tuleytula'da vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede. Müellifin yirmi yılda yazdığı bu kitap, Diskorides ile Galen'in basit ilâçlarla ilgili eserlerinin bir sentezi mahiyetindedir. İlâçlar, vücutta meydana getirdikleri sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi özellikleri dikkate alınarak eser dört bölüm (derece) şeklinde düzenlenmiş ve her bölüm kendi içinde dört kısma ayrılarak tanıtılmıştır. Emîr Ebü'l-Hasan Ali b. Mücâhid'e ithaf edilen eser Ortaçağ'da Katalanca, Latince ve İbrânîce'ye çevrilmiş, XIII. yüzyıla ait olan Katalanca çeviri L. Faraudo de Saint Germain tarafından yayımlanmıştır (Bercelona 1945). Millás Vallicrosa'ya göre Latince ve İbrânîce çevirilerine ait neşirler eksiksiz durumdaki Katalanca tercümeden yapılmış özet mahiyetindedir (el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, s. 176). Kitap Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır. I. cilt eserin geniş bir tanıtımı ile İspanyolca çevirisinden, II. cilt Arapça metinden oluşmaktadır (bk. bibl.). 2. Kitâbü'l-Visâd fi'ṭ-ṭıb. İnsan vücudunda baştan ayağa kadar her organda ortaya çıkabilecek hastalıklara karşı kullanılan ilâçların terkip, tarif ve faydalarını konu almaktadır. Eserin bilinen tek nüshası Escurial Library'de (nr. 833) kayıtlı olup Londra'da Wellcome Historical Medical Library'deki (Or. 185) nüsha bunun özeti mahiyetindedir. Eser, Camilo Alvarez de Morales tarafından 1976 yılında Granada Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. Tezin Arapça metin dışındaki bölümleri yayımlanmıştır (El Libro de la almohada de Ibn Wāfid de Toledo, Toledo 1980). İbn Vâfid'in ayrıca el-Mecmûʿ fi'l-filâḥa, Mücerrebât fi'ṭ-ṭıb, Kitâbü Tedḳīḳi'n-naẓar fî ʿileli ḥasseti'l-başar, Kitâbü'l-Muġīs̱ adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. İbn Vâfid banyo ile tedaviye dair bir risâle de yazmış olup Latince tercümesi mevcuttur (De balneis sermo, Venice 1553).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vâfid, Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede (nşr. L. F. Aguirre de Cárcer), I-II, Madrid 1995; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 83-84; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemaʾ (Lippert), s. 225-226; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Kahire 1966, II, 551; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ,

s. 496; Brockelmann, GAL, I, 638; Suppl., I, 887; Sarton, Introduction, s. 728; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 443-444; Abdülmecîd Naʻnaî, el-İslâm fî Ṭuleyṭula, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 255-257; J. Vernet, "Ibn Wāfid", DSB, XIV, 112-113; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 326; "Kitâbü'l-Visâd li'bn Vâfid, mülaḫḫaṣ li-risâleti düktûrâh" (trc. Hikmet Ali Üveysî), el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XIII, Bağdad 1980, s. 171-188; Camilo Alvarez de Morales, "Nuevos datos Sobre al-Kitāb al-Wisād. EI Manuscrito or. 185 de la Wellcome Historical Medical Library", Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, XXIX-XXX, Granada 1980-81, s. 53-60; J. F. P. Hopkins, "Ibn Wāfid", EI² (İng.), III, 962-963; Zerâ Yemînî Kāişî, "İbn Vâfid", DMBİ, V, 45-46.

Mahmut Kaya

İBN VAHŞİYYE

(ابن وحشيّة)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Kays b. el-Muhtâr el-Keldânî (Kesdânî)

X. yüzyılda yaşadığı kabul edilen mütercim, astrolog ve simyacı.

Hayatı ve eserleri üzerinde hayli tartışma bulunmakta, hatta yaşayıp yaşamadığı kesin olarak bilinmemektedir. İbnü'n-Nedîm'e göre gerçek bir şahsiyet olup X. yüzyılda Bağdat'ta yaşamıştır. Keldânî soyundan geldiği için çok iyi bildiği ve İbnü'n-Nedîm'in yanlışlıkla Nabatîce dediği Süryânîce'den Arapça'ya

tercümeler yapmış, sihir, tılsım ve simya alanlarında birçok eser kaleme almıştır (el-Fihrist, s. 342, 433, 504). Ayrıca İbnü'n-Nedîm, İbn Vahşiyye'nin talebesi ve kâtibi olan Ebû Tâlib Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın kendi döneminde yaşadığını ve muhtemelen bir süre önce öldüğünü de söylemektedir ki (a.g.e., s. 433) bu durumda eğer isim zinciri hatasız verilmişse İbnü'z-Zeyyât'ın Şiî veziri Muhammed b. Abdülmelik b. Ebân'ın torununun torunu olması gerekir (EI2 [İng.], III, 963). İbnü'n-Nedîm, İbn Vahşiyye'nin Mısırlı simyacı Osman b. Süveyd el-İhmîmî ile mektuplaştığını ve bazı konularda onunla tartıştığını da söyler (el-Fihrist, s. 505). Ancak eserinin 433. sayfasında bu Mısırlı simyacıdan Selâme b. Süleyman el-İhmîmî diye söz etmesi aktardığı bilginin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Öte yandan onun iki ayrı başlık altında verdiği İbn Vahşiyye'nin soy kütüğünde yer alan isim zincirinde de bazı farklılıklar görülmekte ve eserde bu şahıslar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu hususların, İbn Vahşiyye'nin gerçekten yaşadığı konusunda şüpheye yol açmasına karşılık el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'nin girişinde kitabın İbn Vahşiyye tarafından 291'de (904) Arapça'ya çevrildiğinin ve 318'de (930) İbnü'z-Zeyyât'a yazdırıldığının belirtilmesi (I, 5) İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgileri destekler niteliktedir.

İbn Vahşiyye’nin eserlerinde yer yer Kur’ân-ı Kerîm’den ve hadislerden örnekler vermesine ve İslâmî değerlere karşı son derece saygılı davranmasına bakılırsa onun -veya bu eserleri kaleme alan şahsın- müslüman olduğu ileri sürülebilir. Nitekim İbnü’n-Nedîm ondan “sûfî” diye bahseder. Fakat o dönemde simya ve tılsım gibi gizli ilimlerle uğraşanların da sûfî nisbesiyle anıldığı dikkate alınırsa bu ifadenin tasavvufu içermediği söylenebilir.

XIX. yüzyılda İbn Vahşiyye ve ona nisbet edilen eserler üzerine başlatılan tartışmalar günümüzde de sürdürülmektedir. Bu konudaki tezleri dört grupta toplamak mümkündür: a) İbn Vahşiyye eski Keldânî eserlerini Arapça’ya çeviren bir mütercimdir. b) Söz konusu eserler apokrif olup İbn Vahşiyye tarafından kaleme alınmıştır. c) Gerçek müellif Ebû Tâlib İbnü’z-Zeyyât’tır; ancak yazdıklarını İbn Vahşiyye’ye isnat etmiştir. d) İbn Vahşiyye diye bir şahıs yoktur; bu hayalî kişiliği İbnü’z-Zeyyât ortaya atmıştır (Sezgin, IV, 326-327).

Eserleri. Klasik ve modern literatürde İbn Vahşiyye’ye nisbet edilen yirmiyi aşkın eserden günümüze ulaşanları şunlardır: 1. el-Filâḥatü’n-Nabaṭiyye. İbn Vahşiyye adıyla özdeşleşen bu eser İslâm öncesi dönemlerde Yakındoğu’da yaşayan halkların tarım, botanik, coğrafya ve astronomi hakkındaki bilgi ve kültürlerini yansıtan en önemli kaynaktır. İbn Vahşiyye, kitabın girişinde öğrencisi İbnü’z-Zeyyât’a kadîm Keldânî ilim ve kültürünün unutulmaya yüz tuttuğundan yakınır. Bu duruma gönlünün razı olmadığını, zira kendisinin de Keldânî soyundan geldiğini söyledikten sonra bu eseri nasıl elde ettiğini anlatır (I, 5-8). Ona göre kitabın asıl adı İflâḥu’l-arż ve ıṣlâḥu’z-zeri ͗ ve’ş-şecer ve’s̱-s̱imâr ve def ͑ u’l-âfâti ͑ anhâ’dır ve üç müellifi vardır; ilk kısmını yazan Sağris adlı Ken‘anlılar zamanında yaşamış birinin bıraktığı yerden Yantuşar adındaki başka biri devam ettirmiş, nihayet Kusâmî denilen bir âlim onu tamamlamıştır. Kendisi de eseri 291’de (904) Bağdat’ta tercüme etmiş ve yirmi altı yıl sonra talebesi İbnü’z-Zeyyât’a yazdırmıştır (I, 9). 1835’ten 1875’e kadar şarkiyatçılar arasında hararetli tartışmalara konu olan kitap, dil ve üslûp bakımından ana dili Arapça olan birinin kaleminden çıkmışa benzememektedir. Quatremere’e göre milâttan önce VI. yüzyılda Nebukadnezzar (bk. BUHTUNNASR) döneminin ürünüdür; Chwolson milâttan önce XIV., Meyer milâttan sonra I. yüzyıla yerleştirir. Ernest Renan ise onun III-IV.

yüzyıl Doğu Helenizmi'nin Sâbiî veya Mendâî ürünü olduğunu savunur. Buna karşı von Gutschmid, içerdiği bazı hıristiyanî unsurlardan hareketle sahteliğini ve İbn Vahşiyye'nin mütercimi değil müellifi sayılması gerektiğini iddia ederek X. yüzyılda yazıldığını söyler. Daha sonra Theodor Nöldeke, Carlo A. Nallino ve Brockelmann, von Gutschmid'in bu tezini tartışırlar; özellikle Nöldeke, kitabın İbnü'z-Zeyyât tarafından yazılıp İbn Vahşiyye'ye isnat edildiğini ileri sürer. Onların arkasından Paul E. Kraus, İbn Vahşiyye adında birinin bulunmadığı, eserin tamamen İbnü'z-Zeyyât tarafından meydana getirildiği iddiasını ortaya atar. Fuat Sezgin'e göre İslâm'ın zuhurundan önce el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'nin Grekçe'si de Orta ve Doğu Akdeniz çevresinde yaygın haldeydi (The Book of Nabatean Agriculture, neşredenin girişi). Çeşitli bölümlere ayrılan el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye'nin Fuat Sezgin tarafından yedi cilt halinde tıpkıbasımı yapıldıktan sonra (bk. bibl.) Tevfik Fehd ilmî neşrini gerçekleştirdi (I, Dımaşk 1993; II, 1995). Daha önce eserin hurma ağacıyla

ilgili bölümünü İbrâhim es-Sâmerrâî Kitâbü'n-Naḫl adıyla yayımlamıştı (el-Mevrid, I/1-2 [Bağdad 1971]). 2. Şevḳu'l-müstehâm fî maʿrifeti rumûzi'l-aḳlâm. İbrânî, Grek ve Hint kültürlerinde meşhur bazı şahıslara atfedilmiş, burç ve gezegenlerin sembolü sayılan doksan üç gizli (mestûr) alfabeyi içermektedir. Büyü ve tılsım yapımında kullanıldığı bilinen şifre mahiyetindeki bu yazılar genellikle bâtınî eğilim taşıyanların ilgisini çekmiştir. Eser Joseph F. von Hammer-Purgstall tarafından yayımlanmıştır (London 1806). 3. Kitâbü Tenkelûşe el-Bâbilî fî ṣuveri burûci'l-felek ve mâ tedüllü ʿaleyhi min aḥvâli'l-mevlûdîn. Bâbil kültürüne ait olan eserin müellifi, yedi gezegeni sembolize etmek üzere yapılan yedi tapınaktan birinin bakımıyla görevli Tenkelûşe adındaki bir bilgindir (İbnü'n-Nedîm, s. 377). Milâttan sonra I. yüzyıl civarında ya-zıldığı sanılan eser Arapça'dan önce VI. yüzyılda Pehlevîce'ye tercüme edilmiştir. 4. Kitâbü's-Sümûm. Zehirlerle ilgili iki ayrı risâlenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur; bunlardan ilki Akukukalı Suhab Sat'a, ikincisi Yerbûke en-Nabatî'ye aittir. Cündişâpûr tıp çevrelerince kullanılan zehirlere dair bir el kitabı mahiyetindeki eser bakma ile öldüren şeyler, korkutan seslerin yol açtığı ölümler, koklamak suretiyle öldüren zehirler, yeme ve içme yoluyla öldüren şeyler, dokunulduğunda öldüren zehirler gibi çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Sekizinci bölümden sonrası yılan, akrep ve örümcek sokmalarının sebep olduğu zehirlenmelerle kuduz köpek ısırmasının yol açtığı ölümleri

anlatmaktadır. Martin Levey kitabı İngilizce'ye çevirerek The Book on Poison of Ibn Vahshīya and its Relation to Early Indian and Greek Test adıyla yayımlamıştır (Philadelphia 1966). 5. Kitâbü'l-Edvâr el-kebîr ʿalâ meẕhebi'n-Nabaṭ (el-Uṣûlü'l-kebîr). Simyaya dair olup dokuz risâleden meydana gelmiştir. İbnü'l-Mitrân esere İḫtiṣâru Kitâbi'l-Edvâr li'l-İskenderâniyyîn adıyla bir muhtasar yazmıştır. 6. Esrârü'l-felek. İbn Vahşiyye, el-Filâḥa-tü'n-Nabaṭiyye'nin mukaddimesinde adını Kitâbü Devenây el-Bâbilî fî esrâri'l-felek ve'l-aḥkâm ʿale'l-ḥavâdis̱ min ḥarekâti'n-nücûm şeklinde verir ve Arapça'ya çevirdiği ilk kitap olduğunu, asıl metnin 2000 varak tuttuğunu ve uzunluğundan dolayı sadece baş kısmından bir bölümü tercümeyle yetindiğini söyler (I, 8).

Kaynaklarda İbn Vahşiyye'ye isnat edilen diğer eserler de şunlardır: Esrâru Uṭarid, Uṣûlü'l-ḥikme, er-Riyâse fî ʿilmi'l-firâse, Risâle fî maʿrifeti'l-ḥacer, Sidretü'l-müntehâ, eş-Şevâhid fi'l-ḥaceri'l-vâḥid, eṭ-Ṭılsımât, Kitâbü Bâlînûs el-Ḥakîm, Keşfü'r-rumûz ve işâretü'l-ḥükemâʾ ile'l-ḥaceri'l-aʿẓam, Meṭâliʿu'l-envâr fi'l-ḥikme, el-Vâżıḥ fî tertîbi'l-ʿameli'l-vâżıḥ, el-Heyâkil ve't-temâs̱il (İbn Vahşiyye'nin eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 433, 504-505; Sezgin, IV, 282-283; VII, 77-79, 161; EI² [İng.], III, 964-965; DMBİ, V, 68-69).

BİBLİYOGRAFYA

Ibn Wahshīya, The Book of Nabatean Agriculture. Al-Filāḥa al-Nabaṭīya (nşr. Fuat Sezgin), I-VII, Frankfurt 1984, neşredenin girişi; ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 342, 377, 433, 504-505; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 104-105; Brockelmann, GAL, I, 280-281; Suppl., I, 430-431; Sarton, Introduction, I, 634-635; Sezgin, GAS, IV, 282-283, 326-327; VII, 77-79; Ullmann, Die Medizin, s. 328-331; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 440-442; Sami K. Hamarneh, "Ibn Waḥshiyya", DSB, XIV, 117-119; George O. S. Darby, "Ibn Waḥshīya in Mediaeval Spanish Literature", ISIS, XXXIII/90 (1941), s. 433-438; T. Fahd, "Ibn Waḥs̲h̲iyya", EI² (İng.), III, 963-965; Muhammed Ali Mevlevî, "İbn Vaḥşiyye", DMBİ, V, 67-76.

Mahmut Kaya

İBN VÂRE

(ابن وارة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim b. Osmân b. Vâre er-Râzî (ö. 270/884)

Hadis hâfızı.

190 (805-806) yılı civarında Rey'de doğdu; büyük dedesine nisbetle İbn Vâre diye anıldı. Tahsil için yaptığı uzun yolculukları sırasında Ebû Âsım en-Nebîl, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebû Müshir, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, İbn Ebü'l-Cârûd, Ârim el-Basrî gibi hocalardan hadis öğrendi. Kendisinden yaşça büyük olan Zühlî ile Ali b. Medînî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Ebû Dâvûd, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣa-ḥîḥ'inde yer vermemesine rağmen Buhârî ondan rivayette bulunan talebeleridir. İbn Vâre'nin Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hadis dinlediği ileri sürülmüş, ancak bunun doğru olmadığı belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 31). İbn Vâre Ramazan 270'te (Mart 884) Rey'de vefat etti. Bazı kaynaklarda onun 265'te (878-79) öldüğü söylenmekteyse de Zehebî bunun doğru olmadığını kaydetmiştir (a.g.e., XIII, 31).

Hadis otoritelerinin güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu bildirdikleri İbn Vâre'yi Nesâî ve İbn Ebû Hâtim güvenilir olarak tanıtmakta, Ebû Ca'fer et-Tahâvî de onun hadis ilmini iyi bildiğini söylemektedir. Ebû Zür'a'nın, yanına geldiğinde kalkıp İbn Vâre'yi kendi yerine oturtması ona verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir (Hatîb, III, 259). Kibirli olduğu zikredilen İbn Vâre kendini "ebü'l-hadîs, ümmü'l-hadîs, zü'r-rıhleteyn" gibi sıfatlarla tanıtırdı. Bu huyu sebebiyle Süleyman b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Ebû Küreyb el-Hemdânî gibi âlimler ona hadis rivayet etmemişlerdir. Çevresindeki insanlar kendisinden hadis dinlemek istedikleri halde zaman zaman rivayete ara vermesinin de bu kişiliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Sâlih b. Ahmed b. Hanbel’in Sîretü İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserini rivayet eden İbn Vâre’nin (Sezgin, I, 503) pek çok eseri bulunduğu belirtilmekteyse de (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 18; Kehhâle, XII, 21) bunlardan hiçbirinin adı zikredilmemekte ve günümüze ulaşıp ulaşmadıkları bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 79-80; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, IX, 150; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 256-260; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 324; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVI, 444-452; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 204-205; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 575-577; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 28-32; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 261-280, s. 176-178; Safedî, el-Vâfî, V, 27; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 451-453; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 261; Hazrecî, Ḫulâṣatü Tehẕîb, s. 359; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 18; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 21; Sezgin, GAS, I, 503.

Ali Akyüz

İBN VÂSIL

(ابن واصل)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh et-Temîmî el-Hamevî eş-Şâfiî (ö. 697/1298)

Eyyûbî dönemi tarihçisi.

2 Şevval 604'te (20 Nisan 1208) Hama'da doğdu. Babası Sâlim b. Nasrullah, Eyyûbîler'den Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam Îsâ ve oğlu el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un hizmetinde bulunmuş, bir müddet Hama ve Maarretünnu'mân kadılığı görevini yürütmüştür. Çocukluğu Hama'da

geçen İbn Vâsıl burada iyi bir eğitim gördü. 622'de (1225) el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın daveti üzerine babasıyla birlikte Kudüs'e gitti. Bu şehirde yaklaşık dört yıl süren ikameti esnasında Şemseddin el-Ba'lebekkî'den Arapça ve tecvid okudu. Babası hacca gittiğinde onun yerine Nâsıriyye Medresesi'nde ders verdi (1227-1228). Daha sonra Dımaşk'a dönerek ilmî çalışmalarına burada devam etti. Zekiyyüddin Muhammed el-Birzâlî'den hadis okudu. Halep'te bulunduğu 1230-1231 yıllarında Bahâeddin İbn Şeddâd ve Necmeddin el-Habbâz'dan fıkıh ve usul, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş'den Arap dili ve belâgat dersleri aldı.

629'da (1232) babasıyla birlikte el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un hizmetine giren İbn Vâsıl Kerek'e yerleşti. Burada Şemseddin el-Hüsrevşâhî'den nazarî ilimler okudu. 631 (1234) yılında Hama hâkimi el-Melikü'l-Muzaffer Mahmûd'un hizmetine girdi. Bu yıllarda astronomiyle ilgili birtakım aletler yapan matematikçi Alemüddin Kaysar'a yardımcı oldu. Daha sonra el-Melikü'l-Muzaffer adına İbn Ebü'd-Dem'le birlikte Bağdat'a elçi olarak gitti (641/1243). Aynı yıl Kahire'ye geçerek Sultan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un hizmetine girdi. Bir süre sonra, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından medrese haline getirilen Kahire'deki Akmer Camii'ne müderris tayin edildi. 649'da (1252) hac vazifesini ifa etti. Kahire'de bir müddet kadı olarak da görev yapan İbn Vâsıl, Ramazan 659'da (Ağustos

1261) Memlük Sultanı I. Baybars tarafından Sicilya Kralı Manfred'e elçi olarak gönderildi (Müferricü'l-kürûb, IV, 248; Ebü'l-Fidâ, II, 376-378). İbn Vâsıl burada uzun süren ikameti esnasında Manfred ile dostluk kurdu ve el-Enberûriyye (Nuẖbetü'l-fiker) adlı mantık kitabını ona ithaf etti.

İbn Vâsıl, 663 (1264-65) yılında Hama'ya kādılkudât olarak tayin edildi ve hayatının geri kalan kısmını burada ders verip eser telif etmekle geçirdi. 690'da (1291) son defa Kahire'yi ziyaret etti. Dımaşk, Kudüs, Halep, Bağdat, Mekke-Medine ve Kahire gibi önemli merkezlerde bulunan, Mısır'da kaldığı yıllarda VII. Haçlı Seferi'ne, hâkimiyetin Eyyûbîler'den Memlükler'e geçişine, Moğol istilâsına ve Abbâsî hilâfetinin yıkılışına şâhit olan İbn Vâsıl 697 Şevvali sonunda (1298 Ağustos başı) Hama'da vefat etti. Tarih, edebiyat, mantık, fıkıh ve astronomi gibi ilim dallarında otorite sayılan İbn Vâsıl Hama tarih ekolünün kurucusu olarak kabul edilir.

Eserleri. 1. Müferricü'l-kürûb fî aẖbâri Benî Eyyûb. Özellikle Eyyûbîler tarihi açısından büyük değer taşır. Atabegler döneminden başlayan ve Memlük Devleti'nin ilk yıllarına kadar (661/1262-63) gelen eserin ilk bölümleri daha önce ya-zılmış kitaplardan derlenmiş olmakla birlikte orijinal bilgiler de ihtiva eder. Müellif bu kısımları yazarken İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Ebû Şâme el-Makdisî, Bahâeddin İbn Şeddâd, Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, İbn Ebü'd-Dem, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Abdüzzâhir ve İbn Hallikân'ın eserlerinin yanı sıra Hama hâkimi I. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takıyyüddin'in günümüze sadece bir kısmı ulaşan Miżmârü'l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü'l-ẖalâʾiḳ adlı kitabından ve İmâdüddin Kâtib'in zamanımıza kadar gelmeyen risâleleriyle resmî belgelerden istifade etmiştir. İbn Vâsıl, eserin ilk kısımlarında olayların içinde yer almış şahsiyetlerin rivayetlerine de yer vermiştir. Bunlar arasında babası Sâlim b. Nasrullah, Sicilya Kralı Manfred, el-Melikü'l-Mansûr, İbnü'l-Adîm, el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd, Hüsâmeddin el-Hezbânî, Bahâeddin Züheyr ve İsmâilî lideri Tâceddin gibi şahsiyetler yer almaktadır. Müferricü'l-kürûb Nûreddin Mahmud Zengî'nin atabegliği, Halife Müsterşid-Billâh, Suriye şehirleri, Eyyûbî ve Haçlı ordularının yapısı, Türkopoller, Sicilya müslümanları, iktâ ve diğer kaynaklarda geçmeyen bazı terimler hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Eserin 620 (1223) yılından sonraki kısmı, müellifin müşahedelerine ve olaylarda rol oynamış devlet adamlarından dinlediklerine dayanmaktadır. Titizliğiyle

tanınan İbn Vâsıl oldukça karmaşık görünen Eyyûbî tarihini düzenli bir şekilde kaydetmiş, üslûp açısından özellikle İbnü'l-Esîr ve Ebû Şâme'den etkilenmiştir. Eyyûbî hânedanına mensup olan öğrencisi Ebü'l-Fidâ'nın yanı sıra Baybars el-Mansûrî, Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, İbn Tağrîberdî, Nâsırüddin İbnü'l-Furât, Makrîzî, Zehebî ve Bedreddin el-Aynî gibi tarihçiler İbn Vâsıl'ın eserinden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Eser VIII. (XIV.) yüzyılda telif edilen, zamanımıza ulaşmamış ve müellifi meçhul Ġāyetü'l-maṭlûb fî târîḫi Benî Eyyûb ile bu eserin muhtasarı olan ve yine müellifi bilinmeyen Nüzhetü'n-nâẓır ve râḥatü'l-ḫâṭır'ın yanında İzzeddin el-Askalânî'nin Şifâ˒ü'l-ḳulûb fî menâḳıbi Benî Eyyûb adlı eserinin de başlıca kaynağıdır. Müferricü'l-kürûb'a, Hama hâkimi II. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in inşâ kâtibi Ali b. Abdürrahîm tarafından 695 (1296) yılına

kadar gelen bir zeyil yazılmıştır. Aslı üç cilt olan eserin 645 (1247) tarihine kadar olan kısmı Cemâleddin eş-Şeyyâl (I-III, Kahire 1953-1960), devamı ise Haseneyn Muhammed Rebî' (IV-V, Kahire 1972-1977) tarafından neşredilmiştir. Bu neşrin 615-628 (1218-1231) yıllarını kapsayan IV. cildini Pervîz Atabekî Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1369). 2. et-Târîḫu'ṣ-Ṣâliḥî. Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a ithafen yazılmaya başlanan eser sultanın oğlu Turan Şah döneminde tamamlanmıştır. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü Taberî'nin Târîḫ'inden ihtisar edilmiştir. Bu bölüm, İbn Cerîr etTaberî'nin ölüm yılı olan 310'da (923) sona erer. İkinci bölümde, Fâtımîler'den itibaren Necmeddin Eyyûb'un 636 (1239) yılında Dımaşk'ta sultan olmasına kadar geçen dönem özet halinde anlatılmıştır. Müellif burada da İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Kalânisî gibi tarihçilerden istifade etmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan et-Târîḫu'ṣ-Ṣâliḥî'nin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4224) kayıtlıdır (diğer nüshalar için bk. Şâkir Mustafa, IV, 35). Eserin Müferricü'l-kürûb'da adı geçen et-Târîḫu'l-kebîr ile aynı kitap olup olmadığı tartışmalıdır (a.g.e., a.y.; Şeşen, s. 155; DMBİ, V, 64). 3. Tecrîdü'l-Eġānî min ẕikri'l-mes̱âlis̱ ve'l-mes̱ânî. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait eserin muhtasarı olup Hama hâkimi II. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed adına yazılmıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde el-Eġānî'deki gereksiz ayrıntı ve tekrarları çıkardığını, bazı kapalı ifadeleri açıkladığını belirtmiştir. İbn Vâsıl, 666 (1268) yılı civarında tamamladığı eserine Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin biyografisini de eklemiştir. Tecrîdü'l-

Eġānî Tâhâ Hüseyin ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından yayımlanmıştır (I-VI, Kahire 1955-1963). 4. ed-Dürrü'n-nażîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in aruza dair el-Maḳṣadü'l-celîl fî ʿilmi'l-H̱alîl adlı eserinin şerhidir (nşr. Muhammed Âmir Ahmed Hasan, Minye 1987). 5. el-Enberûriyye (Nuḫbetü'l-fiker). İbn Vâsıl'ın 659'da (1261) Sicilya Kralı Manfred'e ithafen yazmış olduğu mantık kitabı olup bir nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. L-103) kayıtlıdır (Nemoy, s. 149). 6. Naẓmü'd-dürer fi'l-ḥavâdis̱ ve's-siyer. Son Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Tûran Şah adına yazılmış bir İslâm tarihi olup günümüze ulaşan bazı kısımları Chester Beatty Library'de (nr. 5264) bulunmaktadır (Arberry, VII, plate 194). 7. Şerḥu'l-Cümel. Efdalüddin el-Hûnecî'nin mantığa dair kitabının şerhi olup bir nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. L-104) kayıtlıdır (Nemoy, s. 150). İbn Vâsıl'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Târîḫu'l-kebîr, Muḫtaṣarü'l-Erbaʿîn, Muḫtaṣarü'l-Edviyeti'l-müfrede, Muḫtaṣarü'l-Mecisṭî, Hidâyetü'l-elbâb, Şerḥu'l-Mûcez, Risâle fî ʿilmi'l-menâẓır, H̱aṣâʾişü'l-enbiyâʾ (Safedî, el-Vâfî, III, 85-86; Îżâḥu'l-meknûn, I, 430; DMBİ, V, 64).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 28, 33, 42, 61, 72-75, 197, 204, 210, 211, 228, 278, 280, 282-284, 407-408; III, 5,17, 25, 48, 51, 54, 93, 134-135, 146, 148, 228; IV, 134, 184, 214, 227, 233, 243-244, 248, 256-257, 311-312, 330; V, 13-14, 18, 34-35, 39, 90, 111-112, 323-325, 333-334; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-22; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 376-378; Safedî, el-Vâfî, III, 85-86; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 250-251; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 554-555; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 108-109; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1772; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940, s. 68-70; a.mlf., "Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie", REI, IV (1936), s. 333-362; a.mlf., "Kitâbü Müferrici'l-kürûb fî-aḫbâri Benî Eyyûb" (trc. Lutfî Sûsfâm - Râşid Fudayl), Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb Câmiʿatü'l-İskenderiyye, X, İskenderiye 1956, s. 115-118; Brockelmann,

GAL, I, 393; Suppl., I, 555; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 138-139; Îżâḥu'l-meknûn, I, 430; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven 1956, s. 149-150; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 310; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn, Bağdad 1376/1957, s. 129-131; M. Hilmy M. Ahmad, “Some Notes on Arabic Historiography During the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)”, The Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 94-95; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1964, VII, plate 194; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 60-62; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writing, München 1979, s. 150; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü't-Temîm, Beyrut 1980, s. 569-570; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 34-37; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 133-134; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 154-156; Salah el-Beheiry, “Le décret de nomination de l'historien Ibn Wāṣıl au poste de professeur de la mosquée al-Aqmar”, AIsl., XII (1974), s. 85-94; Adnan Sâdık Erzi, “İbn Vâsıl”, İA, V/2, s. 833-835; Gamal el-Din el-Shayyal, “Ibn Wāṣıl”, EI² (İng.), III, 967; Abdullah Azîmâî - Ali Beyyât, “İbn Vâṣıl”, DMBİ, V, 62-64.

Cengiz Tomar

İBN VÂZIH el-YA‘KŪBÎ

(bk. YA‘KŪBÎ).

İBN VED‘ÂN

(ابن ودعان)

Ebû Nasr Muhammed b. Alî b. Ubeydillâh b. Ved‘ân el-Mevsılî (ö. 494/1100)

Muhaddis ve kadı.

15 Şâban 402’de (12 Mart 1012) Musul’da doğdu. Küçük yaştan itibaren hadis dinlemeye başladı. Tahsilini ilerletmek için seyahate çıktı ve defalarca Bağdat’a gidip geldi. Son yolculuğunu ölümünden çok kısa bir süre önce gerçekleştirdi. Başta amcası Ebü’l-Feth Ahmed b. Ubeydullah olmak üzere Muhammed b. Ali b. Bahşel, Hüseyin b. Muhammed b. Ca‘fer es-Sayrafî gibi hocalardan istifade etti. Kendisinden Ebû Tâhir es-Silefî, Irak’ta Ebû Abdullah el-Belhî, Mısır’da Muhammed el-Hâdî, Hicaz’da İsmâil b. Muhammed en-Nîsâbûrî, Vecîh b. Tâhir eş-Şehhâmî, Diyarbekir’de Mervân b. Ali et-Tanzî ve diğerleri hadis dinleyip rivayette bulundular. Kadı, hâkim gibi unvanlarla da anılan İbn Ved‘ân Muharrem 494’te (Kasım 1100) Musul’da vefat etti. Ölüm tarihinin Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (I, 715) ve Îżâḥu’l-meknûn’da (I, 431) 594 (1198) olarak verilmesi yanlıştır.

Öğrencisi Silefî ve kendisiyle görüştüğü halde ondan rivayeti uygun bulmayan İbn Nâsır es-Selâmî tarafından yalancılık ve hadis uydurmakla suçlanan İbn Ved‘ân’ı Zehebî, mevzû olduğunu belirttiği el-Erbaʿûn’u ile meşhur olması sebebiyle Aʿlâmü’n-nübelâʾ adlı eserine aldığını söylemekte (XIX, 165), Mîzânü’l-iʿtidâl’de ise onun sika olmadığını ve kendisine güvenilmeyeceğini ifade etmektedir (III, 657). Her ne kadar, “İbn Ved‘ân’ın sika râvilerden yaptığı rivayetler doğrudur” denilmişse de (Sem‘ânî, V, 580; İbnü’l-Esîr, III, 356) uydurma rivayetlerle dolu olan eseri kendisini cerhedenlerin haklılığını göstermektedir.

İbn Ved‘ân’ın 473’te (1080-81) Bağdat’a getirdiği belirtilen el-Erbaʿûne’l-Vedʿâniyye adlı eser, Hz. Peygamber’in zühd ve ahlâka dair konuşmalarından derlendiği iddia edildiği için Ḫuṭabü’l-erbaʿîn (Erbaʿûne

ḥadîs̱ fi’l-ḫuṭab ve’l-mevʿiẓa) adıyla da anılmakta olup aslında hadisten hiç anlamayan ve kendisi gibi bir yalancı olduğu ifade edilen Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî’ye aittir. Zeyd b. Rifâa’nın, Resûl-i Ekrem’in hadislerine bazı filozofların hikmetli sözlerini karıştırmak ve senedlerine genellikle meçhul râviler ilâve etmek suretiyle meydana getirdiği bu risâleyi

İbn Ved‘ân’ın amcası Ebü’l-Feth Ahmed b. Ubeydullah ondan çalarak üzerinde bazı değişiklikler yapmış, İbn Ved‘ân da eseri amcasından dinleyerek rivayet etmiştir (İbnü’l-Cevzî, XVII, 71). el-Erbaʿûne’l-Vedʿâniyye’nin ve Abdülazîz b. Ahmed el-Bârcîlgī (ö. 750/1349) tarafından yapılan şerhinin çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası vardır (Kettânî, s. 204; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 602). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî tarafından neşredilen eseri (Mecmûʿu’l-erbaʿîn içinde, Kahire 1952, s. 325-340) Sultan Ahmed Camii başimamı Mehmed Şefik Arvâsî tahkik ederek önce Arapça metnini neşretmiş (İstanbul 1965), ardından kitabı Türkçe tercümesi ve şerhiyle birlikte yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1965). Ali Hasan Ali Abdülhamîd de önemli dipnotları ilâve ederek risâlenin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ved‘ân, el-Erbaʿûne’l-Vedʿâniyyetü’l-mevżûʿa (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 13-22; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 580; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 71; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 356; a.mlf., el-Kâmil, X, 327; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 164-167; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 657-659; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 491-500, s. 199-201; a.mlf., el-Muġnî, II, 618; Safedî, el-Vâfî, IV, 141-142; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 305-306; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 60, 175; Îżâḥu’l-meknûn, I, 431; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 78; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 602; Yûsuf en-Nebhânî, Mecmûʿu’l-erbaʿîne erbaʿîn min eḥâdîs̱i seyyidi’l-mürselîn, Kahire 1372/1952, s. 325-340; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 204; “İbn Vedʿân”, DMBİ, V, 76-77.

Emin Âşıkkutlu

İBN VEHB

(ابن وهب)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Vehb b. Müslim el-Fihrî el-Mısrî (ö. 197/813)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden, fakih ve muhaddis.

125 (743) yılında Kahire'de doğdu. Benî Fihr kabilesinin mevâlîsindendir. On yedi yaşlarından itibaren ilim tahsiline başladı. İmam Mâlik, Leys b. Sa'd, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdülazîz el-Mâcişûn, İbn Cüreyc, Hayve b. Şüreyh, İbn Lehîa, Hanzale b. Ebû Süfyân el-Cumahî, Üsâme b. Zeyd el-Leysî gibi âlimlerden ders aldı. Nâfi' b. Abdurrahman'dan arz yoluyla kıraat öğrendi. Döneminde Medine'nin en büyük âlimi sayılan İbn Şihâb ez-Zührî'nin yirmi kadar talebesiyle, ayrıca tâbiîn devri âlimlerinden bazılarıyla görüştü. Ders aldığı veya hadis dinlediği 400 civarındaki hocası arasında, ilk olarak 144 (762) yılında hac vazifesini yerine getirirken karşılaştığı ve ölümüne kadar irtibat halinde bulunduğu İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd'ın özel bir yeri vardır. Bir rivayete göre yirmi dört, diğer bir rivayete göre ise otuz altı defa hacca gitmiş ve her defasında İmam Mâlik'le görüşmüştür. Kendisine gelen hadisleri İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd'a arzederek onların değerlendirmesine itibar etmiştir. Bu sebeple kaynaklarda, "Allah beni İmam Mâlik ve Leys ile kurtarmış olmasaydı mutlaka sapıklığa düşerdim" dediği, İmam Mâlik'in kendisine iltifat ettiği, âdeti olmadığı halde ona mektup yazarak bilgisine başvurduğu ifade edilmektedir. İbn Vehb, İmam Mâlik'in görüşlerini iyi bilen âlimlerden biridir. Nitekim İmam Mâlik vefat ettikten sonra bir meselede onun görüşü konusunda ihtilâf çıktığında Medineliler ya İbn Vehb'e mektup yazarlar veya Medine'ye gelmesini beklerlerdi. Bazıları, onun Mâlikî mezhebini tedvin eden İbnü'l-Kāsım'dan daha iyi fıkıh bildiğini ileri sürerken öğrencilerinden Asbağ b. Ferec de İmam Mâlik'in öğrencileri içinde sünnet ve âsârı en iyi bilen kişinin İbn Vehb olduğunu söylemektedir.

İbn Vehb'den Abdurrahman b. Mehdî, Asbağ b. Ferec, Hâris b. Miskîn, Abdullah b. Abdülhakem, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Ahmed b. Îsâ et-

Tüsterî, Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, Rebî‘ b. Süleyman el-Cîzî, Harmele b. Yahyâ, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Sahnûn gibi âlimler hadis okumuş, hocaları Leys b. Sa‘d ve İmam Mâlik de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hadis bilgisine duyulan güven sebebiyle derslerine büyük rağbet gösterilmiş, hatta bir defasında meydana gelen izdiham yüzünden İbn Vehb yaralanmış ve bir daha hadis rivayet etmeyeceğine yemin etmiş, ancak daha sonra keffâret ödeyerek derslerini sürdürmüştür. İbn Vehb 25 Şâban 197 (1 Mayıs 813) tarihinde Kahire'de vefat etti. 195 veya 196'da öldüğü de kaydedilmektedir.

Takvâ sahibi olarak tanınan İbn Vehb'in hayatını ribâtlarda cihad etmekle, ayrıca öğretimle ve hacla geçirdiği kaydedilir. Bir ara kendisine teklif edilen kadılığı reddetmesinin temelinde onun bu kişiliğinin etkisini görmek mümkündür. İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İbn Adî ve Zehebî gibi hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmekle beraber bazıları onun zayıf kişilerden hadis rivayet ettiğine dikkat çekmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, İbn Vehb'in sâlih bir âlim, fakih ve çok bilgili bir kişi olduğunu söylerken Ebû Zür‘a er-Râzî onun rivayet ettiği 30.000 hadisi incelediğini, bunların içinde mevzû hadis bulunmadığı gibi münker bir hadise bile rastlamadığını, Zehebî de onun hüccet, hâfız ve müctehid bir âlim olduğunu belirtir.

Kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih konularında devrinin önde gelen âlimlerinden sayılan ve "dîvânü'l-ilm" olarak nitelendirilen İbn Vehb, özellikle Mısır ve Hicaz bölgesinin hadislerini toplamaya gayret göstermiş, bunların müsned ve maktûlarını hem cemetmiş hem ezberleyip tasnif etmiştir. İbnü't-Taberî Hicaz, Şam ve Mısır bölgesindeki hadisleri ondan daha iyi bilen birini görmediğini söylemektedir. İbn Vehb'in 100.000'i aşkın hadisi şifahî olarak rivayet ettiği ve eserlerinde 20.000 civarında hadis topladığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. el-Câmiʿ fi'l-ḥadîs̱. İbn Vehb'in rivayet ettiği çeşitli konulara dair hadislerin yer aldığı bu eserin günümüze ulaşan ve yalnız birkaç bölümünü ihtiva eden Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki nüshası (Hadis, nr. 2201) önce J. David-Weill tarafından açıklamalarla birlikte (I-II, Kahire 1939-1948), daha sonra da Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr tarafından hadisleri tahrîc edilerek (I-II, Demmâm 1416/1996) yayımlanmıştır. Bu neşirde tesbit edilen rivayet sayısı 717'dir. Eserin bir

bölümü de Chester Beatty Library’de (nr. 3497) bulunmaktadır. Şam’da Dârül-kütübi’z-Zâhiriyye’de mevcut (Mecmû‘, nr. 40, vr. 156-171) el-Müsned adını taşıyan yazma da bu eserin bir parçası olmalıdır. 2. Tefsîrü’l-Ḳurʾân. İbn Vehb’in tefsirle ilgili rivayetleri derlediği bu eserdeki malzemenin müsnede benzer bir şekilde düzenlendiği görülmektedir. İbn Vehb’in rivayetleri ayrıca birçok tefsirde yer almıştır. Esere ait küçük bir kısmın Kayrevan’da el-Mektebetü’l-atîka’da bulunan nüshası, Miklos Muranyi tarafından rivayet ve râvileriyle ilgili kaynaklar gösterilmek suretiyle, Kur’an ilimlerine dair bölümle (el-Gāmi: Tafsīr al-Qurʾān [Die Koranwissenschaften], Wiesbaden 1992) tefsir bölümü (al-Gāmi: Tafsīr al-Qurʾān [Die Koranexegese], I-II, Wiesbaden 1993-1995) ayrı ayrı neşredilmiştir. 3. Kitâbü’l-Ḳader ve mâ verede fî ẕâlike mine’l-âs̱âr. Kaderle ilgili yirmi hadis ve altı haberin Kaderiyye’ye reddiye amacıyla bir araya getirildiği eser Abdülazîz Abdurrahman Muhammed el-Useym tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1406/1986). İbn Vehb’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Muvaṭṭaʾü’l-kebîr, el-Muvaṭṭaʾü’ṣ-ṣaġīr, Kitâbü’l-Cenâʾiz, Kitâbü Aḥvâli’l-ḳıyâme,

Kitâbü’l-Beyʿa, Kitâbü’l-Menâsik, Kitâbü’l-Meġāzî, Kitâbü’r-Ridde, Tefsîru Ġarîbi’l-Muvaṭṭaʾ, el-Mücâlesât ʿan Mâlik.

Abdullah b. Abdülhakem, el-Muḫtaṣa-rü’l-kebîr fi’l-fıḳh adlı eserinde hocası İbn Vehb ile Eşheb el-Kaysî, İbnü’l-Kāsım ve kendisinin İmam Mâlik’ten rivayet ettikleri 18.000 civarında meseleyi toplamış, Hâris b. Miskîn de İbn Vehb ile Eşheb ve İbnü’l-Kāsım’ın ittifak halinde bulundukları görüşlere dair bir eser yazmıştır. İbn Beşküvâl, İbn Vehb’in rivayetleriyle ilgili Aḫbâru İbn Vehb adlı bir risâle kaleme almış (İspanyolca tercümesiyle birlikte nşr. Manuela Marin, al-Qantara, X [Madrid 1989], s. 385-403), Ahmed Zünnûreyn Ahmed el-Cükenî de Câmiatü Ümmülkurâ’da Merviyyâtü ʿAbdillāh b. Vehb el-Mıṣrî fi’s-Süneni’l-erbaʿ adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (I-II, Riyad 1416/1995).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 1; İbn Vehb, el-Câmiʿ (nşr. J. David-Weill), Kahire 1939, neşredenin girişi, I, s. XII-XIX; a.e. (nşr. Mustafa Hasan Hüseyin - Muhammed b. Ebü’l-Hayr), Demmâm 1416/1996, neşredenlerin girişi, I, 12-32; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 58; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 765; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 218; İclî, es̱-S̱iḳāt, VII, 346; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 189-190; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1518-1521; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 252; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 48-50; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 150; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Muhammediye 1402-1403/1982-83, III, 228-243; İbnü’l-Cevzî, el-Munta

ẓam (Atâ), X, 40-41; a.mlf., Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 313-314; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, I, 304-306; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 521-523; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 223-234; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, I, 413-417; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 463; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 440; II, 1907; Brockelmann, GAL Suppl., I, 257, 948; Îżâḥu’l-meknûn, I, 438; Sezgin, GAS, I, 446; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 355; M. Cebr Ebû Sa‘de, İbn ʿAbdilḥakem el-müʾerriḫ ve kitâbühû Fütûḥu Mışr ve aḫbâruhâ, Kahire 1399/1979, s. 95-96; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 211; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1985, s. 114-118; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc.Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 58, 146; J. David-Weill, “Note sur un manuscrit malékite de Abd-Allah Ibn Wahb Ibn Muslim al-Fihri al-Qurashī”, Mélanges Maspéro, III (1935-40), s. 177-183; a.mlf., “Ibn Wahb”, EI² (İng.), III, 963; M. Câsim Hammâdî el-Meşhedânî, “ʿAbdūllah b. Vehb el-Mıṣrî: ḥayâtühû ve mekânetühü’l-ʿilmiyye”, Mecelletü’l-müʾerriḫi’l-ʿArabî, sy. 34, Bağdad 1987, s. 232-242; Abdurrahim Güzel, “Abdullah b. Vehb el-Kureşî ve Kitâbühü’l-Kader İsimli Eseri Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Kayseri 1991, s. 371-384; Adolf Grohmann, “J. David Weill, Le Djami d’Ibn Wahb”, IQ, I/1 (1954), s. 58-60.

Saffet Köse

İBN VEHBÂN

(ابن وهبان)

Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Vehbân ed-Dımaşkī (ö. 768/1367)

Hanefî fıkıh âlimi.

730'dan (1329) önce Hama'da doğdu. Burada ve Dımaşk'ta öğrenim gördü. İbnü'l-Fasîh, Bahâeddin el-Mısrî, Sadreddin İbn Mansûr ve Ebü'l-Abbas Şehâbeddin el-Ayıntâbî'den ders aldı. Dımaşk'ta çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Fıkıh ve usulü, Arap dili, lugat, edebiyat ve kıraat alanlarında adını duyurdu. 760 (1359) yılında Hama kadılığına tayin edildi. 762'de (1361) görevinden alındıysa da ertesi yıl tekrar aynı göreve getirildi ve Zilhicce 768'de (Ağustos 1367) vefatına kadar bu görevini sürdürdü. İbn Habîb ve İbn Tağrîberdî diğer kaynakların aksine ondan kā-dılkudât diye söz ederler ki muhtemelen kadılıkla da bu görev kastedilmiştir.

Eserleri. 1. Ḳaydü'ş-şerâ ͗id ve naẓmü'l-ferâ ͗id (Manẓûmetü İbn Vehbân, el-Manẓûmetü'l-Vehbâniyye). Müellifin şöhretine vesile olan fıkha dair bir eserdir. "Râ" kafiyeli olup tavîl bahrinde yazılan eser el-Hidâye'nin tertibine göre düzenlenmiştir. Birçok yazma nüshası mevcut olup (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 352/2, vr. 55-84, nr. 1188, 1196; Cârullah Efendi, nr. 892, 30 varak; Âşir Efendi, nr. 122, 31 varak; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1169, vr. 61-87) Muhibbüddin el-Alvânî'nin el-Manẓûmetü'l-Muḥibbiyye adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1296). 2. ʿİḳdü'l-ḳalâ ͗id fî ḥalli Ḳaydi'ş-şerâ ͗id. Bir önceki eserin şerhi olup çeşitli nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1437, 347 varak, Süleymaniye, nr. 507, 274 varak, Lâleli, nr. 1038, 1039, 1040, 1048, Esad Efendi, nr. 757; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1648). İzzeddin İbnü'l-Furât eseri Nuḫbetü'l-fevâ ͗id min ʿİḳdi'l-ḳalâ ͗id adıyla ihtisar etmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1865; Brockelmann, GAL, II, 95; Suppl., II, 888; Muhammed Mutî' el-Hâfız, II, 180), Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne el-Halebî de şerhin eksiklerini tamamlayıp bazı zor beyitleri değiştirmek suretiyle İbn Vehbân'ın

manzumesini Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid bi-(ve) tekmîli Ḳaydi'ş-şerâʾid adıyla şerhetmiştir. Çok tutulan bu şerhin Köprülü Kütüphanesi'ndeki (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 595) müellif hattı nüsha başta olmak üzere birçok yazması bulunmaktadır (meselâ Manisa İl Halk Ktp., nr. 5508; TSMK, III. Ahmed, nr. 1144; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 1105; DİB Ktp., nr. 99; İÜ Ktp,. AY, nr. 3232; Edirne Selimiye Ktp., nr. 761; Çorum İl Halk Ktp., nr. 1319, 1494; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 416; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 848,

Esad Efendi, nr. 786, Beşir Ağa, nr. 267, 268; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1649, 1650; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 376; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2326, 2482; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 823, 824). Ḳaydü'ş-şerâʾid'i Hanefî âlimlerinden Şürünbülâlî (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 239; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 95; Suppl., II, 88) ve Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî ile (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1866) Sâlih el-Medhûn da şerhetmiştir (nşr. Mervân Muhammed Şaâr, ʿAvnü'l-ḥükkâm ʿalâ faṣli'l-aḥkâm: Şerḥu Manẓûmeti'l-İmâm İbn Vehbân, Beyrut 1415/1994).

Kâtib Çelebi, İbn Vehbân'a Ġāyetü'l-iḫtiṣâr fî uṣûli ḳırâʾati Ebî ʿAmr adlı bir eser nisbet etmekteyse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1189) Kahire'de el-Hizânetü't-Teymûriyye (Mecâmî', nr. 228) ve Musul'da Mektebetü'l-evkāfi'l-âmme'de (Meryem Hatun, Mecmû', nr. 52/1) müellifin İmtis̱âlü'l-emr fî ḳırâʾati Ebî ʿAmr adlı bir eseri bulunmaktadır. Brockelmann da İbn Vehbân'ın Eḥâsinü'l-aḫbâr fî meḥâsini's-sebʿati'l-aḫyâr eʾimmeti'l-ḫamseti'l-emṣâr elleẕîne işteheret ḳırâʾatühüm fî sâʾiri'l-emṣâr adlı bir eserini kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 88). İbn Vehbân'ın Şemseddin Konevî'ye ait Dürerü'l-biḥâr üzerine bir şerhi olduğu kaynaklarda zikredilmekte, Kâtib Çelebi de müellifin ʿİkdü'l-ḳalâʾid'de bu eserine atıfta bulunduğunu belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 746).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 303; Makrîzî, es-Sülûk,

VII, 146; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, III, 300-301; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 423-424; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 152; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 378; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts., I, 431-432; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 92; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 198-199; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 123; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 408-409; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 746; II, 1189, 1865-1866; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 212; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 26, 113; Brockelmann, GAL, II, 95; Suppl., II, 88; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, I, 10; Sâlim Abdürrezzak Ahmed, Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti'l-evḳāfi'l-ʿâmme fi'l-Mevṣıl, Musul 1975, VII, 294; Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1981, I, 216-218; II, 97, 180; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 81-82, 108-109, 127; el-Fihrisü'ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1994, I, 287-288.

Ahmet Özel

İBN VEHBÛN

(ابن وهبون)

Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Vehbûn el-Mürsî (ö. 483/1090)

Endülüslü şair.

420-430 (1029-1038) yılları arasında Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Yoksul bir ailenin çocuğudur. Başı büyük olduğu için Demga lakabıyla da anılır. Mürsiye'de çeşitli hocalardan İslâmî ilimler, şiir ve edebiyat dersleri alan İbn Vehbûn genç yaşta şiir yazmaya başladı. Tahsilini ilerletmek ve kendisine bir hâmi bulabilmek için İşbîliye'ye (Sevilla) gitti. Burada İbn Abbâd el-Mu'temid'in sarayında bir müddet hizmetkârlık yaptı. Bu sırada Mu'temid'in çocuklarına dil ve edebiyat dersleri veren A'lem eş-Şentemerî'nin ders halkasına katılma imkânı buldu. Ondan Mütenebbî'nin divanını okudu. Şentemerî'nin vefatı üzerine (476/1084) onun için bir mersiye yazdı. Bu yıllarda söylediği şiirlerle dikkatleri üzerine toplayan İbn Vehbûn, Mu'temid'in veziri şair İbn Ammâr el-Endelüsî'nin yardımıyla saray şairleri arasına girmeyi başardı. Daha sonra Mu'temid ve oğlu Reşîd için methiyeler yazdı. Mu'temid ile ona isyan eden Vezir İbn Ammâr arasında ara buluculuk yaptı ve İbn Ammâr'ın affedilmesi için çalıştıysa da başarılı olamadı. Mu'temid, İbn Ammâr'ı bizzat kendi elleriyle öldürdü; İbn Vehbûn onun için mersiye olarak ancak bir beyit söyleyebildi.

İbn Vehbûn, 12 Receb 479'da (23 Ekim 1086) meydana gelen Zellâka Savaşı'ndan sonra İşbîliye'de fazla kalamadı. Mu'temid'le arasının açılması üzerine Meriye'ye (Almeria) giderek hükümdar İbn Sumâdıh el-Mu'tasım'ın himayesine girdi (Feth b. Hâkān el-Kaysî, s. 243). Şair İbn Hafâce ile birlikte İşbîliye'nin de dahil olduğu Endülüs'ün güneyini ellerine geçiren Murâbıtlar'dan kaçarken yollarını kesen bir grup hıristiyan atlı tarafından öldürüldü (a.g.e., s. 13-14).

Daha çok methiye türü şiirler yazan İbn Vehbûn'un şiirlerinde tasvirlerin önemli bir yeri vardır. Methiyelerinin bir diğer özelliği, bazı tarihî olaylara

yer vererek bu konuda tarihçilere ışık tutmasıdır. Bunun yanı sıra mersiye ve gazel de yazmıştır. İbn Vehbûn'un şiirlerinde Mütenebbî'nin etkisi görülür. Bunun sebebi genç yaşta üstadı Şentemerî'den divanını okuması, onun gibi yoksul bir aileden gelmesi ve yükselmek istemesidir. Bir şair için küçümsenmeyecek bir düzeye ulaşmış olma-sına rağmen eriştiği bu düzeyi yetersiz bulan İbn Vehbûn, daha az yetenekli kimselerin sarayda önemli mevkilere getirilirken kendisinin hakkı olduğuna inandığı mevkilere yükselememesini bir türlü hazmedememiş, bu duygu onu karamsarlığa sevketmiştir. İbn Vehbûn bu yönüyle de Mütenebbî'ye benzemektedir.

İbn Bessâm, İbn Vehbûn'un şiirlerini el-İklîlü'l-müştemil ʿalâ şiʿri ʿAbdilcelîl (b. Vehbûn) adlı bir eserde toplamış, ancak bu kitap zamanımıza ulaşmamıştır. İbn Bessâm eẕ-Ẕaḫîre'sinde de ona ve şiirlerine bir bölüm ayırmıştır. Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'da İbn Vehbûn'a birkaç sayfa ayıran İbn Hâkān'ın onun çeşitli zevk ve eğlenceler münasebetiyle söylediği şiirlerine yer vermesi dikkat çekicidir. İbn Vehbûn'un Zellâka Savaşı ve Mu'temid'in 481'de (1089) Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istemek üzere Fas'a yaptığı yolculuk münasebetiyle yazdığı bazı şiirleri de günümüze ulaşmıştır. Mübârek el-Hadrâvî, edebiyat ve biyografi kitaplarında yer alan onunla ilgili malzemeyi derleyerek Aḫbâru İbn Vehbûn ve baḳıyyetü eşʿârih adıyla bir yeterlik tezi hazırlamıştır (1985, Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye [Tunus]).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Kahire 1283, s. 13-14, 99, 232-233, 242-245; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II, 473-519; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü ehli'l-ʿaṣr (nşr. Âzertâş Âzernûş), Tunus 1972, II, 95-103; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 387-388; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib, Kahire 1954, s. 118-123; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 72-74; İbn Saîd el-Mağribî, Râyâtü'l-müberrizîn ve ġāyâtü'l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 198-199; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 249-253; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 318-319; IV, 59-60;

A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 165-167; H. Pérès, La poèsie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1953, bk. İndeks; Abdülvehhâb Azzâm, Muʿtemid b. ʿAbbâd, Kahire 1976, s. 31-32; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 663-665; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 112-113, 127-129; Ch. Pellat, "ʿAbdülcelîl b. Vehbûn el-Mürsî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, VII/4, İslâmâbâd 1972, s. 32-47; a.mlf., "Ibn Wahbūn", EI² (İng.), III, 963; Mübârek el-Hadrâvî, "İbn Vehbûn", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 10, Tunus 1993, s. 42-52; sy. 15 (1996), s. 5-25; sy. 16 (1996), s. 69-99; Sîmîn-i Muhakkık, "İbn Vehbûn", DMBİ, V, 93.

Rahmi Er

İBN VEKÎ‘

(ابن وكيع)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî el-Âtıs et-Tinnîsî (ö. 393/1003)

Şair, edip ve tenkitçi.

306 (918) yılında Mısır’ın Dimyat yakınındaki Tinnîs (Buhayretülmenzile) şehrinde doğdu. Varlıklı ve kültürlü bir ailenin çocuğudur. Aḫbârü’l-ḳuḍât ve tevârîḫihim adlı eserin müellifi olan ve Vekî‘ diye anılan büyük dedesi Ebû Bekir Muhammed b. Halef fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve tarih âlimi olup Ahvaz’da ve bazı şehirlerde kadılık yapmıştı. Babası da dil ve ahbâr âlimiydi. Ailesinin, büyük dedesi Vekî‘in Bağdat’ta vefatından sonra Mısır’a göç etmiş olabileceği kaydedilmektedir. İbn Vekî‘in hocaları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisi sadece Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mühellebî’nin adını zikretmektedir (el-Münṣıf li’s-sâriḳ, s. 133, 270). Bilgisini ve kültürünü arttırmak için Şam ve Irak’a gidip buralarda çeşitli âlimlerle görüşen ve onların derslerine devam eden İbn Vekî‘in Hz. Ali hakkında yazdığı şiirlerden mutedil bir Şiî olduğu anlaşılmaktadır. 7 Cemâziyelevvel 393’te (14 Mart 1003) Tinnîs şehrinde vefat etti ve orada defnedildi.

İbn Vekî‘, çiçek ve şarap tasvirlerinin önemli yer tuttuğu şiirlerinde tevazu, hoşgörü, israf, kibir, kıskanç arkadaştan uzaklaşma, sır saklama, kanaat ve yolculuğun faydaları gibi konuları da işlemiştir. Şiirleri güzel teşbihlerle dolu olup teşbih konusunda belâgat kitaplarında şiirlerinden çok sayıda örnek verilmiştir (Dîvan, neşredenin girişi, s. 12-13). Seâlibî onun ilmi, sanatı ve şahsiyetiyle çok etkileyici bir insan olduğunu söyler (Yetîmetü’d-dehr, I, 434).

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Münṣıf. İbn Vekî‘ şairliğinden çok Mütenebbî’nin şiirlerinin eleştirisine dair kaleme aldığı bu eseriyle tanınır. Eserin adını el-Münṣıf koyduğu halde eleştirilerinde son derece sübjektif davranmış, en

küçük benzerlikleri bile intihal olarak değerlendirmiştir. Eseri Muhammed Rıdvân ed-Dâye el-Münṣıf fî naḳdi'ş-şiʿr ve beyâni seriḳāti'l-Mütenebbî ve müşkili şiʿrihî (Dımaşk 1981), Muhammed Yûsuf Necm Kitâbü'l-Münṣıf li's-sâriḳ ve'l-mesrûḳ minhü fî iẓhâri seriḳāti Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî (Küveyt 1984; I-II, Beyrut 1992), Hammûdî Zeynüddin Abdülmeşhedânî el-Münṣıf fi'd-delâleti ʿalâ seriḳāti'l-Mütenebbî (Beyrut 1993) adıyla yayımlamışlardır. İbn Cinnî, bu kitaba en-Naḳż ʿalâ İbn Vekîʿ fî şiʿri'l-Mütenebbî ve taḫtiʾetihî adıyla bir reddiye yazmıştır. 2. Dîvân. İbn Hallikân İbn Vekî'in hacimli bir divanı olduğunu söyler (Vefeyât, II, 104). Ancak bu divanın tamamı günümüze intikal etmemiştir. Hüseyin Nassâr, şairin şiirlerinden 630 beyitlik bir kısmı çeşitli kaynaklardan derleyerek İbn Vekîʿ şâʿirü'z-zehri ve'l-ḫamr adıyla neşretmiştir (Kahire 1953). Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de bulunan (nr. 8243) ve müellifi belli olmayan ʿÖẕrü'l-ḫalîʿ bi-şiʿri İbn Vekîʿ adlı yazma Hüseyin Nassâr'ın yayımladığı şiirlerden 300 beyit daha fazlasını içermektedir. Hilâl Nâcî'nin Dîvânü el-Ḥasan b. ʿAlî eḍ-Ḍabbî eş-Şehîr bi-İbni Vekîʿ et-Tinnîsî adıyla yayımladığı eserde ise (Beyrut 1411/1991) 1200'den fazla beyit bulunmaktadır. 3. Âdâbü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-ʿâşıḳīn. İbn Vekî' ve başka şairlere ait aşk ve gazel şiirlerinden oluşan eserin bir nüshası el-Methafü'l-Irâkī'de bulunmaktadır (Nakşibendî, nr. 16). Eserin Tunus Âşûriyye Kütüphanesi'nde de 463 (1071) istinsah tarihli bir yazmasının bulunduğu kaydedilmektedir. 4. Ḳaṣîde (Brockelmann, GAL, I, 91).

İbn Vekî'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-İḫvân (Îżâḥu'l-meknûn, II, 264; İbn Hallikân, Mekkî b. Ebû Tâlib'in bu eserden seçmeler yaparak Münteḫabü Kitâbi'l-İḫvân adıyla bir eser yazdığını kaydeder [Vefeyât, V, 276]); Baḥrü'l-evhâm (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 224).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vekî', Dîvân (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-19; a.mlf., el-Münṣıf fî naḳdi'ş-şiʿr ve beyâni seriḳāti'l-Mütenebbî (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1981, neşredenin girişi, s. 5-18; a.mlf., el-Münṣıf li's-sâriḳ ve'l-mesrûḳ (nşr. Muhammed Yûsuf Necm),

Beyrut 1992, s. 133, 270, neşredenin girişi, I, a-Å; a.mlf., el-Münṣıf fi'd-delâleti ʿalâ serikâti'l-Mütenebbî (nşr. Hâmmûdî Zeynüddin Abdülmeşhedânî), Beyrut 1993, neşredenin girişi, I, 15-54; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 127; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 434-435; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, II, 281; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 236-237; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 64; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 104-107; V, 276; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 64; Safedî, el-Vâfî, III, 43-44; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 445-446; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 130; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 224; II, 1862; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 343-344; Brockelmann, GAL, I, 91-92; Suppl., I, 147; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 273; ; Îżâḥu'l-meknûn, II, 264; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 248-249; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 581-583; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 160-165; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 201; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 294-312; Ebû Muhammed Vekîlî, "İbn Vekîʿ", DMBİ, V, 86-87.

Musa Yıldız

İBN VERDÂN

(ابن وردان)

Ebü’l-Hâris Îsâ b. Verdân elMedenî (ö. 160/777 [?])

Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca‘fer el-Kārî’nin meşhur iki râvisinden biri.

Medineli olup Hazzâ lakabıyla anılmıştır. Kıraat ilmini Ca‘fer el-Kārî ve Şeybe b. Nisâh’tan öğrendi; sonra bu ilimde refiki olup aynı kıraat isnadına sahip bulunan kurrâ-i seb‘adan Nâfi‘ b. Abdurrahman’a da kıraatini arzetti. Ebû Ca‘fer el-Kārî’nin râvisi ve talebesi olmasının yanında Ebû Ca‘fer kıraatini Nâfi‘ yoluyla öğrenenlerin önde gelenlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinden arz yoluyla İsmâil b. Ca‘fer el-Ensârî, Kālûn, el-Meġāzî adlı eseriyle tanınan Vâkıdî gibi şahsiyetler kıraat okudular.

Ebû Ca‘fer kıraatinin râvisi olarak İbn Verdân’ın rivayetleri ilk döneme ait kaynaklarda yer aldığı gibi (meselâ bk. İbn Mihrân, s. 8-9) kırâat-i aşere hakkında telif edilip imamların rivayetlerini iki ile sınırlayan eserlerde bu iki rivayetten biri olarak tercih edilir. İbn Verdân hakkında İbnü’l-Cezerî “usta bir mukrî, gerçekten sağlam ve güvenilir bir râvi” ifadesini kullanmıştır. Zehebî onun muhtemelen Nâfi‘den önce öldüğünü söylerken İbnü’l-Cezerî 160 (777) yılı dolaylarında vefat ettiğini zikretmiştir (en-Neşr, I, 179).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mihrân, el-Mebsûṭ fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr (nşr. Sübey‘ Hamza Hâkimî), Dımaşk 1401/1980, s. 8-9; Enderâbî, Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 41-43; Zehebî,

Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 247-248; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 616; a.mlf., en-Neşr, I, 179; "İbn Verdân", DMBİ, V, 77-78.

Tayyar Altıkulaç

İBN VERSAND

(bk. BECELÎ, Ali b. Hüseyin).

İBN VESÎḲ

(ابن وثيق)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdirrahmân el-İşbîlî (ö. 654/1256)

Kıraat âlimi.

567'de (1171-72) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Üçüncü ceddi Vesîḳ'a nisbetle İbn Vesîḳ diye meşhur oldu; Endelüsî, Mağribî ve Ümevî nisbeleriyle de anıldı. İbnü'l-Cezerî'nin, diğer müellifler gibi çeşitli vesilelerle (meselâ bk. Ġāyetü'n-Nihâye, I, 379, 510) onu Ebû İshak künyesiyle andığı halde biyografisinde kendisinden Ebü'l-Kāsım diye söz etmesi bir zühul eseri olmalıdır. İbn Vesîḳ, 597 (1201) yılında İşbîliye'de Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'nin torunu ve talebesi Ebü'l-Hüseyin Habîb b. Muhammed, diğer talebeleri Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mikdâm er-Ruaynî ve Hâlis b. Türâb'dan kıraat tahsil etti ve İbn Şüreyh er-Ruaynî'nin el-Kâfî adlı eserini okudu. Bu hocalarından ve diğer bazı âlimlerden hadis dinledi. Kaynaklarda İbn Vesîḳ'ın çok seyahat ettiği, Musul, Şam ve Mısır'da kıraat dersleri verdiği zikredilir. 595 (1199) yılında Gazze'de yine Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed'in bazı talebelerinden kırâat-i seb'a okuduğu belirtilmişse de (İbnü'l-İmâd, V, 264) İşbîliye'deki tahsilinden iki yıl önce aynı üstadın talebelerinden okumak üzere Gazze'ye niçin gittiğini açıklamak zordur.

İbn Vesîḳ, Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr adlı eserini, bu eseri Dânî'nin talebesi Ahmed b. Muhammed el-Havlânî'den nakleden Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Zerkūn'dan aldığı icâzetle rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî'nin er-Ravża fi'l-ḳırâʾâti'l-iḥdâʿaşere'sini rivayet ettiği zikredilmiş olup (İbnü'l-Cezerî, I, 24), rivayet zincirinde İbn Vesîḳ ile müellif arasında yer alan isimler şunlardır: Habîb b. Muhammed -Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî- İbn Şüreyh er-Ruaynî.

İbn Vesîḳ'tan kıraat okuyanlar arasında et-Tecrîd fi't-tecvîd müellifi İbn

Ebû Zehrân diye bilinen İmâdüddin Ali b. Ya‘kūb b. Şücâ‘ el-Mevsılî, Ali b. Zâhir el-Küftî, Yahyâ b. Fezâil el-İskenderânî, Muhammed b. Yahyâ b. Habâse, Muhammed b. Cevher et-Tel‘aferî gibi isimler bulunmaktadır. Tel‘aferî, İsmâil b. Sadaka, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Zübeyr el-Cîlî, Ebû Bekir b. Mesdî diye tanınan Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî de ondan hadis rivayet etmiştir. İbnü'l-Cezerî, Mekînüddin Abdullah b. Mansûr el-Esmer'in İskenderiye'de el-Câmiu'l-cüyûşî'de bir gece kırâat-i seb‘a ile ve cem‘ metoduyla İbn Vesîḳ'tan hatme başladığını ve fecir doğduğunda hatmi tamamladığını zikrediyorsa da aynı rivayete yer veren Zehebî, bunu mümkün görmekle birlikte böyle bir şeyin gerçekleştiğine inanmadığını söylemiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1301). Yine Zehebî'nin belirttiğine göre Reşîd el-Attâr, Mansûr b. Selîm, Mekînüddin Abdullah b. Mansûr el-Esmer ve Ahmed b. Abdülkādir ed-Demrâvî gibi şahsiyetler de ondan rivayette bulunmuşlardır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 304).

Ebû Bekir b. Mesdî, İbn Vesîḳ'ı bazı faziletleriyle övmüş, ancak bazı konuları birbirine karıştırdığını söylemiştir. Zehebî ise onun üstün bir kārî ve kıraat vecihleriyle illetleri konusunda üstat olduğunu belirtmiştir. Âlî isnâda sahip bulunduğu kaydedilen İbn Vesîḳ, 4 Rebîülâhir 654'te (1 Mayıs 1256) İskenderiye'de vefat etti ve sahilde bir yere defnedildi (İbnü'l-Cezerî, I, 25).

Eserleri. 1. el-Câmiʿ limâ yuḥtâcü ileyhi min resmi'l-Muṣḥaf. Hz. Osman'ın mushaflarının hattıyla ilgili olup kısa bir mukaddime ile genel kuralların incelendiği beş fasıldan sonra sırasıyla sûreler ele alınarak mushafın yazı özellikleri anlatılmaktadır. Gānim Kaddûrî Hamed'in tahkikiyle neşredilen (Bağdad 1408/1988) eser üzerinde Mustafa Göl metin tahkikini de ihtiva eden bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Kitâb fî tecvîdi'l-ḳırâʾe ve maḫârici'l-ḥurûf. Ebü's-Suûd Ahmed el-Fahrânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1990).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Vesîķ, el-Câmiʿ limâ yuḥtâcü ileyhi min resmi'l-Muṣḥaf (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1408/1988, neşredenin girişi, s. 4-30; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 303-304; a.mlf., Maʿrifetü'l-ķurrâʾ (Altıkulaç), III, 1301-1303; a.mlf., el-ʿİber, III, 272; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 24-25, 379, 510; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 40; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 501; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 264; Mustafa Göl, İbn Vesîk ve Resm-i Kur'an Hakkındaki Eseri (doktora tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-7.

Tayyar Altıkulaç

İBN YAÎŞ, Ebü'l-Bekā

(أبو البقاء ابن يعيش)

Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245)

Arap dili âlimi.

3 Ramazan 553'te (28 Eylül 1158) Ha-lep'te doğdu. Aslen Musullu olup dedesi Yaîş'e nisbetle İbn Yaîş diye anılır. Halep'te Ebü's-Sehâ Fityân el-Halebî ve Ebü'l-Abbas el-Mağribî en-Nîrûzî'den nahiv okuyan İbn Yaîş, 577 (1181) yılında Kemâleddin el-Enbârî'nin derslerine devam etmek için Bağdat'a gitmek üzere yola çıktı. Ancak Musul'a vardığında Enbârî'nin vefat ettiğini öğrendi. Kısa bir süre

burada kalıp Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ahmed el-Hatîb et-Tûsî ile Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Süveyde et-Tikrîtî'den hadis dinledikten sonra Halep'e döndü. Halep'te Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Mahmûd es-Sekafî, Kadı Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî ile Hâlid b. Muhammed b. Nasr b. Sagīr el-Kayserânî'den hadis öğrenimini devam ettirdi. Dımaşk'a giderek Ebü'l-Yümn el-Kindî ve İbn Ebû Asrûn gibi âlimlerden hadis dinledi. Ayrıca Ebü'l-Yümn el-Kindî'den Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını okudu. Kindî'den hem Arap dili ve edebiyatında, hem dinî ilimlerde ders verebileceğine dair icâzetnâme aldıktan sonra Halep'e döndü. Burada hayatının geri kalan kısmını öğrenci yetiştirmekle geçirdi ve birçok camide ders okuttu. 626-627 (1229-1230) yıllarında İbn Yaîş'in öğrencisi olan İbn Hallikân, onun Revâhiyye Medresesi ile Halep Camii'nde ders verdiğini, kendisinden İbn Cinnî'nin el-Lümaʿ adlı eserini okuduğunu, edebiyatta derin vukuf sahibi olduğunu söyler (Vefeyât, VII, 48). İbn Yaîş, İbn Hallikân'ın yanı sıra Kādılkudât Takıyyüddin İbn Rezîn el-Hamevî, Kemâleddin İshak b. Ebû Bekir el-Esedî el-Halebî en-Nehhâs ile kardeşi Bahâeddin, Yâkūt el-Hamevî, İbn Amrûn, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Vâsıl ve Şerîşî gibi âlimler yetiştirmiştir. Kemâleddin İbnü'l-Adîm, oğlu Mecdüddin, İbn Hâmil, Ebü'l-Abbas İbnü'z-Zâhirî, Abdülmelik b. Uneyyika, Ebû Bekir

Ahmed b. Muhammed ed-Deştî ve Sunkur el-Kadâî gibi birçok kimse de ondan hadis rivayet etmiştir.

25 Cemâziyelevvel 643 (18 Ekim 1245) tarihinde Halep'te vefat eden İbn Yaîş makām-ı İbrâhim'deki türbesine defnedildi. Zeki, hoşsohbet, cömert ve şefkatli, bir kimse olduğu belirtilen İbn Yaîş'in latif mizah ve nükteleriyle ilgili örnekler nakledilir (a.g.e., VII, 48-50). Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal adlı gramer kitabına yazdığı geniş şerhiyle tanınan İbn Yaîş, gramer konularında Sîbeveyhi'nin doktriniyle Basra mektebinin sıkı bir takipçisidir. Eserlerinde Kûfe mektebinin Basra'dan ayrılan görüşlerine de geniş yer vermiştir. Açıklamalarında çok defa gereksiz, bazan da dikkatsiz ve özensiz uzun anlatım (ıtnâb) üslûbu hâkimdir.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin eserine yazdığı geniş bir şerh olup el-Mufaṣṣal'a yazılan şerhlerden hiçbiri onun seviyesine ulaşamamıştır. Müellif bu şerhinde Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Ömer el-Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve İbn Cinnî gibi âlimlerin görüşlerini sık sık zikretmiş, Zemahşerî'nin görüşlerine de yer yer itirazlarda bulunmuştur. Bir nahiv ansiklopedisi niteliği taşıyan eser ilk defa G. Janh tarafından neşredilmiş (Leipzig 1876-1886), daha sonra Ezher şeyhliği ve âlimler kurulunun tashih ve ta'likleriyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire, ts.). Bu neşrin Beyrut'ta ofset baskıları da yapılmıştır. Âsım Behcet el-Baytâr, şerhin muhtelif fihristlerini çıkararak Fehârisü Şerḥi'l-Mufaṣṣal li'bn Yaʿîş adıyla neşretmiş (Dımaşk 1411/1990), eserin bir başka fihristi Abdülhüseyin Mübârek tarafından el-Fehârisü'l-fenniyye li-Şerḥi'l-Mufaṣṣal adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1988). 2. Şerḥu't-Taṣrîfi'l-mülûkî. İbn Cinnî'nin sarfa dair eserinin şerhi olan bu kitabı Fahreddin Kabâve neşretmiştir (Halep 1393/1973; Beyrut 1987). 3. Mesâʾilü ecâbe ʿanhâ İbn Yaʿîş. Ebû Nasr ed-Dımaşkī'nin sorduğu gramere dair on üç soruya İbn Yaîş'in verdiği cevapları ihtiva eden risâle Rudolf Sellheim tarafından yayımlanmıştır (Mélanges de l'Université St. Joseph, XLVIII, 1973-1974). 4. Tefsîrü'l-müntehâ min beyâni iʿrâbi'l-Ḳurʾân. Kıraate dair olan eserin bir nüshası Medine'de Sultan Mahmud Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 521).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, IV, 45-50; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 46-53; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 388; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 144-145; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 106-107; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 243-244; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 351-352; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 394-395; Brockelmann, GAL, I, 358-359; Suppl., I, 521; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 280-281; Maʿa'l-Mektebe, s. 280-281; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 368-369; Abdülilâh Nebhân, "İʿtirâżâtü İbn Yaʿîş ʿale'z-Zemaḫşerî fî Şerḥi'l-Mufaṣṣal", MMİADm., LXV/1 (1970), s. 25-49; C. Van Arendonk, "İbn Ya'îş", İA, V/2, s. 835; J. W. Fück, "Ibn Yaʿīsh̲", EI² (İng.), III, 968; Meryem Sâdıkī, "İbn Yaʿîş", DMBİ, V, 143-144.

Mustafa Çuhadar

İBN YAÎŞ, Salomon

(1520-1603)

Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde rol oynamış Portekiz asıllı yahudi tâciri.

Tavira'da (Portekiz) yaşayan Mendes adındaki bir Marrano (baskı sonucu Hıristiyanlığa giren yahudi) ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi ve kendisine Alvaro ismi verildi. İbn Yaîş adına XII. yüzyıl İspanya'sında rastlanmakta ve bu isimde birçok ailenin mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları satış kontratlarında şahit, bazıları da mülk sahibi olarak görünmektedir. Batı kaynaklarında adına Shelomoh Even Yaesh, Sa/ol(l)omo(n) Abenas (Abenjaex, Abenaish, Abenyaish) gibi şekillerde rastlanan Alvaro Mendes çocukluğunda bir kuyumcunun yanında çalıştı ve kıymetli taşlar hakkında bilgi edinince 1545'te ailesi tarafından iş münasebetlerinin bulunduğu Hindistan'a gönderildi. Hindistan'da elmas madeni işleterek genç yaşta büyük servet sahibi oldu ve on yıl sonra geri geldi. Portekiz'e dönüşünde Kral III. João'nun (Jean) güvenini kazandı ve Santiago tarikatı şövalyeliği unvanı ile ödüllendirildi. Kralın ölümünün ardından yedi yıl Madrid'de, beş yıl Floransa'da kaldı ve 1569'da Paris'e yerleşti. Paris'te oturduğu on altı yıl içerisinde Avrupa'nın çeşitli şehirlerini dolaştı. Serveti, politik kabiliyeti ve özellikle Portekiz'e olan bağlılığı onu İspanya karşıtı devletlerin yetkilileriyle ilişki kurmaya yöneltti. İngiltere Kraliçesi Elizabeth siyasî kabiliyetini beğeniyor, Fransa Kralı III. Henri ve iktidarda söz sahibi olan annesi Catherine de Medicis sürekli biçimde onunla istişare ediyordu. Alvaro Mendes, Portekiz krallık hânedanının son temsilcisi Kardinal Henrique'in 1580'de ölümü üzerine tahtta hak iddia eden Crato Prensi Don Antonio ile, hânedanla akrabalığı bulunan İspanya Kralı II. Felipe arasında başlayan iktidar mücadelesinde Don Antonio'nun tarafını tuttu; yenilince de onun himayesini üstlendi ve Fransa kralı ile temasını sağladı. Don Antonio, Kraliçe Elizabeth'ten yardım istemek için İngiltere'ye gittiğinde de baş danışmanı, Alvaro Mendes'in kayın biraderi hekim Rodrigo Lopez idi. Lopez daha sonra kraliçenin özel doktorluğuna getirilmiş ve Mendes'in İngiliz hükümetiyle olan siyasî ilişkilerinde büyük rol oynamıştır.

1585'te Selânik'e giden Alvaro Mendes, burada atalarının dini Yahudiliğe dönerek Salomon Abenas adını aldı; daha sonra da İstanbul'a yerleşti. Kendisi henüz Selânik'te iken onun kralla olan yakın ilişkisini bilmeyen İstanbul'daki Fransız sefiri M. Berthier Paris'e gönderdiği 14 Mayıs 1585 tarihli raporunda, Alvaro Mendes adlı bir Portekizli'nin Selânik'e gelerek orada ailesiyle birlikte Yahudiliğe döndüğünü, İstanbul'a geçip oraya yerleşmek istediğini ve özel bir izin belgesi taşıdığını bildirmektedir (Galante, s. 26).

Alvaro Mendes diplomatik çevrelerde genellikle bu adla, bu çevrelerin dışında ise Don Salomon Aben Yaeş adıyla tanındı. İstanbul'da kısa sürede zenginliği, tecrübesi ve siyasî ilişkileriyle sarayın dikkatini çekti; önce III. Murad'ın, daha sonra da III. Mehmed'in güvenini kazandı. Gümrük gelirleri kendisine kiralandığı gibi Sultan Murad tarafından ona Midilli düklüğü ve ayrıca has olarak da Filistin'deki Taberiye şehriyle çevresindeki köyler verildi. Salomon, İstanbul'da İspanya-Portekiz Kralı II. Felipe'ye karşı bir İngiliz-Osmanlı ittifakı oluşturulması için çalıştı ve bu amaçla bütün Avrupa'ya yayılmış bir haber alma ağı kurdu; ayrıca İngiltere'deki Marrano grubuyla temas sağladı. Sonuçta bu hedefine ulaşamadıysa da iki devlet arasında iyi ilişkilerin kurulmasına katkıda bulundu (bu konuda onun çeşitli devletler nezdinde yaptığı girişim ve yazışmalar için bk. a.g.e., s. 33-37). 1587'de İngiliz esirlerinin iadesinde oynadığı rol sebebiyle İngiltere'nin İstanbul elçisi Edward Barton, hükümetinden Salomon'un ödüllendirilmesini istedi. Fakat daha sonra araları açıldı ve bu defa da aleyhinde bir kampanya başlatarak onu padişahın gözünden düşürmeye çalıştı. Buna karşılık Kraliçe Elizabeth, III. Murad'a yazdığı Mart 1592 tarihli bir mektupla Salomon'u destekledi. Salomon, 1593'te Londra'ya Juda Serfatim adlı bir adamını yollayarak Osmanlılar'la Avusturya arasında çıkacak bir savaşta İngiltere'nin tarafsız kalması için çalıştı ve bunda da başarı sağladı; papalık dahil hemen bütün Avrupa devletlerinin asker gönderdiği Haçova Meydan Savaşı'na (26 Ekim 1596) İngilizler katılmadı. Salomon'un bu gibi siyasî faaliyetleri dönemin Avrupa diplomasisinin de dikkatini çekmiş ve çeşitli devletler arasında onunla ilgili birçok yazışma yapılmıştır.

İstanbul'da ölen Salomon Abenas, siyasetle meşgul olurken yakınları

vasıtasıyla özel işlerini de yürütmüştür. Yeğeni Yakob'un yönetimine bıraktığı gümrükler yüklü miktarda gelir getiriyordu. Kendisine verilen Taberiye hasında ise oğlu Yakob Abenas (Francisco Mendes) oturuyor ve köylerle arazilerini yönetiyordu (İspanya ve Portekiz asıllı olup İbn Yaîş lakabıyla anılan diğer bazı şahsiyetler için bk. EJd., XVI, 704; EI² [İng.], III, 967-968).

BİBLİYOGRAFYA

F. C. Burgos - C. C. Parrondo, Las Juderías medievales en la Provincia de Guadalajara, Madrid 1975, s. 117; P. León Tello, Los Judíos de Toledo, Madrid 1979, bk. İndeks (Yaex / Yaich); M. Sevilla Sharon, İsrail Ulusunun Tarihi, Yeruşalayim 1981, s. 171-172; A. S. Badillos - J. T. Borrás, Diccionario de autores Judíos (Sefarad, Siglos X-XV), Córdoba 1988, s. 99; Avram Galante, "Don Salomon Aben Yaeche", Histoire des Juifs de turquie, IX, İstanbul 1936, s. 19-40; M. Kayserling, "Yaʿish, David b. Abraham Ibn", JE, XII, 584; Cecil Roth, "Abenaes, Solomon", EJd., II, 63-64; H. Jacob Zimmels, "Yaʾish, Baruch Ben Isaac Ibn", a.e., XVI, 704; E. Birnbaum, "Ibn Yaʿis̱ẖ", EI² (İng.), III, 967-968.

Yolanda Moreno Koch

İBN YA‘MER

(ابن يعمر)

Ebû Süleymân Yahyâ b. Ya‘mer el-Advânî (ö. 89/708 [?])

Kur’an’ı noktalayan tâbiî, Merv kadısı.

Basra’da doğdu. Ebû Adî künyesi ve Veşkī nisbesiyle de anılır. Babasının adı bazı kaynaklarda Ya‘mur olarak zikredilmiş, İbn Nâsırüddin bu ismin iki şekilde okunabileceğini belirtmiştir (Tavżîḥu’l-Müştebih, IX, 240-241). İbn Ya‘mer tahsilini Basra’da yaptı. Arapça’yı babasından, nahiv ve Kur’an ilimlerini Ebü’l-Esved ed-Düelî’den öğrendi. Arap dili ve grameri, fıkıh ve Kur’an ilimlerinde tâbiîlerin ileri gelenleri arasında yer aldı. Arapça’yı Haccâc’ı hayran bırakacak kadar güzel konuşur ve yazardı. Belki de bu sebeple Yezîd b. Mühelleb onu Horasan’a götürerek divan kâtibi yaptı. Kaynaklarda İbn Ya‘mer’in Hz. Osman, Ali, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Âişe, Ebû Hüreyre ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi sahâbîlerden rivayette bulunduğu zikredilmektedir. Kendisinden Abdullah b. Büreyde, Katâde b. Diâme, Süleyman b. Tarhân et-Teymî, İkrime, Ezrak b. Kays, Yahyâ b. Ukayl, İshak b. Süveyd gibi şahsiyetler hadis, Abdullah b. Ebû İshak kıraat, Ebû Amr b. Alâ kıraat ve hadis almış, Buhârî ve Ebû Dâvûd ikişer, Müslim üç, Tirmizî bir ve Ahmed b. Hanbel de sekiz hadis rivayet etmiştir.

İbn Sa‘d, Ebû Zür‘a, Ebû Hâtim ve Nesâî İbn Ya‘mer’i sika olarak değerlendirirken kader konusundaki görüşünden dolayı Osman b. Dihye tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir. Diğer sahâbîlere de saygısı olmakla birlikte Ehl-i beyt’i daha üstün gördüğü ve Şîa’ya meylettiği ileri sürülmüştür. Bundan dolayı adı ilk Şiîler arasında geçmektedir. Böyle bir kanaatin doğmasına, onun Hz. Hasan ve Hüseyin hakkında Haccâc ile yaptığı tartışmanın sebep olduğunu söylemek mümkündür. Âsım b. Behdele’nin anlattığına göre İbn Ya‘mer, Horasan’da Hasan ile Hüseyin’in Hz. Peygamber’in nesebinden geldiğini söylemiş, bunu duyan Haccâc onu huzuruna getirterek bunu ispat etmesini istemiştir. İbn Ya‘mer de En‘âm

sûresinin 84 ve 85. âyetlerinde Hz. Îsâ'nın Hz. İbrâhim'e nisbet edildiğini, Hasan ile Hüseyin'in Hz. Peygamber'e olan nisbetinin Îsâ'nın İbrâhim'e olan nisbetinden daha yakın olduğunu söylemiş, böylece Haccâc'ın öfkesinden kurtulduğu gibi onun takdirini kazanmıştır (İbn Hallikân, VI, 174). Daha sonra Haccâc ile arası açılan İbn Ya'mer Horasan'a geri gönderilmiştir. Buna sebep olarak kaynaklarda iki ayrı olaydan bahsedilmiş olup bunlardan biri Haccâc'ın yaptırdığı bir binayla ilgili olarak sarfettiği sözler, diğeri ise Haccâc'a Kur'an'daki "eḥabbe" kelimesini (et-Tevbe 9/24) "eḥabbü" okuduğunu ve lahin yaptığını söylemesidir. İbn Ya'mer Horasan'a vardığında Vali Kuteybe b. Müslim'den büyük itibar gördü ve Merv'e kadı olarak tayin edildi. Fakat sürekli nebiz içtiği için bu görevinden uzaklaştırıldı.

Horasan'da vefat eden İbn Ya'mer'in ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır. Halîfe b. Hayyât onun 90'dan (709) önce öldüğünü söylemiş, İbnü'l-Cevzî biyografisine 89 (708) yılı olayları arasında yer vermiş, Zehebî ve İbnü'l-Cezerî eserlerinde Halîfe b. Hayyât'a atıfta bulunmakla yetinmişlerdir. İbnü'l-Esîr, İbn Ya'mer'in ölümünü 129 (747) yılı vefeyâtı arasında zikretmişse de İbn Hacer 129 tarihini kabul etmenin güç olduğunu belirtmiştir.

İbn Ya'mer'in yaptığı en önemli iş Kur'an'ı noktalamasıdır. Daha önce Muâviye döneminde hocası Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından başlatılan harekeleme ve noktalama çalışmaları Nasr b. Âsım ve İbn Ya'mer'le devam etmiştir. Bu bakımdan İbn Ya'mer, noktalama çalışması yapan ilk âlimlerden biri olarak Kur'an tarihinde önemli bir yere sahiptir. Fuat Sezgin, İbn Atıyye'nin tefsirinin mukaddimesine atıfta bulunarak İbn Ya'mer'in kıraate dair bir kitap yazdığını belirtiyorsa da (GAS, I, 5) söz konusu ibareden böyle bir anlam çıkmadığı gibi İbn Ya'mer'den bahseden kaynaklarda da böyle bir esere yer verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 368; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 234-235; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 311-312;

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 196; İbn Atıyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz, Beyrut 1413/1993, I, 50; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 16-17; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 42-43; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 173-176; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 75-76; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 441-443; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 162-163; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 381; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 305-306; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, IX, 240-241; Sezgin, GAS, I, 5; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 304-305; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 18-23; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 294; Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Yaḥyâ b. Yaʿmer", ME, XXXIV/4 (1962), s. 411-415.

Celal Kırca

İBN YEMÎN-i TUĞRÂÎ

(ابن یمین طغرائی)

Emîr Fahrüddîn (Kutbüddîn) Mahmûd b. Emîr Yemînüddîn-i Tuğrâî (ö. 769/1368)

Kıtaları ile meşhur İranlı şair.

Beyhak'a bağlı Feryûmed köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla beraber kıtalarından birinde en erken tarih olarak verdiği 704'te (1304-1305) yaklaşık on yedi-on sekiz yaşlarında bulunduğuna bakılarak 685-687 (1286-1288) yılları civarında doğduğu söylenebilir. Türk kökenli, edip, şair ve âlim bir kişi olan babası, İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han (Muhammed Hudâbende) döneminde (1304-1316) Türkistan'dan gelip Feryûmed'e yerleşmiş, daha sonra Horasan Valisi Hâce Alâeddin Muhammed Feryûmedî'nin müstevfîsi (defterdar) olmuştu. Tahsiliyle babasının özel olarak ilgilendiği İbn Yemîn döneminin bütün ilimlerinde, bilhassa tıp ve edebiyat sahalarında geniş bilgi edindi. Küçük yaşta şiir söylemeye başladı ve çok geçmeden babasıyla âdeta yarışır hale geldi. Gençlik zamanından itibaren onunla karşılıklı şiirleri ve münazaraları vardır. İbn Yemîn gençlik yıllarında vezirler, emîrler ve devlet ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurdu. Bu dönemde içki ve eğlence âlemlerinden uzak kalmadığı, ancak zamanla bu kötü alışkanlıklarından vazgeçtiği kaydedilmektedir.

İbn Yemîn, gençliğinde bir ara Tebriz'e gidip zamanın edip ve şairlerinin toplandığı Reşîdüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'in sarayına intisap etti. Onun için de kasideler yazdı. Fakat burada beklediği ilgiyi bulamayınca Horasan'a dönerek Feryûmed'e yerleşti; Doğu İran hükümdarı ve emîrleriyle münasebet kurdu. Bir süre sonra Horasan Valisi Hâce Alâeddin Muhammed'in hizmetine girdi. Saray şairliği yanında kendisine baba mesleği tuğracılık ve defterdarlık görevleri verildi. Bu görevlerini, Feryûmedî'nin 27 Şâban 742'de (5 Şubat 1342) Serbedârîler tarafından öldürülmesine kadar sürdüren İbn Yemîn daha sonra kardeşi

Hâce Gıyâseddîn-i Hindû'nun yanına gitti. Serbedârîler'den Emîr Vecîhüddin Mes'ûd ile Kertler'den Sultan Muizzüddin Hüseyin arasında meydana gelen savaşta Emîr Vecîhüddin Mes'ûd yenildi. Onun ordusunda yer alan İbn Yemîn Kertler'e esir düştü (743/1342); bu sırada yanında bulunan divanı da kayboldu. Herat'ta birkaç yıl hapis yatan İbn Yemîn kurtulmak için Melik Hüseyin Kert adına kasideler yazdı. Serbest bırakıldıktan sonra birkaç yıl onun yanında kaldı. Ömrünün son yıllarını ise Sebzevâr ve Feryûmed'de geçirdi. 8 Cemâziyelâhir 769'da (30 Ocak 1368) Feryûmed'de vefat etti ve babasının mezarının yanına gömüldü. Bir kısım kaynaklarda ölüm tarihi olarak verilen 745 (1344) ve 743 (1342) yılları doğru değildir. Bazı tezkire müellifleri, onun edindiği mülkten sağladığı gelirlerle geçindiğini söylemekteyse de başta saray şairliği olmak üzere tuğracılık ve müstevfîlik görevlerinden elde ettiği gelirle geçinmiş olması daha mâkul görünmektedir.

Çağdaşlarının aksine akıcı, anlaşılır ve özentisiz bir dil kullanan İbn Yemîn'in şiirlerinde güç kelime ve terkiplere rastlanmaz. Şiirinin bu özelliklerine bakılarak onun Horasan üslûbunu benimsediği söylenebilir. Şiir zevki yanında ahlâkî düşünceleri de sevilip tutulmasının başlıca sebepleri arasında yer alır. İbn Yemîn eserlerinde öğretmene ve tabibe saygı gösterilmesi, kötü kişilerle bir arada olmaktan kaçınılması, konuşma âdâbı, namuslu ve iyi huylu olma, insanları incitmeme, kötülük yapmaktan çekinme, soy sopla övünmeme, gammazlık etmeme gibi ahlâkî ilkeler üzerinde özellikle durmuş ve hiç kimseyi hicvetmemiştir. Şiî mezhebine mensup olan İbn Yemîn Firdevsî, Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî, Ezrakī-i Herevî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Mucîrüddîn-i Beylekānî gibi şairlerden etkilenmiş, bunlardan bazılarının şiirlerine nazîreler yazmıştır.

Daha çok ahlâkî nasihatleri ihtiva eden kıtalarıyla şöhret bulmakla birlikte kaside, gazel, mesnevi ve rubâî türünde de başarılı olan İbn Yemîn'in rubâîleri Ömer Hayyâm'ın rubâîlerine benzer. Kasidede Unsûrî, Ferruhî ve Enverî kadar güçlü olmamakla beraber bu şairleri andıran bir üslûp kullanmıştır. Hâce Alâeddin, Togātimur Han, Melik Muizzüddîn-i Kert ve o dönem Horasan büyükleri için methiyeler yazan İbn Yemîn bunlardan bazıları için tarihler düşürmüştür. Şiirinin yanı sıra nesirleri de oldukça güzeldir.

Eserleri. 1. Dîvân. İbn Yemîn, Kertler ve Serbedârlar arasındaki savaşta divanı kaybolduktan on yıl sonra hatırında kalan ve dostlarının defterlerinde bulunan şiirleriyle daha sonra yazdıklarını bir araya getirip yeni bir divan tertip etmiştir. Kaside, terkibibend, terciibend, gazel, kıta ve rubâîleri içeren 14.000 beyit hacmindeki divanda yer alan kıtalar Kitâb-ı Ḳıṭaʿât-ı İbn Yemîn ismiyle taş basması olarak Kalküta (1865) ve Bopal'de (1890) yayımlanmıştır. 164 kıtası O. M. F. von Schlechta-Wessehrd tarafından Ibn Yemīn'o Bruchstücke adıyla Almanca'ya çevrilmiştir (Viyana 1856; Stuttgart 1879). Divanın kıtalar ve rubâîler bölümünü Saîd-i Nefîsî Dîvân-ı Ḳıṭaʿât ve Rubâʿiyyât-ı İbn Yemîn ismiyle yayımlamış (Tahran 1318 hş./1939), tamamı ise Reşîd-i Yâsemî (Tahran 1317 hş./1938) ve Hüseyin Alî-i Bâstânîrâd tarafından (Tahran 1344 hş./1965) neşredilmiştir. E. H. Rodwell, 100 kıtanın tenkitli metnini ve İngilizce tercümesini Ibn Yamīn adıyla yayımlamıştır (London 1933). 2. Kârnâme. Senâî'nin Kârnâme-i Belḫ'ine benzeyen bu eserde şair halini dostlara haber vermesi için rüzgâra anlatır, Feryûmed'den uzak düşmesinden şikâyet eder. Ayrıca Feryûmed'in saray büyüklerini, ordu kumandanlarını, özellikle Hâce Alâeddin'i ve çocuklarını anar.

İbn Yemîn'in bunların dışında dört manzum eseri daha vardır. Çehârbend-i Nûşirevân, Anûşirvân ve Mûbedân adlı eserlerde Nûşirevân'ın hikmetli sözleri ve hayat prensibi anlatılmış, doğruluk, cömertlik, iyi amel gibi konular üzerinde durulmuştur. Tasavvufî mahiyetteki Meclis-efrûz'da ise aşk övülmüş, aşkın nitelikleri ve vuslat makamına ulaşma gibi konular işlenmiştir. Adı bilinmeyen dördüncü eser de tasavvufî bir mesnevidir. Münşî olması sebebiyle muhtemelen büyük bir yekün tutan mektuplarından sadece babasına yazmış olduğu birkaç mektup günümüze ulaşmış, Leningrad Asya Müzesi'nde bulunan bu mektuplar Meliküşşuarâ Bahâr tarafından Mecelle-i Âyende'de yayımlanmıştır (II/3 [Tahran 1927], s. 238-240)

BİBLİYOGRAFYA

İbn Yemîn-i Tuğrâî, Dîvân (nşr. Hüseyin Alî-i Bâstânîrâd), Tahran 1344/1965, neşredenin girişi; a.mlf., Dîvân-ı Ḳıtaʿât ve Rubâʿiyyât (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1318/1939, neşredenin girişi; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd-ı Ferrûh), Meşhed 1341 hş./1961, III, 63, 101; Muînüddin İsfizârî, Ravżâtü'l-cennât fî evṣâfi medîneti Herât (nşr. M. Kâzım İmâm), Tahran 1338-39/1959-60, II, 12, 383-386; Devletşah, Teẕkire, s. 275-288; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 386; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn (nşr. Emîn Vâiz-i Tahrânî), Tebriz, ts., s. 505-506; Mîr Abdürrezzâk-ı Hâfî, Bahâristân-ı Süḫan (nşr. Abdülvehhâb-i Buhârî), Madras 1908, s. 333-335; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât-ı Nâsırî), Tahran 1337 hş./1958, I, 37-39; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, II, 2 vd.; a.mlf., Riyâżü'l-ʿârifîn, s. 279-280; Reşîd Yâsemî, İbn Yemîn, Tahran 1303/1924; Browne, LHP, III, 211-222; Şiblî Nuʿmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1327 hş./1948, II, 247-250; Safâ, Genc-i Süḫan, II, 269-270; a.mlf., Edebiyyât, III/2, s. 951-962; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1967, s. 308-316; Rypka, HIL, s. 261; a.mlf., "Ibn-i Yamīn", EI² (Fr.), III, 992-994; Mahmûd Hidâyet, Gülzâr-ı Câvîdân, Tahran 1353 hş., s. 38-40; Abdülhüseyin-i Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 269-274; Ahmed Ateş, "İbn Yemîn", İA, V/2, s. 835-836; "İbn Yemîn", DMF, I, 23; Fethullah Müctebâî, "İbn Yemîn", DMBİ, V, 144-146; Ahmad Karimi-Hakkak, "Ebn Yamīn", EIr., VIII, 59-60.

A. Naci Tokmak

İBN YERBÛ‘ eş-ŞENTERÎNÎ

(ابن يربوع الشنتريني)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Ahmed b. Saîd b. Süleymân b. Yerbû‘ eş-Şenterînî el-İşbîlî (ö. 522/1128)

Hadis hâfızı.

444’te (1052) doğdu. Aslen Şenterînli (Santerem) olup Şentemeriyeli (Santaver) olduğu da söylenen (İbnü’l-Ebbâr, s. 212) İbn Yerbû‘ daha sonra Kurtuba’ya yerleşti ve “Kurtuba muhaddisi” diye tanındı. İbn Dilhâs, Ebû Ali el-Gassânî ve Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin Ebû Zer el-Herevî nüshasını kendisinden dinlediği Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Îsâ b. Muhammed b. Manzûr el-Kaysî el-İşbîlî kendilerinden hadis dinleyip icâzet aldığı hocalarından bazılarıdır. Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş ile İbn Beşküvâl de onun meşhur iki talebesidir.

Uzun süre yanından ayrılmadığı hocası Ebû Ali el-Gassânî onun bilgi ve zekâsını övmüş, İbn Beşküvâl de kendisini zabtı sağlam, güvenilir bir muhaddis, cerh ve ta‘dîl açısından hadis ricâlini iyi bilen bir âlim olarak tanıtmıştır (eṣ-Ṣıla, I, 294). Zâhirî mezhebini benimseyen İbn Yerbû‘ 9 Safer 522’de (13 Şubat 1128) vefat etti ve Rabaz Kabristanı’na defnedildi.

Pek çok kitap yazdığı belirtilen İbn Yerbû‘un kaynaklarda adı geçen bazı eserleri şunlardır: el-İḳlîd fî beyâni’l-esânîd, Tâcü’l-ḥilye ve sirâcü’l-buġye fî maʿrifeti esânîdi’l-Muvaṭṭaʾ, Lisânü’l-beyân ʿammâ fî kitâbi Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî mine(‘l-iġfâl ve)’n-nuḳṣân, el-Minhâc fî ricâli Müslim b. Ḥaccâc.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 293-294; İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem fî aṣḥâbi'l-Ḳāḍî eṣ-Ṣadefî (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, s. 212-213; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 578-579; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 416; IV, 1271-1272; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 521-540, s. 76-77; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 461; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 66; İżâḥu'l-meknûn, I, 113, 210; II, 402, 588; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 454; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 191.

Emin Âşıkkutlu

İBN YEZDÂD el-AHVÂZÎ

(bk. AHVÂZÎ, Hasan b. Ali).

İBN YEZDÂNYÂR

(ابن يزدانيار)

Ebû Bekr Hüseyn b. Alî b. Yezdânyâr el-Urmevî (ö. 334/945)

Tasavvufta kendine has bir yol takip eden mutasavvıf.

Urmiye’de doğdu. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî gibi bazı müellifler ise onun İrmîniyeli olduğunu söyler. Fakat Urmiye’nin İrmîniye olarak bilinen bölgede bulunduğu dikkate alındığında bu iki rivayet arasında çelişki olmadığı görülür. İbn Yezdânyâr öğrenimine Urmiye’de başladı. Dinî ilimler alanında iyi bir öğrenim gördükten sonra tasavvufa yöneldi. Bağdat’a gidip tanınmış sûfîlerin sohbetlerine katıldı. Daha sonra Bağdat sûfîlerini eleştirdiği için ölümle tehdit edilmesi üzerine (Serrâc, s. 505) memleketine dönmek zorunda kaldı ve orada vefat etti.

İbn Yezdânyâr, sûfîler arasında genel kabul görmüş anlayış ve uygulamaları eleştirerek Sülemî’nin ifadesiyle tasavvufta kendine has bir yol tutmuştur (Ṭabaḳāt, s. 406). Onun, sûfîlerin kelepçesinden kendisini kurtarmış olmasını Allah’ın hakkındaki en büyük lutfu olarak gördüğünü kaydeden Hâce Abdullah-ı Herevî, kelepçe sözüyle sûfîlerin anlamsız hallerini ve bâtıl işaretlerini kastettiğini söyler (Ṭabaḳāt, s. 462). Şer‘î ilimlere uyma konusunda titizlik gösteren, bu ilimlere aykırı söz ve davranışları ve özellikle Iraklı sûfîleri şiddetle eleştiren İbn Yezdânyâr, şehir şehir dolaşıp gidemediği yerlere de mektuplar yazarak cahillikle, bid‘at ve da-lâlete sapmakla suçladığı sûfîlere karşı halkı uyarmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Semnûn b. Hamza, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi tanınmış sûfîler de onun tenkit ettiği kişiler arasında yer alır. Bu tenkitleri sebebiyle kendisini tasavvuf muhalifi olarak görenler de olmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc bunların başında gelir. Ebû Nasr es-Serrâc, İbn Yezdânyâr’ın Bağdat sûfîlerini küfürle suçladığını, bu yüzden onlar tarafından terkedildiğini, ancak bazı kişilerin aralarını bulup onları barıştırdığını söyler (el-Lümaʿ, s. 502-504). Serrâc’a göre onun sûfîlere karşı cephe almasının asıl sebebi şöhret arzusu, makam ve mevki tutkusu, siyaset hevesi gibi

ihtiraslara kapılmasıdır. İbn Yezdânyâr'ın ilk sûfîleri kötülemede ileri gittiğini gören Şiblî ona "Ermeni öküzü" demiş, Ebû Ali er-Rûzbârî de onun kerâmet taslayan biri olduğunu söylemiştir (a.g.e., s. 504). Bununla beraber başta Sülemî ve Kuşeyrî olmak üzere birçok mutasavvıf İbn Yezdânyâr'ın önemli bir sûfî olduğunu, Iraklı sûfîlerin ilâhî sırları ifşa ettiklerini, ehil olmayanlara aktardıklarını, kendisinin ise onlara sevgisinden dolayı yanlışlarını eleştirdiğini, aslında onları takdir ve büyüklüklerini kabul ettiğini, dualarını makbul saydığını söyler (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 407).

Hayânın otuz çeşidinden bahseden İbn Yezdânyâr başlıca dinî ve ahlâkî hükümleri hayâ duygusuna bağlar. Ona göre melekler semanın, hadis âlimleri sünnetin, sûfîler Allah'ın bekçileridir (Herevî, s. 462). Herevî, onun "Allah'ın bekçisi" olma sözüyle ilâhî sırların saklanması gerektiğini anlatmak istediğini söyler. Ruh hayır, beden şer kaynağıdır; çünkü ruhu akıl, bedeni tutkular idare eder. Ruh iyilik, nefis ise kötülük isteme tabiatında yaratılmıştır. Diğer birçok sûfî gibi İbn Yezdânyâr da akılla hevânın sürekli çatışma halinde olduğunu düşünmekte, fakat tasavvuftaki hâkim kaderci temayüle uyarak sonuçta Allah'ın yardım etmesiyle aklın, saptırmasıyla da hevânın başarıya ulaşacağını, diğer bir ifadeyle Allah'ın mutlu olmasını irade ettiği insanın tutkularını yeneceğini, bedbaht olmasını istediği

kişinin ise tutkuları karşısında yenilgiye uğrayacağını belirtmektedir. Maksadı Hak olan sâlik O'ndan başkasını gözetmemeli, uzaklaştığı şeyleri bir daha zihnine getirmemelidir. Ârifin Hakk'ı temaşa edebilmesi için O'ndan başka hiçbir şeyi görmemesi gerekir (Sülemî, s. 408; Kuşeyrî, s. 604). Mârifet kalbin Allah'ın birliğinin hakikatine ermesi, kendisine hakikatlerin tecelli etmesi ve diğer şeylerin yok olup gitmesidir.

Bazı kaynaklarda, "Kürt olarak yattım, Arap olarak sabahladım" şeklindeki meşhur tasavvufî vecizenin de ona ait olduğu kaydedilmektedir (Îsâ b. Cüneyd, s. 204). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'nin dîbâcesinde İbn Ahî Türk dediği Hüsâmeddin Çelebi'nin ceddi olarak bahsettiği kişinin İbn Yezdânyâr olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 502-505; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 59; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 406-409; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 363-364; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 260, 604; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 462-463; Câmî, Nefeḥât, s. 183-184; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, s. 114-115; Münâvî, el-Kevâḳib, II, 28-29; Ma‘sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 209; Îsâ b. Cüneyd, Teẕkire-i Hezâr Mezâr, Tahran 1364 hş., s. 204; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 128-129.

Ethem Cebecioğlu

İBN YÛNUS, Ebû Saîd

(أبو سعيد ابن يونس)

Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila‘lâ es-Sadefî el-Mısrî (ö. 347/958)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

281’de (894) Fustat’ta doğdu. Dedesine nisbetle İbn Yûnus diye tanındı. Kendisi ve ailesinin diğer fertleri Sadefî nisbesiyle anılmış olmalarına rağmen bu kabile ile hiçbir bağları yoktur. Kültürlü bir aile ortamında yetiştiği anlaşılan İbn Yûnus’un büyük dedesi Abdüla‘lâ, İmam Şâfiî’den fıkıh öğrenen ve ayrıca ilm-i nücûm konusunda uzman olduğu kaydedilen dedesi Yûnus, Müslim, Nesâî, İbn Mâce gibi muhaddislere hocalık yapmış bir hadis hâfızı ve kıraat âlimi olan babası (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 348-351), amcaları, kardeşleri ve astronomi âlimi, ez-Zîcü’l-Ḥâkimî adlı eserin müellifi olan oğlu Ebü’l-Hasan İbn Yûnus da dönemlerinin meşhur âlimleridir. Mısır dışına hiç çıkmadığı söylenen İbn Yûnus babasından ve Nesâî’den hadis dinlemiştir. Hadis rivayetinde bulunduğu İbn Müferric, Nehhâs ve Ebû Abdullah İbn Mende onun önemli talebeleridir. Hadisleri ve hadis ricâlini iyi bilen, dikkatli bir âlim olduğu belirtilen İbn Yûnus 26 Cemâziyelâhir 347’de (14 Eylül 958) Kahire’de vefat etti.

Eserleri. İbn Yûnus’un biri Mısırlı âlimlerle ilgili olan Târîḫu Mıṣr, diğeri Mısır’a dışarıdan gelenleri konu edinen Kitâbü’l-Ġurebâʾ adını taşıyan iki eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. İbnü’l-Faradî’nin Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs’ü (I, 24; ayrıca bk. İndeks), İbn Mâkûlâ’nın el-İkmâl’i ve İbn Hacer’in el-İṣâbe’si başta olmak üzere (Sezgin, I, 358) pek çok kitaba kaynaklık etmiş olan bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebü’l-Kāsım Yahyâ b. Ali b. Tahhân el-Hadramî’nin (ö. 416/1025) Târîḫu ʿulemâʾi ehli Mıṣr adını taşıyan ve bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunan (Mecmua, nr. 116, vr. 220-259) zeylinin adından hareketle bunun Târîḫu Mıṣr için yapılmış bir çalışma olduğu düşünülebilirse de İbn Hallikân ve diğer bazı müellifler kitabın İbn

Yûnus’un her iki eseri dikkate alınarak yazıldığını söylemektedir. Brockelmann (GAL Suppl., I, 571) ve Sezgin (GAS, I, 357), İbnü’t-Tahhân’ın zeylinin Kitâbü’l-Ġurebâ˒ esas alınarak yapılmış bir çalışma olduğunu ifade etmekte, Yûsuf b. Reşîd el-Iş da eser üzerinde yaptığı incelemede İbn Abdürabbih gibi yabancılara da yer verildiğine dikkat çekerek bu kanaati doğrulamaktadır (MMİADm., XII [1941], s. 326). Ayrıca İbn Yûnus’un eserine İbn Zûlâk’ın da bir zeyil yazdığı bilinmekte (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 304), Zehebî ise bu kitabı ihtisar ettiğini ve anlaşılması güç yerlerini açıklamak üzere notlar eklediğini söylemektedir (A˓lâmü’n-nübelâ˒, XV, 579).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Faradî, Târîḫu ˓ulemâ˒i’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 24; ayrıca bk. İndeks; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 44-45; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 137-138; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XII, 348-351; XV, 578-579; XVII, 109-110; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 898-899; Yâfiî, Mir˒âtü’l-cenân, II, 340-341; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 233; Taşköprîzâde, Miftâḥu’s-sa˓âde, I, 267; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 304; Hediyyetü’l-˓ârifîn, I, 514; Brockelmann, GAL Suppl., I, 229, 571; F. Rosenthal, ˓İlmü’t-târîḫ ˓inde’l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed Ali), Bağdad 1963, s. 365; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “Ibn Yūnus”, EI² (İng.), III, 969; Sezgin, GAS, I, 357-358; Ali Abdullah ed-Deffâ‘, Es̱eru ˓ulemâ˒i’l-˓Arab ve’l-müslimîn fî taṭvîri ˓ilmi’l-felek, Beyrut 1401/1981, s. 69; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-˓Arabi’l-˓ilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şürûk); Yûsuf el-Iş, “Târîḫu ˓ulemâ˒i ehli Mıṣr li’bni’t-Ṭaḥḥân”, MMİADm., XII, Dımaşk 1941, s. 326-329.

Ali Akyüz

İBN YÛNUS, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن يونس)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadefî (ö. 399/1009)

Astronomi âlimi ve matematikçi.

Doğum tarihiyle ilgili bir kayıt bulunmamakta, ancak Fâtımîler'in Mısır'ı zaptederek 358'de (969) Kahire'yi kurdukları sırada gençlik çağında olduğu bilinmektedir. Fustat'ta yetişmiş ve hayatını orada geçirmiştir. Ünlü bir aileden gelir; büyük dedesi İmam Şâfiî'nin yakın arkadaşı, babası ise meşhur bir hadis âlimi ve tarihçidir. Naklî ilimlerde tanınmış bir aileye mensup olmasına rağmen aklî ilimlere, özellikle astronomi ve matematiğe ilgi duyan İbn Yûnus'un tahsili ve hocaları hakkında bilgi yoktur. Kişiliği üzerine açıklama yapan kaynaklar, onun astronominin yanı sıra astrolojiyle de yoğun şekilde uğraştığını, vaktinin çoğunu astrolojik kehanetlerle geçirdiğini ve şiir yazdığını kaydetmektedir. Müsebbihî Târîḫu Mıṣr adlı eserinde İbn Yûnus'un dalgınlığı, toplum tarafından tuhaf karşılanan kıyafeti ve davranışlarıyla ilgi çektiğini belirterek 399 Şevvalinde (Haziran 1009) Fustat'ta âniden vefat ettiğini, evinin civarına gömüldüğünü, kitaplarının da kadir bilmez oğlu tarafından tartıyla satıldığını kaydeder (İbn Hallikân, III, 429-431; İbnü'l-İmâd, III, 156-157). Babasının da onu daima bir "müneccim ve sâhir" olarak gördüğü, hatta kendisinden hadis rivayet edilemeyeceğini söylediği bilinmektedir (İbn Hacer, IV, 232-233),

Dönemlerinde yaşadığı Fâtımî halifeleri Azîz-Billâh ile Hâkim-Biemrillâh'ın astronomiye olan ilgileri, İbn Yûnus'un onların destek ve himayelerini kazanmasına yol açmıştır. İlmî şahsiyeti ve ortaya koyduğu başarı, Azîz-Billâh'ın teşvikiyle başlayıp 365-393 (976-1003) yılları arasında kesintisiz sürdürdüğü gözlem ve incelemelerin sonunda kaleme aldığı ve Azîz-Billâh'ın 996 yılında ölümü üzerine tahta çıkan Hâkim-Biemrillâh'a ithaf ettiği ez-Zîcü'l-Ḥâkimiyyü'l-kebîr'den (ez-Zîcü'l-kebîrü'l-Ḥâkimî)

hareketle belirlenebilmektedir (İbn Hallikân, III, 429; krş. Sayılı, s. 154).

İslâm dünyasında hazırlanmış en kapsamlı astronomi cetvellerinden biri olan ez-Zîcü'l-Ḥâkimî İslâm astronomisinin standart konularıyla uğraşmakta, ancak öteki zîclerden hem müellifin hem de seleflerinin yaptığı gözlemlerin listesini vermekle ayrılmaktadır. Ancak İbn Yûnus, gözlem kayıtlarındaki titiz tutumuna rağmen kendi gözlemlerinde ne tür astronomi aletleri kullandığına dair yeterli açıklama yapmamıştır. Meselâ Fustat'ın enlemini tayin ederken ve gündönümlerinde güneşin meridyen yüksekliği yardımıyla ekliptik eğimini hesaplarken halife tarafından sağlanan bir aletten faydalandığını söylemekte, fakat hakkında, her dakikalık yayı gösteren derecelendirilmiş bir ölçeğin bulunduğundan başka bilgi vermemektedir. Bu alet muhtemelen büyük bir meridyen halkası idi; yaptığı atıflardan, basit gözlemler için kullandığı öteki aletlerin de bir usturlapla bir gnomon olduğu sonucu çıkarılabilir. Bazı popüler eserlerde onun çok iyi donatılmış bir rasathânede çalıştığı belirtilmekteyse de bilim tarihi verilerine göre o dönemde tam donanımlı bir rasathânenin mevcut olmadığı ve Hâkim-Biemrillâh'ın Kahire'de başarısızlıkla sonuçlanan bir rasathâne kurma girişiminin de İbn Yûnus'un ölümünden sonraki yıllara rastladığı bilinmektedir. İbn Yûnus'un gözlemlerini nerede yaptığı hakkında klasik kaynakların ısrarla belirttiği husus, Hâkim'in Kahire yakınındaki Mukattam dağında bazı astronomi aletleriyle donatılmış bir kasrının bulunduğu ve İbn Yûnus'un da Zühre (Venüs) gezegenini gözlemek için buraya gittiği şeklindedir (İbn Hallikân, III, 420; İbnü'l-İmâd, III, 157). Onun bu hususta zikrettiği yerler ise Karâfe'deki İbn Nasr el-Mağribî Camii ile Fustat yakınlarındaki büyük dedesi Yûnus'un evidir; zîcinin Leiden nüshasına düşülmüş bir not da gözlemlerini Birketülhabeş mevkiinde yaptığını belirtmektedir. O devirde bilindiği kadarıyla Kahire'de Fâtımî halifelerinin kurduğu bir rasathânenin bulunmayışı, gözlemleri gerçekten donanımlı bir rasathâneyi gerektiren İbn Yûnus'un özel bir rasathâneye sahip olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir; ancak eldeki bilgilerle bu konuda bir hükme varmak mümkün değildir (Sayılı, s. 148-152).

İbn Yûnus, ez-Zîcü'l-Ḥâkimî'nin mukaddimesinde Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim'in kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce Bağdat'ta Halife Me'mûn için hazırladığı ez-Zîcü'l-mümteḥan'ı (Sezgin, VI, 136-137) Mısır coğrafî bölgesi için uyarlama niyetinde olduğunu söylemektedir. Zîcin

mukaddimesinden ve dört, beş, altıncı bölümlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Yûnus, ez-Zîcü'l-mümteḥan'ın yanı sıra Habeş el-Hâsib Bettânî ve Neyrîzî'nin zîclerini de incelemiştir; ancak Habeş el-Hâsib'e nisbet ettiği gözlemler ez-Zîcü'l-mümteḥan'ın mevcut nüshalarında bulunmamaktadır. Eserde bunların yanı sıra Bağdatlı ünlü aile Benî Amâcûr ile Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî, İbnü'l-Ademî, Benî Mûsâ, Ebû Ma'şer el-Belhî, İbnü'l-A'lem, Abdurrahman es-Sûfî ve Muhammed es-Semerkandî gibi astronomların zîclerinden de yapılmış iktibaslar yer almaktadır. İbn Yûnus'un gerçekleştirip tanımladığı gözlemler, gezegenlerin birbirleri ve ekliptiğe en yakın noktada bulunan Aslan takım yıldızındaki Regulus yıldızı ile kavuşumları, güneş ve ay tutulmalarıyla ekinoksun belirlenmesi, ekliptiğin eğiminin ölçülmesi ve ayın en büyük enlemine dair ölçümler üzerinedir (DSB, XIV, 575-576).

Seksen bir bölümden oluşan zîcin en uzun kısmını teşkil eden ilk bölümünde İslâm, Kıptî, Süryânî ve Fars takvimleri, tarihleri birbirine çevirme kılavuzuyla birlikte verilmektedir ki bu tür tablolara müslümanların hazırladığı zîclerde pek rastlanmaz. Gezegen boylamları hakkındaki 7 ve 9. bölümler, ortalama hareket ve "ta'dîl" (equation) cetvellerinden gerçek boylamı hesaplamaya yöneliktir. Fakat bu cetvellerin dayandığı teori tamamıyla Batlamyusçu bir karakter taşır. Ay ve gezegen enlemleri üzerine olan 38. bölümde İbn Yûnus'un en büyük ay enlemini 5º 3' olarak hesapladığı görülür. Ancak bu konuyla ilgili ölçümleri tekrar tekrar yaptığını ve daima aynı değeri bulduğunu kaydettiği halde bu ölçümleri nasıl yaptığından hiç söz etmemektedir. Bu çerçevede Benî Amâcûr'un en büyük ay enleminin sabit olmadığı şeklindeki fikrini isabetli bulmamıştır. Netice itibariyle Venüs dışındaki gezegenlerin enlem tablolarında el-Mecisṭî'ye dayanmış, Venüs'ün enlemi konusunda da Batlamyus'a nisbet edilen ve İslâm dünyasında el-Ḳānûn fî ʿilmi'n-nücûm ve ḥisâbühâ ve ḳısmeti eczâʾihâ ve taʿdîlihâ (Tabulae manuales) adıyla bilinen eseri esas almıştır. Regulus yıldızının Aslan burcundaki konumunu 15º 55', sabit yıldızların hareketinin değerini ise 70 ¼ Fars yılında (365 gün) 1º olarak tesbit etmiştir ki bulduğu sonuç doğrudur ve bu konuda hem Hipparkhos'a hem de kendi gözlemlerine dayandığı anlaşılmaktadır.

İbn Yûnus tarafından kullanılan trigonometrik fonksiyonlar açılardan çok yayların fonksiyonlarıdır ve İslâm astronomi çalışmalarında standart olduğu

üzere 60'lık yarı çap için hesap edilmiştir. Zîcin 10. bölümü 60'lık sisteme göre dört rakamla gösterilen her 0,10º'lik yay için bir sinüs cetveli ihtiva etmekte, nâdiren dördüncü rakamda iki az veya iki fazlalık hatalara rastlanmaktadır. 1º'nin sinüsü 1, 2, 49, 43, 28 olarak belirlenmiş, daha sonra bu değer 1, 2, 49, 43, 4 olarak değiştirilmiştir ki 1º için sinüsün doğru değeri beşinci rakamdaki -7'lik bir farkla 1, 2, 49, 43, 11'dir. İbn Yûnus, her ne kadar 11. bölümde her 10º'lik yay için 60'lık üç rakamın kotanjant cetvelini vermişse de bu işlemin avantajlarını her defasında kullanmamıştır. Bütün zîc boyunca uyguladığı metotların çoğu sinüslerin kosinüslere bölümünü öngörmektedir. "Zıl" (gölge) adını verdiği kotanjant fonksiyonunu da kullanmış, fakat bunu yalnız bir yükselti yayını konu ettiği zaman yapmıştır.

Zîcin 12-54. bölümlerini oluşturan sferik astronomide İbn Yûnus'un en karmaşık problemlere dahi ehliyetle nüfuz ettiği ve bu konuda çok yüksek bir uzmanlık seviyesi tutturduğu görülmektedir. Her ne kadar sembollerle ifade etmeden sadece tasvirî şekilde ortaya koyduğu yüzlerce formüle nasıl ulaştığını açıkla-mamışsa da bunların çoğunu Iraklı ve İranlı müslüman bilginlerin geliştirdikleri sferik trigonometrinin kurallarını uygulamadan, daha çok "ortogonal izdüşüm" ve "çizim analemması" metotlarıyla türetmiş olduğu kabul edilebilir. İbn Yûnus, zaman ölçümü ve güneşin yüksekliğinden izdüşüm metoduyla güneş azimutunu belirleme konularında da yoğunlaşmış, ayrıca kıble ve belirli azimutlar için yapılan güneşin yüksekliğine dair ölçümleri cetvel haline koymuş, bu arada kıblenin tayiniyle ilgili meselelere başka müslüman astronomların getirdikleri geometrik çözümleri de özetlemiştir. 26, 27 ve 35. bölümlerde açıkladığı güneş saatine ilişkin teorisi de uzmanca ve girifttir; ayrıca bu teoriden kendisinin hem yatay hem dikey saatlerle ilgili çalışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Zîcin 77-81. bölümleri ise astrolojiyle ilgilidir

Zîcin günümüze ulaşan 300 varak civarındaki bölümlerinin yazma nüshaları Leiden ve Oxford'da bulunmaktadır (1-22. bölümler Leiden Universitätsbibliothek, Codicum, Or. 143'te, 21-44. bölümler Oxford Bodleian Library, nr. 331'de; ayrıca 1-57. ve 77-81. bölümlerin bazı ilâvelerle yapılmış bir özeti de Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 2496'da kayıtlıdır). 1804'te Armand-Pierre Caussin de Perceval, Leiden nüshasını esas alarak İbn Yûnus'un gözlem raporlarını orijinal metin ve Fransızca

tercüme halinde neşretmiştir (“Le livre de la grand table Hakémite”, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, VII [Paris 1804], s. 16-240). J. J. Sédillot da Leiden yazmasını çevirmiş, ancak bu çalışma ba-sılmamış, J. B. Delambre tarafından Paris yazması ile birlikte özet bir yayın haline getirilmiştir (Histoire de l’astronomie du moyen âge, Paris 1819; New York-London 1965). Karl Schoy, önce Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie dergisinde zîcin sferik astronomi ve güneş saati teorisiyle ilgili bölümlerinin tahlil ve tercümesini ihtiva eden bir dizi makale (sy. 48 [1920], s. 97-111; sy. 49 [1921], s. 124-133; sy. 50 [1922], s. 3-20, 265-271), arkasından da başka bir makale ile (ISIS, V [1923], s. 364-399) Gnomonik der araber (Berlin-Leipzig 1923) ve Über den Gnomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie (Hannover 1923) adlı kitapları yayımlamıştır. Eserdeki sferik astronomi üzerine David A. King de Yale Üniversitesi’nde bir doktora tezi hazırlamıştır (1972, The Astronomical Works of Ibn Yūnus). S. Newcomb, İbn Yûnus’un otuz ay tutulmasıyla ilgili gözlem verilerini esas alan bir çalışma yapmış (“Researches on the Motion of the Moon, part I.”, Washington Observations for 1875 [Washington 1878]), R. Newton, zîcdeki öteki gözlem kayıtlarını Ancient Astronomical Observation and the Acceleration of the Earth and Moon (Baltimore 1970) adlı çalışmasında kullanmıştır.

İbn Yûnus, ez-Zîcü’l-Ḥâkimî’nin 10. bölümünde eserin bir özetini çıkardığını söylemekteyse de bu çalışma günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca XIII. yüzyılda Yemenli astronomi âlimi Ebü’l-Ukūl’ün tertip ettiği Muḫtâr adlı zîcin de (British Museum, nr. 768 [Or., nr. 3624]) İbn Yûnus’un, ez-Zîcü’l-Ḥâkimî’den önce hazırlamış olduğu anlaşılan ve yine günümüze ulaşmayan bir başka zîcine dayandığı sanılmaktadır. İslâm dünyasında ez-Zîcü’l-Ḥâkimî’ye dayanan başka zîcler de hazırlanmıştır. Bunların en önemlileri, her ikisi de XIII. yüzyılda Merâga Rasathânesi’nde düzenlenmiş olan Nasîrüddîn-i Tûsî ile Muhyiddin el-Mağribî’nin zîcleridir. Yine aynı yüzyılda Mısır’da da Muṣṭalaḥ adlı bir zîc meydana getirilmiştir (Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 2513, 2520).

İbn Yûnus’un ez-Zîcü’l-Ḥâkimî’den başka günümüze ulaşan veya sadece adları bilinen diğer eserleri de şunlardır: 1. Kitâbü Ġâyeti’l-intifâʿ fî maʿrifeti’d-dâʾir ve fażlihî ve’s-semt min ḳıbeli’l-irtifâʿ. Bu isim, İbn

Yûnus’un mîkāt (zaman ölçümü) ilmiyle ilgili cetvellerinin de yer aldığı külliyata sonradan verilmiştir. Ancak XIX. yüzyıla kadar Kahire’de kullanılan bu cetvellerin hangilerinin İbn Yûnus’a ait olduğunu kestirmek zordur; zira bazılarının XIII. yüzyılda yaşamış astronom Maksî tarafından hazırlandığı bilinmektedir (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3673; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 108; külliyatın çeşitli bölümlerine ait diğer yazmalar için bk. Sezgin, VI, 231; ayrıca bk. DSB, XIV, 579-580). 2. Kitâbü’l-Ceyb. Sinüs cetvelleri hakkında olup mevcut iki nüshasından biri Berlin’de (Staatsbibliothek, nr. 5752/1), diğeri Dımaşk Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (nr. 3109) kayıtlı bulunmaktadır. 3. Kitâbü’l-Meyl. Güneşin deklinasyon cetvelleri hakkındadır (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5752/2). 4. Kitâbü’t-Taʿdîli’l-muḥkem. Güneş ve aya ait ekuasyon (tâdil) cetvelleridir. Ay cetvellerinin tamamı Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de kayıtlıdır (Mîkāt, nr. 29); ayrıca Gotha Forschungsbibliothek ile (nr. A 1410/2) British Museum’da da (Or. 3624) eserin bazı bölümleri bulunmaktadır. 5. Risâle fî ṭarîḳi istiḫrâci ḫaṭṭi nıṣfi’n-nehâr. Pratik astronomiyle ilgili olup tek nüshası Ambrosiana’da (nr. 281 E) kayıtlıdır (Sezgin, VI, 231). 6. Kitâbü Bulûġi’l-ümniyye fîmâ yeteʿallaḳ bi-ṭulûʿi’ş-Şiʿra’l-yemâniyye. İbn Yûnus’un, ayın zodyağın herhangi bir burcunda iken Sirius yıldızının doğuşundan çıkarılabilecek gizli anlamlar ve kehanetler hakkında kaleme aldığı ünlü astrolojik eseridir (Manchester John Rylands Library, nr. 927 [916]; Gotha Forschungsbibliothek, nr. A 1459; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmî‘, nr. 289). 7. ʿAmelü s̱üreyyâ yûḳadü fîha’s̱nâ ʿaşera ḳandîlen feküllemâ meżat sâʿatün mine’l-leyl ṭafiʿa minhâ ḳandîlün. On iki kandilli avize saati üzerine yazılan ve Luvîs Şeyho tarafından el-Meşrıḳ’ta yayımlanan bu risâle (Sezgin, VI, 231) İbn Yûnus’a nisbet edilmektedir; ancak Yûnus el-Usturlâbî’ye ait olma ihtimali de vardır (DSB, XIV, 580). Bu saat düzeneğinde güneş batımıyla bütün lambalar yakılmakta ve on iki saat süreyle her saat başı birinin yağı tükenip sönmektedir (Kennedy - Ukashah, LX [1969], s. 543-545). 8. Kitâbü’ẓ-Ẓıl. Kotanjant cetvellerine dairdir. İbn Yûnus’a namaz vakitleri hakkında bir şiir de nisbet edilmektedir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 181).

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem, Beyrut 1985, s. 149-150; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 230-231; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 420, 429-431; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, IV, 232-233; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 156-157; Suter, Die Mathematiker, s. 77-78; Brockelmann, GAL, I, 255-256; Suppl., I, 400-401; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 130-156; Sezgin, GAS, VI, 136-137, 228-231; VII, 173; David A. King, “Ibn Yūnus”, DSB, XIV, 574-580; a.mlf., “Ibn Yūnus’ Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun”, Archive for History of Exact Sciences, X, Heidelberg 1973, s. 342-394; a.mlf., “Ibn Yūnus on Lunar Crescent Visibility”, Journal for the History of Astronomy, XIX/3, Cambridge 1988, s. 155-168; a.mlf., “Ibn Yūnus”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicinein Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 438-439; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 298; İzmirli İsmail Hakkı, “İbn Yûnus ve İbnü’l-Heysem”, DİFM, I/4 (1926), s. 45-48; E. S. Kennedy - W. Ukashah, “The Chandelier Clock of Ibn Yūnis”, ISIS, LX (1969), s. 543-545; B. R. Goldstein, “Ibn Yūnus”, EI² (İng.), III, 969-970.

Muammer Dizer

İBN YÛNUS, Kemâleddin

(كمال الدين ابن يونس)

Ebü'l-Feth (Ebû İmrân) Kemâlüddîn Mûsâ b. Yûnus b. Muhammed el-Mevsılî el-Ukaylî (ö. 639/1242)

Çok yönlü âlim.

5 Safer 551 (30 Mart 1156) tarihinde Musul'da doğdu. İlk tahsilini devrin ileri gelen fakihlerinden olan babasından gördü. Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî ve çeşitli âlimlerden Arapça, fıkıh ve hadis okudu. 571'de (1175) Bağdat'a gitti; Nizâmiye Medresesi'nde muîd olan Sedîdüddin es-Silmâsî ile Radiyyüddin el-Kazvinî'den fıkıh, usûl-i fıkıh ve hilâfiyat, Kemâleddin el-Enbârî'den dil ve edebiyat, Şerefeddin et-Tûsî'den matematik dersleri aldı. Bu arada diğer bazı hocalardan tarih, felsefe, mûsiki, astronomi, kimya, simya, fizik

ve tıp öğrenerek 575 (1179) yılı civarında Musul'a döndü. Sohbetlerinde bulunan İbn Hallikân ve İbn Ebû Usaybia gibi çağdaşı müelliflerin hakkında verdikleri bilgilere göre henüz genç denilecek bir yaşta iken pek çok ilim dalında (İbn Hallikân'a göre yirmi dört, Zehebî'ye göre on dört) söz sahibi oldu ve kısa sürede tanındı. Babasının 576'da (1180) vefatı üzerine Zeynüddin Ali Küçük Mescidi'nde onun yerine geçti ve burası, uzun süre ders vermesinden dolayı ona nisbetle el-Medresetü'l-Kemâliyye adıyla anılmaya başlandı. Aynı şekilde zamanın ileri gelen fakihlerinden ağabeyi İmâdüddin Ebû Hâmid'in 608 (1211) yılında ölmesinden sonra Medresetü'l-Alâiyye'de onun yerini aldı; arkasından yeni açılan el-Medresetü'l-Kāhiriyye'ye, 620 (1223) yılında da Bedreddin Lü'lü'ün kurduğu el-Medresetü'l-Bedriyye'ye müderris oldu. Sonuncu görevinde iken 14 Şâban 639 (17 Şubat 1242) tarihinde vefat etti.

İlgilendiği her ilimde uzman sayılacak kadar geniş bilgiye sahip olan İbn Yûnus'un pek çok dalda talebesi vardı. Ayrıca ondan dönemin tanınmış âlimleri de faydalanmıştır. Meselâ Teâsif diye tanınan ve Nasîrüddîn-i Tûsî

ile geometriye dair tartışmalarda bulunan Alemüddin Kaysâr b. Abdülganî, matematik bilimlerinde büyük bir üstat sayıldığı halde Musul'a gidip onunla birçok kitabı müzakere etmiştir. Esîrüddin el-Ebherî de çeşitli eserler yazdığı ve şöhretinin zirvesinde olduğu bir zamanda Musul sarayında himaye görürken (625/1228) onun yanında muîdlik yapmış ve kendisinden ders almıştır. Öte yandan özellikle matematik ve astronomide o dönemin en çok başvurulan şahsiyeti olduğu için Bağdat, Halep ve Endülüs'teki bazı âlimlerle Alman İmparatoru II. Friedrich de bu ilimlerde karşılaştıkları meseleleri mektupla ona sormuşlardır. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin 585 (1189) yılında Musul'a gittiğinde onu kimya ile uğraşırken gördüğü ve hakkında, "Kemâleddin b. Yûnus'u riyâziyyât, fıkıh ve felsefî ilimlerde iyi buldum; ancak aklını ve vaktini kimya deneylerine adamış, başka her şeyi küçümser hale gelmiş" dediği bilinmektedir. Ondan hem Şâfiîler hem Hanefîler fıkıh okurken yine nakledildiğine göre yahudilerle hıristiyanlar da Tevrat ve İncil okumuşlardır.

Eserleri. İbn Yûnus, hemen her ilim dalında yoğun birikime sahip olmasına rağmen fazla eser yazmamıştır. Günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. Şerḥu Risâle fîmâ yaḥtâcü ileyhi'ṣ-ṣâniʿ min aʿmâli'l-hendese. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerhtir (Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Ktp., nr. 5357/130). 2. Risâle fî beyâni muḳaddimeteyn mühmeleteyn istaʿmelehümâ Ebüllûniyûs fî evâḫiri'l-maḳāleti'l-ûlâ min Kitâbi'l-Maḫrûṭât. Pergeli Apollonios'un Konika'sı hakkındadır (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 291b-293a; Oxford Bodleian Library, Thurst, nr. 713/4, vr. 78a-79a; nr. 3973/3, vr. 52a-52b). 3. Risâle fi'l-burhân ʿale'l-muḳaddimeti'l-letî ehmelehâ Erşimîdis fî kitâbihî fî tesbîʿi'd-dâʾire ve keyfiyeti ittiḫâẕi ẕâlike. Archimedes geometrisi üzerinedir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 218b-220a; TSMK, III. Ahmed, nr. 3342/5; Oxford Bodleian Library, Thurst, nr. 3970/3, vr. 128b-129a). 4. Risâle fi'stiḫrâci deḳāʾiḳı ḫıṣaṣı iḫtilâfi manẓari'l-ḳameri'l-müstaʿmele fi'l-Mecisṭî (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 293b-294b). 5. Mesâʾil süʾilet ʿani'l-ʿallâme Kemâlüddîn maʿa cevâbâtihâ. İbn Yûnus'un kendisine sorulan cebir ve geometriye dair sorulara verdiği cevaplardan ibarettir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 285b-290b). 6. Mesʾele ilâ Kemâliddîn Mûsâ b. Yûnus ilâ Mevṣıl min Endelüs sene 584 ve cevâbuhû ʿaleyhâ. Geometri konusunda Endülüs'ten yöneltilen sorulara verdiği cevaplardır (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 217a-218b). Müellifin ayrıca geometri konusunda adı bilinmeyen

bir risâlesi vardır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1502/17, vr. 270a-b; Berlin Staatsbibliothek, nr. 6008; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2467/15).

İbn Yûnus'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Keşfü'l-müşkilât ve îżâḥu'l-muʿḍılât (tefsir), Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳānûn li'bn Sînâ, ʿUyûnü'l-manṭıḳ, el-Esrârü's-sulṭâniyye fi'n-nücûm ve Luġa fi'l-ḥikme. İbn Ebû Usaybia Ġunyetü'l-faḳīh fî şerḥi't-Tenbîh li-Ebî İṣḥâḳ eş-Şîrâzî adlı kitabın ona ait olduğunu söylemekteyse de (ʿUyûnü'l-enbâʾ, I, 308) bu eser Zehebî'nin de belirttiği gibi (Târîḫu'l-İslâm, s. 88-89; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 489) oğlu Şerefeddin Ahmed'e aittir ve bu husus, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (Serez, nr. 1066; Ayasofya, nr. 1217, 1218) I. cildinin başındaki kayıttan açıkça anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 172; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1299/1882, I, 306-308; II, 204; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 311-318; İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa, Bağdad 1351/1932, s. 149; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, II, 177-178; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 621-630, s. 88-89; a.e.: sene 631-640, s. 432; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 85-87; Safedî, el-Vâfî, TSMK, III. Ahmed, nr. 2920, XXVI, vr. 151b-153a; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 158-162; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 1272; Delcî, el-Felâke ve'l-meflûkûn, Kahire 1322, s. 84; İbn Kādî Şühbe, Ṭaba-ḳātü'ş-Şâfiʿiyye, Süleymaniye Ktp., Turhan Va-lide Sultan, nr. 235, vr. 58b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 489; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 206-207; Suter, Die Mathematiker, s. 140-142; Brockelmann, GAL, I, 400, 850, 859; Sarton, Introduction, II/2, s. 600; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şark), s. 394-399; Sezgin, GAS, V, 141, 324; VII, 402-403; Abdülkerîm-i Müderris, Dânişmendân-ı Kürd der Ḫidmet-i ʿİlm u Dîn, Tahran 1349 hş., s. 444-445; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyye, Beyrut 1975, I, 205-206; a.mlf., Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s.

273, 294, 370-372, 378; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 420-421, 427; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 332; I. Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences” (ed. Merlin L. Swartz), New York 1981, s. 185-215; Seyyid Ca‘fer Seccâdî, “İbn Yûnus”, DMBİ, IV, 150-151.

Ramazan Şeşen

İBN YÛNUS, Tâceddin

(bk. MEVSILÎ,

Abdürrahim b. Muhammed).

İBN ZAFER

(ابن ظفر)

Ebû Abdillâh Hüccetüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Muhammed es-Sıkıllî el-Mekkî (ö. 565/1170 [?])

Dil, edebiyat ve tefsir âlimi.

497 (1104) yılında Sicilya'da doğdu. Ba-zı kaynaklarda Ebû Ca'fer (Yâkūt, XIX, 48; Süyûtî, I, 142), bazılarında Ebû Hişâm (Fâsî, II, 344) künyesiyle de anılır. Çocuk denecek yaşta iken ailesi Mekke'ye göç etti. İbn Zafer, ilk eğitimini burada aldıktan sonra tahsiline devam etmek için Mısır'a gitti. Mısır'da ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Daha sonra Endülüs'e gitmek üzere yola çıktı. Tunus'un Mehdiye şehrinde iken şehir Normanlar tarafından istilâ edildi (543/1148). Bir süre sıkıntı içinde yaşadı ve ardından Sicilya adasına geçti. Sülvânü'l-muṭâʿ adlı eserini 554'te (1159) burada tamamladığına bakılarak Sicilya'da uzun süre kaldığı söylenebilir. Ancak İbnü'l-Kıftî, onun Sicilya'ya 554 (1159) yılında döndüğünü söyler.

Bu bilgi doğru ise Sicilya'ya gelmeden önce Tunus'ta ve muhtemelen Mehdiye'de daha uzun süre ikamet etmiş olmalıdır.

İbn Zafer, Sicilya'dan ayrıldıktan sonra Mısır üzerinden Halep'e giderek el-Medresetü'l-Asrûniyye'ye yerleşti. Halep'te meydana gelen Şiî-Sünnî çatışması sırasında kendi yazdıkları da dahil bütün kitaplarını kaybetmesi üzerine buradan ayrılıp Hama'ya gitti. Hama'da iyi karşılanan ve itibar gören İbn Zafer'e, Nûreddin Mahmud Zengî tarafından maaş bağlandı. Kaynakların birçoğunda vefat tarihi 565 (1170) olarak kaydedilmiştir. İbnü'l-Kıftî (567-568/1172-1173), Kutbüddin el-Halebî (570-580/1175-1184) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (567-598/1172-1202) verdikleri ölüm tarihleri birbirinden oldukça farklıdır. Süyûtî, İbn Zafer'i kendi halinde zühd ve takvâ sahibi sâlih bir kimse olarak niteler.

İbn Zafer'in hocaları ve öğrencileri hakkında yeterli bilgi yoktur. Dâvûdî,

onun Ebû Tâhir es-Silefî ile (ö. 576/1180) Sünen-i Tirmiẕî şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Arabî’den (ö. 543/1148) hadis rivayet ettiğini söyler (bk. Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 246). İbn Hallikân, İbn Zafer’in el-Maḳāmât şerhinin baş tarafında el-Maḳāmât’ı bizzat müellifi Harîrî’den okuyan Silefî’den öğrendiğini ifade eden bir kayıt gördüğünü yazdıktan sonra Silefî’nin Basra’da Harîrî ile karşılaştığı, ancak onu beğenmeyerek geri döndüğü şeklindeki bir rivayeti de ilâve eder (Vefeyât, IV, 396). İbn Hallikân’ın verdiği bu iki çelişkili bilgiyi yorumlamak oldukça zordur. İbn Zafer’in öğrencileri arasında başta oğlu olmak üzere Ebü’l-Mehâsin Ömer b. Ali el-Kureşî, Ebü’l-Mevâhib b. Basrî ile Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî zikredilmektedir.

Eserlerinden çok yönlü ve verimli bir âlim olduğu anlaşılan İbn Zafer özellikle nahiv ve dil sahalarındaki derin bilgisiyle tanınmıştır. Sîbeveyhi’nin el-Kitâb adlı eserinin ezberinde olduğunu söyleyen Ebü’l-Yümn el-Kindî ile Hama’da giriştiği nahiv ve dil münazaraları onun bu alanda bir otorite olduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklarda rastlanan şiirleri anlam bakımından zengin, sanat yönünden başarısızdır. Çoğu hikemiyata dair olan bu şiirlerde İbn Zafer’in, başta İbnü’l-Mukaffa‘ olmak üzere eski ediplerin hikmetli sözlerinden yaptığı iktibasları başarıyla kullandığı görülmektedir.

Eserleri. İbn Zafer’in tefsir, fıkıh, lugat, hikâye, mev‘iza, gramer ve mantık alanlarında telif ettiği otuzu aşkın eserin pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Sülvânü’l-muṭâʿ fî ʿudvâni’l-etbâʿ. İbn Zafer’in 554’te (1159) Sicilya’da tamamlayıp dostu Emîr Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü’l-Kāsım el-Kureşî’ye ithaf ettiği eser her birine “sülvâne” (nazar boncuğu) adı verilen beş bölüme ayrılmıştır. Tevekkül, teselli, sabır, rızâ ve zühde dair konuların işlendiği eser İbnü’l-Mukaffa‘ın Kelîle ve Dimne’de kullandığı üslûpla kaleme alınmıştır. Eserde hükümdarın ve maiyetinde bulunan devlet adamlarının halkla ilişkilerine, ahlâk ve davranışlarına dair bazı bilgiler ve İran mitolojisiyle Fars hükümdarları hakkında birtakım hikâyeler de yer almaktadır (Leylâ Hasan Sa‘deddin, s. 329). Mısır (1278), Tunus (1279) ve Beyrut’ta (1300) yayımlanan eser Amari Michele tarafından İtalyanca’ya tercüme edilmiş (Floransa 1851), bu tercümeden yapılan İngilizce çevirisi de yayımlanmıştır (London 1852). Eserin tahkikli neşri Ebû Nehle Ahmed b. Abdülmecîd

(Kahire 1979) ve Muhammed Ahmed Demec (Beyrut 1416/1995) tarafından gerçekleştirilmiştir. Şeyhülislâm Halilefendizâde Mehmed Said Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesi de basılmıştır (İstanbul 1285). Tâceddin Ebû Abdullah Abdullah b. Ali es-Sincârî (ö. 799/1396) tarafından manzum hale getirilen eserin Nizâmeddin eş-Şâmî bazı ilâve ve değişikliklerle Riyâżü'l-mülûk fî riyâżâti's-sülûk adıyla Farsça'ya çevirmiştir. Bu çevirinin bir nüshası Kütahya'da Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1897). Eserin müellifi tarafından kaleme alınan zeylinin (et-Teẕyîl ʿalâ Sülvâni'l-muṭâʿ) yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 72738). 2. Enbâʾü nücebâʾi'l-ebnâʾ (Ġurerü'd-dürer fî nücebâʾi'l-evlâd [fî nücebâʾi'l-ebnâʾ]). Ünlü şahsiyetlerin biyografileriyle bazı edebî konulardan bahsetmekte olup Kahire'de basılmış (1315, 1322), ayrıca İbrâhim Yûnus tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1991). 3. Ḫayrü'l-bişer bi-ḫayri'l-beşer. Hz. Peygamber'in nübüvvet alâmetlerinden bahseden eser Kahire'de yayımlanmış (1280), tahkikli neşri Abdülhafîz Fergalî ve Ali el-Karanî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1990). 4. İbhâmü'l-ġavvâṣ fî îhâmi'l-ḫavâṣ fî beyâni ġalaṭi'l-Ḥarîrî. Harîrî'nin Dürretü'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣṣ'ına reddiye, tashih ve ilâve niteliğinde olan eser, el-Ḥâşiye ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ ve er-Red ʿale'l-Ḥarîrî fî Dürreti'l-ġavvâṣ adlarıyla da anılır. İbn Berrî'nin hâşiyesiyle birlikte Ahmed Tâhâ Hasaneyn Sultan tarafından tahkik edilerek Ḥavâşî İbn Berrî ve İbn Ẓafer ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ li'l-Ḥarîrî adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1411/1990). Eseri ayrıca Abdülhafîz Fergalî ve Ali el-Karanî Dürretü'l-ġavvâṣ, şerḥuhû ve ḥavâşîhâ ve tekmiletühâ adlı eserin içinde ve yine İbn Berrî'nin hâşiyesiyle birlikte (s. 722-834) tahkik ederek yayımlamışlardır (Kahire 1417/1996). 5. Yenbûʿu'l-ḥayât fî teẕkîri'ẕ-Ẕikri'l-Ḥakîm. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri olup müellif bu eserini Halep'te ikamet ettiği yıllarda kaleme almıştır. Değişik ciltlerine ait nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır (bk. Brockelmann, GAL, I, 352; Suppl., I, 596). 6. Şerḥu (ġarîbi)'l-Maḳāmât. Harîrî'nin eserinin şerhi olup et-Tenḳīḥ ʿalâ mâ fi'l-Ma-ḳāmât mine'l-ġarîb adıyla da anılır (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 487). 7. Zâdü'l-mülûk el-Muẓafferî fi'l-muʿteḳadât ve'l-ʿibâdât (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 3/48). (İbn Zafer'in diğer eserleri için bk. İbn Zafer, Sülvânü'l-muṭâʿ, neşredenin girişi, s. 45-49; Yakūt, XIX, 48-49; Safedî, I, 142; Dâvûdî, II, 245-246; Amari Michele, s. 666-667).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zafer, Sülvânü'l-muṭâʿ fî ʿudvâni'l-etbâʿ (nşr. Muhammed Ahmed Demec), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, s. 9-80; a.mlf., Ḥâşiyetü İbn Ẓafer ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ (nşr. Ahmed Tâhâ Hasaneyn Sultan, Ḥâvâşî İbn Berrî ve İbn Ẓafer ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ içinde), Beyrut 1411/1990, neşredenin girişi, s. 18-75; a.e. (nşr. Abdülhafîz Fergalî - Ali el-Karanî, Dürretü'l-ġavvâṣ ve şerḥuhâ ve ḥavâşîhâ ve tekmiletühâ içinde), Beyrut 1417/1996, s. 722-834; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 48-49; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 74-76; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 395-397; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 522-523; Safedî, el-Vâfî, I, 141-142; Fâsî, el-ʿİkdü'ṡ-ṡemîn, II, 344-348; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 371-372; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 142-143; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 245-248; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 233-234; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 101, 171, 261, 707, 741; II, 998, 1723, 1788, 2052; Amari Michele, el-Mektebetü'l-ʿArabiyyetü'ṣ-Ṣıḳılliye, Leibzig 1857, s. 666-667; Hansârî, Ravżâtü'l-cennât, VIII, 34; Serkîs, Muʿcem, I, 149; Brockelmann, GAL, I, 352, 431-432; Suppl., I, 487, 595-596; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 398-402; Nüveyhîz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 559; Safâ, Edebiyyât, IV, 477; Leylâ Hasan Sa'deddin, Kelîle ve Dimne fi'l-edebi'l-ʿArabî, Amman, ts. (Mektebetü'r-risâle), s. 329-334; Abdülhamîd Hâciyât, "Naẓariyyetü İbn Ẓafer es-Ṣıkıllî fî aḫlâḳi'l-mülûk min ḫilâli Kitâbi Sülvâni'l-muṭâʿ", Evrâḳ, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 43-50; "İbn Zafer", İA, V/2, s. 837; U. Rizzitano, "Ibn Ẓafer", EI² (İng.), III, 970.

Mehmet Sami Benli

İBN ZÂFİR

(bk. ALİ b. ZÂFİR).

İBN ZAHÎRE

(ابن ظهيرة)

VIII-X. (XIV-XVI.) yüzyıllarda yaşayan, Benî Mahzûm'a mensup birçok âlimin yetiştiği bir aile.

Mekke asıllı olan aile İbn Zuheyre olarak da anılır. Daha sonra bazı fertleri Mısır ve Şam bölgelerine giderek yerleştiler. Ancak çoğu Mekke kadılığındaki görevleriyle tanınır.

Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Zahîre el-Kureşî el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 817/1414). 751 yılı Ramazan bayramında (2 Aralık 1350) Mekke'de doğdu. İlk öğreniminden sonra Halîl b. İshak el-Cündî, Takıyyüddin el-Harâzî, İzzüddin İbn Cemâa, Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî ve diğer bazı âlimlerden başta el-Muvaṭṭaʾ, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, İbn Mâce'nin es-Sünen'i ve Şâfiî'nin el-Müsned'i olmak üzere önemli hadis kaynaklarını ve Cemâleddin el-Ümyûtî, İbn Arafe, İbn Abdülber es-Sübkî, Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimlerden fıkıh okudu. Daha sonra Kahire, İskenderiye, Dımaşk, Halep, Humus, Kudüs ve Ba'lebek'e giderek buralarda hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap edebiyatı, tarih ve şiir konularında bilgisini arttırdı; bilhassa hadis ve fıkıh alanlarında icâzet aldı. 770'te (1369) Mekke'ye döndü ve kırk yıl süreyle Mücâhidiyye, Gıyâsiyye, Resûliyye gibi medreselerde öğrenci yetiştirdi; bunların arasında Takıyyüddin el-Fâsî ile İbn Ha-cer el-Askalânî özellikle anılması gereken isimlerdir. Bu arada fetva makamına getirildi ve Tâif, Liyye, Zehrân, Yemen dolaylarından kendisine gelen pek çok kimseye fetva verdi. Hicaz bölgesinin başlıca Şâfiî âlimi olması sebebiyle bu mezhep mensuplarının "âlimü'l-Hicâz" dedikleri Ebû Hâmid, 800 (1398) yılında Mekke kadılığına getirildiyse de bir süre sonra azledildi. Ancak 806 Zilhiccesinde (Haziran-Temmuz 1404) aynı makama tekrar getirildi. Hayatının sonuna kadar bu görevden birkaç defa azledilip yeniden tayin edildi; bunun yanında hitabet ve hisbe görevlerini de yürüttü. 16 Ramazan 817 (29 Kasım 1414) tarihinde vefat eden Ebû Hâmid İbn Zahîre'nin bilinen eserleri, Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr'inin alışveriş bahsinden vesâyâ bölümüne kadar olan kısmı için yazdığı Şerḥu'l-Ḥâvî ile

Zehrânlılar ve Adenliler'in sorduğu soruların cevaplarını içeren risâleleridir.

Ebü'l-Berekât Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Zahîre el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 820/1417). 765 (1364) yılında Mekke'de doğdu. İlk öğreniminden sonra Kadı İzzeddin İbn Cemâa'nın derslerine devam etti; anne tarafından dedesi olan Şehâbeddin Ahmed b. Zahîre'den ders aldı ve Kemâleddin İbn Habîb'den hadis dinledi. Daha sonra Selâhaddin b. Ebû Ömer, İbn Ümeyle, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve diğer bazı hocalardan hadis rivayeti için icâzet alarak bu konuda ders vermeye başladı; Necmeddin İbn Fehd gibi şahısların onun ders halkasında bulunduğu bilinmektedir. İlmî meşguliyetinin yanında dedesi Şehâbeddin Ahmed'e vekâleten Mekke'nin hisbe işlerini de yürüttü. Bir ara gittiği Mısır'dan geri döndüğünde (808/1405-1406) Kadı Ebû Hâmid Muhammed b. Zahîre adına Mekke kadı nâibliğine ve hisbeyi yürütme görevlerine tayin edildi; fakat bir süre sonra Ebû Hâmid onun yerine oğlu Muhibbüddin'i getirince aralarındaki iyi ilişkiler bozuldu. Ardından Ebû Hâmid makamından alınıp 812 (1409) yılında iade edildikten sonra Ebü'l-Berekât'ı yeniden görevlendirdi (Fâsî, II, 288-289; İbn Hacer, VII, 246-247); Ebû Hâmid'in ölümünden sonra ise Mekke kadılığını, dergâhlar ve vakıfların yönetimini üstlendi. Fakat kadı nâibi Muhibbüddin ile aralarındaki rekabet sebebiyle 818'de (1415) bütün görevlerinden uzaklaştırıldı; ertesi yıl geri getirildiyse de kādılkudâtın gayretleriyle tekrar azledildi ve bir yıl sonra da vefat etti. Kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmamıştır.

Ebü's-Saâdât Muhammed b. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Zahîre (ö. 861/1457). 795 (1393) yılında Mekke'de doğdu. Ebü'l-Berekât İbn Zahîre'nin oğludur. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra Gıyâseddin Kîlânî, Ebû Hâmid İbn Zahîre ve İbnü'l-Cezerî'den fıkıh okudu. Usul ve aka-id gibi konuları Ebû Abdullah el-Vânûgī ve o sıralarda Mekke'de mücâvir bulunan Bisâtî'den öğrendi. Başta İbn Hacer el-Askalânî olmak üzere ünlü muhaddislerden hadis dinledi. Nûreddin el-Heysemî ve İbnü'l-Mülakkın gibi hocalardan icâzet aldı. 812'de (1409) babasının yerine Mekke kadılığına, 820'de (1417) hatipliğe, iki yıl sonra da bunlara ilâveten Mescidi Harâm nezâretine ve hisbe idaresinin ba-şına getirildi. Bu görevler sırasında bazan azledilip tekrar tayin edildi. 827'de (1424) Kahire'ye giderek bazı resmî görevlerde bulunduktan sonra Mekke'ye döndü ve yine birkaç defa kadılığa getirilip

uzaklaştırıldı. 846 yılı Rebîülevvel ayında (Temmuz 1442) Mekke kadılığından ayrıldı. Medine'ye giderek fıkıh, usul ve diğer dinî ilimleri okuttu. 861 yılı Safer ayında (Ocak 1457) vefat ettiği zaman Mekke kadısı idi (Sehâvî, IX, 214-216). Ebü's-Saâdât İbn Zahîre'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Tekmiletü Şerḥi'l-Ḥâvî (hocası Ebû Hâmid İbn Zahîre'nin Şerḥu'l-Ḥâvî'sine yazılmış bir tekmiledir); Taʿlîk ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ (Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair eseri üzerine yazılmış açıklamalardan ibarettir); el-Menâsik; Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ (Sübkî'ye ait eserin zeylidir).

Ebü't-Tayyib Muhibbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 885/1480). 825 (1422) yılında Mekke'de doğdu. Ebü's-Saâdât İbn Zahîre'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra İbnü'l-Cezerî'nin derslerine devam etti. Takıyyüddin el-Makrîzî ve Takıyyüddin İbn Fehd gibi hocalardan hadis dinledi ve bir kısmından icâzet aldı. Fıkıh konusunda babasından ve Kemâleddin el-Asyûtî'den faydalandı (Sehâvî, II, 190-191). Meânî, beyân, kelâm ve tasavvuf gibi çeşitli ilimleri tahsil edip 839'da (1435-36) Makrîzî, Yahyâ b. Muhammed el-Mağribî, Alemüddin Ahmed el-Ahnâî ve Ebü'l-Kāsım Muhibbüddin en-Nüveyrî gibi devrin önde gelen âlimlerinden icâzet aldı. 847 (1443) yılında babasına niyâbeten, onun ölümü üzerine de asâleten Mekke kadısı oldu. Bir süre sonra azledildiyse de ardından Mescidi Harâm nezâreti ve Cidde kadılığı da uhdesine verilerek tekrar Mekke kadılığına getirildi. Daha sonra bu vazifelerden yine azledildi ve ölümüne kadar resmî görevlerden uzak olarak öğretim ve fetva ile meşgul oldu. Kendisini gördüğünü belirten Sehâvî onun, amcazadesi Fahreddin b. Ebû Bekir'in hac ve umredeki noksanlıklardan dolayı kesilmesi gereken kurbanlara dair risâlesine bir reddiye yazdığını söyler (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 191).

Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre el-Kudsî (ö. 888/1483). 820 (1417) yılında Kudüs'te doğduğu (Brockelmann, GAL Suppl., II, 40) ve 843'te (1439-40) Kahire'ye giderek hayatının sonuna kadar Mısır ve Kahire'nin tarih-coğrafyası üzerine eser yazmakla uğraştığı sanılmaktadır. el-Feżâʾilü'l-bâhire fî meḥâsini Mıṣr ve'l-Ḳāhire adlı eser (nşr. Mustafa es-Sekkā -

Kâmil el-Mühendis, Kahire 1969) ona nisbet ediliyorsa da (Brockelmann, GAL, II, 52, 164; Suppl., II, 40) bu nisbet kesin değildir (aş. bk.; el-Feżâʾilü'l-bâhire, Kâmil el-Mühendis'in girişi, s. dâl, hâ).

Ebû Bekir b. Ali b. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Kureşî el-Mekkî (ö. 889/1484). 838'de (1435) Mekke'de doğdu. Ebü'l-Berekât İbn Zahîre'nin torunudur. İlk öğreniminden sonra özellikle amcası Ebü's-Saâdât ile Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgī ve Takıyyüddin İbn Fehd'den hadis dinledi. Ayrıca Zeynüddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Furât, İbn Hacer el-Askalânî ve Makrîzî'den hadis rivayeti konusunda icâzet aldı. Fıkıh, Arap edebiyatı, meânî ve beyân gibi ilimlerde kardeşi Ömer b. Ali'den istifade etti. 858'de (1454) Mekke'de İbnü'l-Hümâm'ın ders halkasına katıldı. 862 (1458) yılında Mısır'a gitti ve burada Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, İbnü'd-Deyrî, İzzeddin el-Hanbelî'den hadis, Muhammed b. Muhammed el-Merzûk ve diğer önde gelen hocalardan fıkıh usulü öğrendi. Kendisini 871'de (1466-67) Mekke'de gördüğünü belirten Sehâvî özelliklerinden, hocalarından ve okuduğu metinlerden geniş şekilde bahsetmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 58-61). Mekke'de Mescidi Harâm'da hatiplik, bir kısım vakıfların murakabesi ve Cidde kadılığı gibi görevlere getirilen Ebû Bekir İbn Zahîre Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'da ailesinin diğer fertlerinin yanına gömüldü.

Eserleri. 1. Ġunyetü'l-faḳīr fî ḥükmi ḥacci'l-ecîr. Hacca gidemeyen kimsenin yerine bedel göndermesi konusunu işleyen eserin bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'deki bir mecmua içinde bulunmaktadır (De Slane, s. 668). 2. Kifâyetü'l-muḥtâc ile'd-dimâʾi'l-vâcibe ʿale'l-muʿtemir ve'l-ḥâc. Umre yahut hac yapan kişinin kesmesi gereken kurbanlarla ilgili olan eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (Ahlwardt, III, 477), diğer bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hidîviyye, nr. 266/3) kayıtlıdır. 3. Bulûġu's-süʾl fî basṭi Ravżati'r-Resûl (Sehâvî, XI, 59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 254).

Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 891/1486). 825 (1422) yılında Mekke'de doğdu. Ebû Bekir İbn Zahîre'nin kardeşidir. İlk öğreniminden sonra amcası Kadı Ebü's-Saâdât İbn Zahîre, Ahmed b. İbrâhim el-Mürşidî ile Muhammed b. Ali ez-Zemzemî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgī, Ebü'l-Ferec İbn Ayyâş, Şevâitî ve diğer bazı âlimlerden başta hadis olmak üzere çeşitli

ilimleri öğrenerek hocalarının çoğundan icâzet aldı. İlmini geliştirmek amacıyla 851 (1447) ve 853 (1449) yıllarında Kahire’ye gitti; her iki seyahatinde de birer yıldan fazla kalıp İbn Hacer el-Askalânî, Kemâleddin İbnü’l-Hümâm, Şerefeddin Yahyâ el-Münâvî, Muhyiddin Kâfiyeci ve Süyûtî’nin babası Kemâleddin Ebû Bekir gibi hocalardan faydalandı. Daha sonra Mekke’ye dönerek buranın kadılığını yürüttü. Yaşadığı dönemde Hicaz’ın başta gelen âlimi sayılıyordu. 6 Zilkade 891 (3 Kasım 1486) tarihinde Mekke’de vefat etti. Yukarıda Cemâleddin İbn Zahîre’ye ait olabileceği söylenen el-Feżâʾilü’l-bâhire adlı eser ona da nisbet edilmektedir.

Muhammed b. Ebü’s-Suûd b. İbrâhim b. Zahîre (ö. 940/1534). Mekke’de doğmuş olması muhtemeldir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Kansu Gavri zamanında Mısır’da suçsuz yere hapsedilmiş, Memlükler’le Osmanlılar arasındaki savaşın başlangıcında hapiste bulunanlar tahliye edilirken kendi salıverilmemiş, ancak Kansu Gavri’nin ölümünden sonra Tomanbay tarafından serbest bırakılmıştır. Yavuz Sultan Selim Mısır’a vardığında ziyaretine gelen Muhammed b. Ebü’s-Suûd’a ikram ve ihsanlarda bulundu ve ona Mekke’ye göndereceği sadakaları dağıtma görevini verdi. Hayatının sonuna kadar Mekke’de yaşayan Muhammed b. Ebü’s-Suûd 940 (1534) yılında, İbnü’l-İmâd el-Hanbelî’ye göre ise 926’da (1520) vefat etti. Kaynaklarda el-Aḫbârü’l-müstefâde fîmen veliye Mekkete’l-Mükerreme min Âli Ḳatâde ve Urcûzetü Câmiʿati’l-cevâhir fî maṭlaʿi’l-kevâkibi’s̱-s̱âbite adlı eserleri zikredilmektedir.

Muhammed Cârullah b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre (ö. 960/1553 [?]). Mekke’de doğdu. Öğrenimi ve hocaları hakkında bilgi yoktur; ölüm tarihi de ihtilâflıdır. Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî onun 960 (1553) yılında (Aʿlâmü’l-ʿArab, II, 227), Ziriklî ise 986’da (1578) (el-Aʿlâm, VII, 269) öldüğünü söylerken diğerleri (meselâ bk. Serkîs, s. 150; Abbas el-Kummî, I, 345; Tebrîzî, VIII, 87) 960’ta (1553) hayatta olduğunu nakletmektedir. Mekke’de yaşadığı ve fetva vermekle görevlendirildiği bilinmektedir. el-Câmiʿu’l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve binâʾi’l-Beyti’ş-şerîf (Kahire 1922, 1938, 1972, 1973; Beyrut 1399/1979; nşr. F. Wüstenfeld, Aḫbâru Mekkete’l-müşerrefe, Göttingen 1275 hş., II. cildi) ve Fażlü’l-ʿilmi’ş-şerîf ve ehlihî ve ṭâlibîh ve mâ verede fîhi mine’l-âyâti’l-ʿaẓîme ve’l-aḫbâri’l-kerîme ve’l-âs̱âri’l-cesîme ([nşr. Abdülkā-dir Ahmed

Abdülkādir, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 13, Dübey 1417/1996 içinde], s. 63-77) adlı eserler kendisine nisbet edilmektedir.

Ali b. Cârullah b. Ebü’l-Yümn Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 1010/1601). Mekke’de dünyaya geldi. Doksan yaşından sonra öldüğüne dair rivayet dikkate alınırsa 920 (1514) civarında doğduğu kabul edilebilir. Tahsil hayatı ve hocaları hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Fesahat ve belâgat konusunda etkileyici olduğu ve Haremeyn hatipliğinin yanında ders okuttuğu bilinmektedir. Abdurrahman el-Mürşidî, Şehâbeddin el-Hafâcî ve Abdülkādir etTaberî yetiştirdiği meşhur öğrencilerdendir. Ondan öğrendikleriyle emsallerini geçtiğini belirten Hafâcî hocasını saygı ve övgü ile anmaktadır (Reyḥânetü’l-elibbâʾ, I, 440). Ali b. Cârullah’a nisbet edilen eserlerden yalnız Fetâvâ İbn Ẓahîre günümüze ulaşmıştır (el-Mektebetü’l-Ezheriyye, nr. 213/2). Bunun dışında Hâşiye ʿalâ Şerḥi’t-Tavżîḥ, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Îsâġūcî li’l-Ḳāḍî Zekeriyyâ, Tez̠kire müfîde (Tez̠kire Ẓahîriyye) ve Reşfü’ş-şürbâti’s-seniyye min mezci elfâẓi’l-Ecrûmiyye adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir (Îżâḥu’l-meknûn, II, 542; Hediyyetü’l-ʿârifin, I, 751).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zahîre, Feżâʾilü’l-bâhire fî meḥâsini Mıṣr ve’l-Ḳāhire (nşr. Mustafa es-Sekkā - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, Kâmil el-Mühendis’in girişi, s. cîm-hâ; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, II, 53-59, 287-290; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdülalîm Han), Haydarâbâd-Dekken 1400/1980, IV, 71; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VII, 157-158, 246-247; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü’l-elḥâẓ, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 252-253, 255, 267; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), I, 88-99; II, 190-192; VIII, 93-95; IX, 77-78, 214-216; XI, 58-61, 105; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 17-22, 167-168; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 254; II, 577; Hafâcî, Reyḥânetü’l-elibbâ, I, 440; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VII, 125, 350; VIII, 146; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 150-151; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s. 668; Ahlwardt,

Verzeichnis, III, 477; Serkîs, Muʿcem, I, 150; Îżâḥu'l-meknûn, II, 542; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 751; Brockelmann, GAL, II, 52, 132, 164; Suppl., II, 40; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., VIII, 87; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 23; V, 48; VII, 51, 269; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 68; IX, 274; X, 24, 221; XII, 50; Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî, Aʿlâmü'l-ʿArab fi'l-ʿulûm ve'l-fünûn, Necef 1386/1966, II, 227;

Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 345; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 88-90, 136, 192; Michail Cook, "Abū Hāmid al-Qudsī", JSS, XXVIII/1 (1983), s. 85-95; Ali Ekber Ziyâî, "İbn Ẓahîre", DMBİ, IV, 165-168.

Rıza Kurtuluş

İBN ZÂKÛR

(ابن زاكور)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kāsım b. Muhammed b. Zâkûr el-Fâsî el-Mağribî (ö. 1120/1708)

Edip, şair, fakih ve tarihçi.

1076'da (1665) Fas şehrinde doğdu; ta-nınmış ailelerden İbn Zâkûr'a mensuptur. Dil, edebiyat, şiir, belâgat, tarih, fıkıh, hadis, usul, tıp, astronomi gibi çeşitli ilim dallarında zamanının meşhur âlimlerinden ders aldı. Bunlar arasında başta dil, edebiyat ve şiir üstadı Ebû Ali el-Yûsî olmak üzere Ebû Îsâ Muhammed Mehdî el-Fâsî, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî ve Fas Kadısı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hârisî gibi âlimler sayılabilir. Daha sonra tahsilini ilerletmek, Tıtvân ve Cezayir'deki akraba kabirleriyle sâlih ve âriflerin türbelerini ziyaret etmek amacıyla seyahate çıktı. Merakeş'te Ebü'l-Abbas el-Attâr'dan İbn Sînâ'nın el-Urcûze fi'ṭ-ṭıbb'ını okuyup Tıtvân'da Ebü'l-Hasan Ali Bereke'nin, Cezayir'de Muhammed b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hasenî gibi âlimlerin ders halkalarına katıldı ve çeşitli icâzetler aldı. Bu seyahatlerin onun olgunlaşmasını, bilgi ve tecrübe kazanmasını büyük oranda etkilediği görülür. 20 Muharrem 1120'de (11 Nisan 1708) Fas şehrinde vefat etti.

Dindar bir kişiliğe, güçlü bir hâfızaya ve keskin bir zekâya sahip olan İbn Zâkûr on üç-on dört yaşlarında iken şiir söylemeye başlamış ve methiye, mersiye, gazel, zehriyyât, rebîiyyât, mev'iza, ihvâniyyât gibi geleneksel formlarda ve müveşşah türünde, ayrıca bazı ilmî konuları açıkladığı didaktik tarzda birçok manzume kaleme almıştır. Çoğu hocaları ile evliyâ, meşâyih ve sâlih kişiler hakkında düzenlenmiş olan methiyelerinde mübalağaya kaçmış ve sunî sanatlara yönelmişse de duygularındaki yoğunluk ve samimiyet daha ön planda görülür. Bu manzumelerinden hocası Ali Bereke için yazdığı en beğenilenlerinden biridir. Mersiyelerinde acıma ve yakınmadan ziyade kişinin erdemlerini dile getirmiş, derin tecrübe ve ruhî coşkudan yoksun olan gazellerinde ise mânevî güzellikten çok fizikî

güzellikleri tasvir etmiştir. Endülüs ve Mağrib şiirinde yaygın olan zehriyyât ve rebîiyyâtta da canlı biçimde tabiat, kır, bahçe, çiçek ve baharı tanımlayan edebî sanatlarla dolu örnekler vermiştir. Zühd ve takva sahibi olma-sına rağmen bazı şiirlerinde geleneğe uya-rak hamriyyât ve nesîbe de yer verdiği görülür. Şiirin geleneksel formlarını işlemedeki zayıflığını müveşşah türünde gösterdiği başarıyla kapatan İbn Zâkûr, Endülüs'ün en meşhur müveşşahlarına nazîreler yazmış ve bunları güç anlaşılır edebî sanatlarla, tarihî telmihler ve göz alıcı tasvirlerle bezemiştir. Müveşşah türü şiirlerinde işlediği temalar gazel, medih ve tasvirdir. Hutbe ve mektuplarıyla bazı kitaplarının mukaddimelerinde seci zayıflığı ve kısmen rekâket bulunan sanatlı bir edebî üslûp kullanmasına rağmen ilmî çalışmalarında yalın ve açık bir anlatım tarzı takip ettiği görülür.

Eserleri. 1. Neşrü ezâhîri'l-bustân fî men ecâzenî bi'l-Cezâ᾽ir ve Tıṭvân min fużalâ᾽i'l-ekâbir ve'l-aʿyân. Cezayir ve Tıtvân'daki icâzet aldığı hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu kitaplardan bahseden fehrese türü bir seyahatnâmedir (Cezayir 1319; Rabat 1387/1967). 2. Miḳbâsü (Miʿyârü)'l-fevâ᾽id fî şerḥi mâ ḫafiye mine'l-Ḳalâ᾽id (Tezyînü Ḳalâ᾽idi'l-ʿiḳyân bi-ferâ᾽idi't-tibyân, Ferâ᾽idü't-tibyân ʿalâ Ḳalâ᾽idi'l-ʿiḳyân). Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin Ḳalâ᾽idü'l-ʿiḳyân adlı biyografisine yazılmış bir hâşiyedir (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2291). 3. el-Muʿribü'l-mübîn ʿan mâ teżammenehü'l-Enîsü'l-muṭrib ve Ravżatü'n-nisrîn. İbn Ebû Zer'in el-Enîsü'l-muṭrib bi-ravżı'l-ḳırṭâs fî aḫbâri mülûki'l-Maġrib ve târîḫi medîneti Fâs ve İbnü'l-Ahmer'in Ravżatü'n-nisrîn adlı biyografik eserlerinin muhtasarıdır; müellifin adı zikredilmeksizin Cemʿu tevârîḫi Medîneti Fâs adıyla ve İtalyanca bir mukaddimeyle birlikte neşredilen eser (Roma 1295/1878) daha sonra Fas'ta da (ts.) basılmıştır. 4. ʿUnvânü'n-nefâse fî şerḥi (Dîvâni)'l-Ḥamâse. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâsetü'l-kübrâ adlı şiir antolojisinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 317-318). 5. Tefrîcü'l-küreb ʿan ḳulûbi ehli'l-ereb (edeb) fî mâʿrifeti Lâmiyyeti'l-ʿArab. Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-ʿArab adlı kasidesinin şerhi olup Zemahşerî'nin aynı kasideye yazdığı şerhle birlikte basılmıştır (Aʿcebü'l-ʿaceb fî şerḥi'l-Lâmiyyeti'l-ʿArab, Kahire 1328). 6. Îżâḥu'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-ʿAcem. Tuğrâî'nin Lâmiyyetü'l-ʿAcem adlı kasidesinin şerhidir (Ziriklî, VII, 230). 7. en-Nefeḥâtü'l-ereciyye ve'n-nesemâtü'l-be-nefseciyye bi-neşri mârâḳa (raḳḳa) min maḳāṣıdi'l-Ḫazreciyye. Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin aruza dair el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫazreciyye'sinin şerhidir

(Brockelmann, GAL Suppl., I, 545-546). 8. el-Cûd bi'l-mevcûd fî-şerḥi'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd. İbn Mâlik et-Tâî'nin Tuḥfetü'l-mevdûd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd adlı 164 beyitlik didaktik manzumesinin şerhidir (Abdülhafîz Mansûr, s. 343). 9. er-Ravżatü'l-ceniyye fî-żabṭı's-seneti'ş-şemsiyye (er-Ravżatü'l-ceniyyetü'z-żâbıṭa li's-seneti'ş-şemsiyye, Urcûze fi't-tevḳīt ve ḥisâbi eyyâmi'l-ʿâm). Yılın günleri, takvim ve yıldız hesaplarıyla ilgili bir kasidedir (M. Haccî, s. 502). 10. er-Ravżü'l-erîż (erîc) fî bedîʿi't-tevşîḥ ve münteḳa'l-ḳarîż. İbn Zâkûr'un divanıdır. Başlarda kafiyelerine göre alfabetik sırayla dizilen şiirlere daha sonra yeni yazılanlar düzensiz olarak eklenmiştir. Müellif nüshası Abdülhay el-Kettânî'nin özel kitaplığında bulunan divanın Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmme'de de başka bir nüshası mevcuttur (nr. V, 189). Abdullah Kennûn el-Hasenî divandan seçtiği manzumeleri el-Münteḫab min şiʿri İbn Zâkûr adıyla yayımlamıştır (Kahire 1942, 1966).

İbn Zâkûr'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eṣ-Ṣanîʿu'l-bedîʿ fî şerḥi'l-Ḥilliyyeti ẕâti'l-bedîʿ (Sa-fiyyüddin el-Hillî'nin el-Kâfiyetü'l-bedîʿiyye'sinin şerhi), ed-Dürretü'l-meknûze fî-teẕyîli'l-Urcûze (İbn Sînâ'nın tıbba da-ir kasidesinin zeyli) Miʿrâcü'l-vüṣûl ilâ semâvâti'l-uṣûl (Cüveynî'nin el-Varaḳāt adlı usul kitabının nazma çekilmiş şekli), el-İstişfâʾ mine'l-elem bi-ẕikri ṣâḥibi'l-ʿAlem (el-İstişfâʾ mine'l-elem fi't-teleẕẕüẕ bi-ẕikrâ âs̱âri ṣaḥibi'l-ʿAlem; Şeyh Abdüsselâm b. Meşîş'in şeceresi), Enfeʿu'l-vesâʾil fî eblaġi'l-ḫuṭab ve ebdeʾi'r-resâʾil, el-Ḥüsâmü'l-meslûl fî ḳaṣri'l-mefʿûl ʿale'l-fâʿil ve'l-fâʿil ʿale'l-mefʿûl, el-Ḥulletü's-siyerâʾ fî ḥadîs̱i'l-Berâʾ (DMBİ, III, 612-613).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zâkûr, Tefrîcü'l-küreb ʿan ḳulûbi ehli'l-ereb fî maʿrifeti Lâmiyyeti'l-ʿArab (Zemahşerî, Aʿcebü'l-ʿaceb fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿArab içinde), Kahire 1328, s. 59-91; a.mlf., el-Münteḫab min şiʿri İbn Zâkûr (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1966, neşredenin girişi, s. 8-22; Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib el-Alemî, el-Enîsü'l-muṭrib, Fas 1315/1897, s. 19-38;

Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, III, 201-204; E. Lévi-Provençal, Les Historiens des Chorfa, Paris 1922, s. 264, 269, 287-290, 403; Brockelmann, GAL, I, 26;

Suppl., I, 54, 545-546; II, 684; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 230; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvan 1379/1959, I/3, s. 350-353; Abdülhafîz Mansûr, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-Aḥmediyye bi-Tûnis, Beyrut 1969, s. 91-92, 343; Abdullah Kennûn, en-Nübûġü'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿAra-bî, Beyrut 1395/1975, III, 90, 139-140, 239, 299, 325; a.mlf., İbn Zâkûr (Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), II, 5-32; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 185-186; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 407-420; M. Haccî, Fihristü'l-Ḫizâneti'l-ʿilmiyyeti'ṣ-Ṣubeyḥiyye (Selâ), Küveyt 1985, s. 502; M. Hadj-Sadok, "Ibn Zākūr", EI² (Fr.), III, 996-997; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Zâkûr", DMBİ, III, 610-613.

İsmail Durmuş - İsmail Ceran

İBN ZEBÂLE

(ابن زبالة)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle elMedenî el-Mahzûmî (ö. 199/814'ten sonra)

Hadis râvisi, ensâb âlimi ve tarihçi.

II. (VIII.) yüzyılda Medine'de yaşadı. İmam Mâlik b. Enes'in talebelerinden olup ondan ve Süleyman b. Bilâl, Üsâme b. Zeyd b. Eslem gibi kişilerden hadis rivayet etti. Kendisinden hadis alanlar arasında Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ahmed b. Sâlih el-Taberî ve özellikle Zübeyr b. Bekkâr bulunmaktadır. İbn Zebâle cerh ve ta'dîl âlimlerine göre zayıf bir râvidir; İbn Maîn onun sika olmadığını, hatta yalancı ve hadis hırsızı olduğunu, Buhârî de münker rivayetlerinin bulunduğunu bildirmiştir. Talebesi Ahmed b. Sâlih kendisinden çok sayıda hadis almış, fakat daha sonra onun hadis uydurduğunu öğrenince hepsinden vazgeçmiştir. Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Zebâle'yi şiddetle cerhetmişler ve hadislerinin zayıflık yönünden Vâkıdî'ninkilere benzediğini söylemişlerdir. Ebû Hâtim ayrıca rivayetlerinin zayıflığına rağmen metrûk bir râvi olmadığını, Sem'ânî ise onun sika râvilerden dinlemeden, fakat tedlîs de yapmadan hadis rivayet ettiğini söyler.

İbn Zebâle'nin Kitâbü'l-Medîne ve aḫbâruhâ (Aḫbârü'l-Medîne) adlı eseri Medine hakkında yazıldığı bilinen en eski şehir tarihidir. 199 (814) yılında kaleme alınan ve günümüze ulaşmayan eserin Sehâvî'nin kaydından büyük bir cilt hacminde olduğu öğrenilmektedir (el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 273). Semhûdî, Medine hakkında yazdığı Vefâʾü'l-vefâʾ adlı kitabında ondan çok miktarda iktibasta bulunmuş, Ferdinand Wüstenfeld de bunları bir araya toplayarak yayımlamıştır (Geschichte der Stadt Medina im Auszuge aus dem arabischen des Samhudi, Goettingue 1860). İbnü'n-Nedîm, onun Kitâbü'ş-Şuʿarâʾ ve Kitâbü'l-Elḳāb adlı iki eserinin daha bulunduğunu söyler. Talebesi Zübeyr b. Bekkâr da Ezvâcü'n-Nebî adlı eserini ondan

aldığı bilgilerle yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zübeyr b. Bekkâr, el-Münteḫab min Kitâbi Ezvâci'n-nebî (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, s. 10-12; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 227-228; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 171-172; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 483; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 238; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 115-117; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, II, 154; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 273, 274; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 29; Brockelmann, GAL, II, 143-144; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 9; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 191; Sezgin, GAS, I, 343-344; Mustafa Fayda, "İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 173.

Osman Çetin

İBN ZEKİYYÜDDİN

(ابن زكيّ الدين)

Ebü'l-Meâlî Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Yahyâ el-Kureşî el-Dımaşkī (ö. 598/1202)

Şâfiî fakihi ve başkadı.

550 (1155) yılında Dımaşk'ta doğdu. Yetiştirdiği kadılarla tanınan bir aileye mensup olup Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in de anne tarafından dedesi olan büyük dedesi Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Ali ve dedesi Muhammed Dımaşk kadılığı, babası Ali başkadılık yapmıştır. Bazı kaynaklarda Hz. Osman'ın soyundan geldiği ifade edilmekle birlikte Ebû Şâme el-Makdisî bunun doğru olmadığını belirtir (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 31-32). İbn Zekiyyüddin, ba-bası ve annesi Âmine bint Muhammed ile Ebü'l-Muzaffer Saîd b. Sehl en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Mekârim Abdülvâhid b. Vâhid el-Ezdî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebü'l-Hasan ed-Dârânî, Hibetullah b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir gibi âlimlerden hadis, Arap dili ve edebiyatı, Şerefeddin İbn Ebû Asrûn'dan Şâfiî fıkhı tahsil etti. 573 (1177) yılında Dımaşk başkadısı Şerefeddin İbn Ebû Asrûn'un nâibliğine, 579'da (1183) Halep başkadılığına getirildi. 587'de (1191) hocasının oğlu olan Dımaşk başkadısı Ebû Hâmid İbn Ebû Asrûn'un nâibi oldu, 20 Rebîülevvel 588 (5 Nisan 1192) tarihinde onun yerine başkadılığa getirildi ve bu görevinin yanında kendisine Halep kadılığı da verildi. Daha sonra çocukları Zekiyyüddin Tâhir ve Muhyiddin Yahyâ ile Yahyâ'nın oğulları İmâmüddin Abdülazîz ve Bahâeddin Yûsuf da Dımaşk'ta kadılık yaptılar.

Kadılık görevinin yanı sıra Dımaşk'ta Azîziyye, Kellâse ve Tekaviyye medreselerinde tefsir, fıkıh ve hadis dersleri veren İbn Zekiyyüddin'den rivayette bulunanlar arasında Şehâbeddin el-Kûsî, İsmâil b. Hâmid b. Abdurrahman, Mecdüddin İbn Asâkir ve Ahmed b. Ebü'l-Hayr gibi âlimler vardır. Mantık ve cedel ilimlerine karşı olduğu için talebelerini bu ilimlerle uğraşmaktan menederdi. Hatta bir defasında Tekaviyye Medresesi'ndeki bu ilimlere dair kitapları getirtip kalabalık huzurunda parçalattığı kaydedilir

(a.g.e., s. 33).

İbn Zekiyyüddin, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 583 (1187) yılında Kudüs'ü fethinde hazır bulundu ve fetihten sonra sultanın isteği üzerine Mescidi Aksâ'da ilk cuma hutbesini okudu. Haçlılar'ın 16 Muharrem 594'te (28 Kasım 1197) Tibnîn'de konaklamaları üzerine I. el-Melikü'l-Âdil tarafından yardım için Mısır'a el-Melikü'l-Azîz'e gönderildi. el-Melikü'l-Azîz de bir orduyla yola çıktı ve 23 Rebîülevvel 594'te (2 Şubat 1198) oraya ulaştı. Bunun üzerine kaleyi sıkıştırmış olan Haçlılar geri çekilmek zorunda kaldılar (Ebû Şâme, er-Ravżateyn, IV, 441). Emeviyye Camii ve camiye ait vakıfların sorumluluğu da kendisine verilen ve bu görevini vefatından birkaç ay öncesine kadar sürdüren İbn Zekiyyüddin, ömrünün sonlarında bir İsmâilî'nin öldürülmesi sebebiyle ölüm tehdidi altında zor günler geçirdi. 7 Şâban 598'de (2 Mayıs 1202) Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn dağının eteğindeki türbeye defnedildi.

Kaynaklarda İbn Zekiyyüddin'in herhangi bir eserinden söz edilmemekte, Vezir Kādî el-Fâzıl ile birbirlerine yazdıkları mektuplardan bazıları çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Ondan günümüze ulaşan en değerli belge, Kudüs'ün fethinden sonra 4 Şâban 583'te (9 Ekim 1187) kılınan ilk cuma namazında Mescidi Aksâ'da okuduğu hutbedir. Bu hutbe, olayın şahidi İmâdüddin el-İsfahânî tarafından el-Berḳu'ş-Şâmî'de kaydedilmiş ve Ebû Şâme el-Makdisî (a.g.e., III, 384-391), İbn Hallikân (Vefeyât, IV, 230-236),

İbn Vâsıl (Müferricü'l-kürûb, II, 218-227), Yâfiî (Mirʾâtü'l-cenân, III, 375-377), İzzeddin el-Askalânî (Şifâʾü'l-ḳulûb, s. 130-138) ve Ebü'l-Yümn el-Uleymî (el-Ünsü'l-celîl, I, 332-339) gibi müelliflerce nakledilmiştir. Abdülcelîl Abdülmehdî hutbeyi üzerinde yaptığı bir çalışma ile birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Fethiye Nebrâvî), Kahire 1979, s. 112-113, 314; Münzirî, et-Tekmile, I, 429-430; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb,

III, 71-72; Ebû Şâme, er-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1997, II, 429-430; III, 170-171, 174, 175, 270, 379, 382, 384-391; IV, 290, 352, 363, 365, 369, 380, 402, 433-434, 441, 468; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 31-33; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 229-237; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, II, 218-227; III, 133; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 358-360; Safedî, el-Vâfî, IV, 169-170; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 157-159; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, II, 756-757; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 374-377, 495; İbn Kādî Şühbe, Ṭaba-ḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 38-39; İzzeddin el-Askalânî, Şifâʾü'l-ḳulûb fî menâḳıbi Benî Eyyûb (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 130-138; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 383, 389; II, 185, 302; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, I, 332-339; Abdülcelîl Abdülmehdî, "İbn Zekî ve ḫuṭbetühü'l-Ḳudsiyye", MMLAÜr., sy. 36 (1989), s. 176-232.

Kâmil Yaşaroğlu

İBN ZEKRÎ el-FÂSÎ

(ابن زكرى الفاسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahmân b. Zekrî (Zekeriyyâ) el-Fâsî (ö. 1144/1731)

Fakih, mutasavvıf ve şair.

Fas şehrinde doğdu. Çocukluğunda bir süre babasının yanında dericilik işinde çalıştı. Bu arada Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî ve Ebû Abdullah Muhammed el-Hayyât er-Ruk‘î'nin derslerine devam etti. Kısa sürede hocalarına yönelttiği sorularla ve tartışmalara katılmasıyla dikkatleri üzerinde topladı. Üstün zekâsını, güçlü hâfızasını ve öğrenme merakını gören hocaları babasından onu ilme yöneltmesini istediler ve eğitim masraflarını karşılamayı taahhüt ettiler. Bundan sonra dericiliği bırakan İbn Zekrî vaktini tamamen ilim tahsiline ve eski hocalarından başka Ahmed b. Arabî b. Hâc ile Muhammed b. Ahmed el-Mesnâvî'den lugat, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf ve edebiyat dersleri aldı. Fas'ta kuyumcular çarşısındaki küçük bir camide imamlığa başladığında haftada iki gün İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'sinden tasavvuf dersleri veriyordu. Zamanla dinleyicilerinin sayısı arttı ve cami cemaate dar gelmeye başladı; onun kerâmet ehli olduğuna da inanılıyordu. İbn Zekrî özellikle fıkıh alanında büyük bir şöhret kazandı ve zamanın önde gelen Mâlikî fakihleri arasına girdi; hocası el-Mesnâvî dahi derslerine katılıyordu. Mes‘ûd Tâhir el-Cûtî, Ali b. Muhammed el-Menâlî ez-Zebâdî ve Ahmed b. Abdülvehhâb el-Vezîr el-Gassânî en meşhur öğrencileridir. Bunlardan Gassânî, hocasının halen Fas Ahmediyye Kütüphanesi'nde bulunan el-ʿUrfü'ş-Şihrî fî baʿżı feżâʾili İbn Zekrî adlı biyografisini yazmıştır (İbn Sûde, I, 189).

İbn Zekrî, 1139'da (1727) hac için Mekke'ye giderken Kahire'ye uğradığında bir Mâlikî fakihi sıfatıyla buradaki Şâfiî ve Hanefî âlimleriyle, tütün kullanmanın hükmü konusunda tartıştı ve görüşleriyle dikkat çekti. Onun Hz. Peygamber soyundan gelenlere büyük itibar gösterdiği ve

Vezzân'da oturan şeriflerin, özellikle Mevlây et-Tayyib'in sık sık ziyaretine gittiği bilinmektedir. Takvâ sahibi olan İbn Zekrî yardım etmeyi çok sever, diğer insanları da buna teşvik ederdi; kendisine büyük bir miras kaldığında tamamını yoksullara dağıtarak bitirmişti. İbn Zekrî Fas şehrinde vefat etti.

es-Seyfü'ṣ-ṣârim adlı eserinde İbn Zekrî, ırkların eşitliğini ve üstünlüğün takvâ ile olduğu fikrini savunmuştur. Onun bu düşüncesi Muhammed b. Ṭayyib el-Ḳādirî gibi bazı âlimler tarafından Şuûbiyye hareketi çizgisinde değerlendirilmiştir. İbn Zekrî'nin vefatı sırasında yirmi yaşlarında olan Ḳādirî, eseri görmemekle birlikte onun diğer ırkların Araplar'dan üstün olduğu konusunda bir kitap yazdığının şüyû bulmuş bir husus olduğunu söyleyerek Neşrü'l-mes̱ânî adlı eserinde Araplar'ın diğer ırklara üstünlüğünü savunmuş ve İbn Zekrî'yi ağır bir şekilde eleştirmiştir. İbn Zekrî'den yaklaşık yarım asır önce vefat eden ve Araplar'ın diğer ırklardan üstün olduğu fikrini reddetmek amacıyla Naṣîḥatü'l-muġterrîn fi't-tefriḳa beyne'l-müslimîn adlı bir eser yazan Muhammed b. Ahmed Meyyâre el-Ekber'e karşı daha yumuşak bir tavır takınan Ḳādirî, diğer ırklara mensup yeni müslümanların cahil müslüman Araplar tarafından mağdur edildiğini, dolayısıyla Meyyâre'nin bu eserinde müslümanların hak ve hukuk açısından eşit olduğunu ortaya koymaya çalıştığını belirtmektedir. Öte yandan Fas âlimleri arasındaki bu tartışmanın yaklaşık bir buçuk asır sürdüğü görülmektedir. Nitekim İbn Zekrî'nin vefatından bir asır sonra Ahmed b. Abdüsselâm b. Muhammed el-Bennânî, İbn Zekrî'yi savunmak amacıyla bir kitap yazmıştır. İbn Sûde, Taḥliyetü'l-âzân ve'l-mesâmiʿ adındaki bu kitabın bir nüshasının Miknâs'ta İbn Zeydân Kütüphanesi'nde bulunduğunu kaydetmektedir (Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, I, 118).

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Ferîde. Süyûtî'nin el-Ferîde fi'n-naḥv adlı kitabının şerhi olup el-Mühimmâtü'l-müfîde fî şerḥi'n-naẓmi'l-müsemmâ bi'l-Ferîde adıyla neşredilmiştir (I-II, Fas 1319). 2. Şerḥu'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye. İbn Atâullah el-İskenderî'ye ait eserin şerhidir (Brockelmann, GAL, II, 144). 3. Şerḥu'n-Naṣîḥati'l-kâfiye li-men ḫaṣṣahu'llāhu bi'l-ʿâfiye. Şeyh Ahmed ez-Zerrûk'un eserinin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 361). 4. Şerḥu'l-Ḳavâʿidi'z-Zerrûḳıyye. Ahmed ez-Zerrûk'a ait eserin şerhidir (Kahire 1318). 5. Ḥâşiyetü İbn Zekrî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Fas 1320). 6. Şerḥu'l-Hemziyye. İmam Bûsîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı el-Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye'sinin şerhidir (Fas 1330). 7. Ḥâşiye ʿalâ Evḍaḥi'l-mesâlik. İbn

Hişâm en-Nahvî'nin İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sine yazdığı şerhin hâşiyesi olup yarım kalmıştır (Kādirî, III, 338). 8. el-İlmâm ve'l-iʿlâm. Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin eṣ-Ṣalavâtü'l-Meşîşiyye'sinin şerhi olup bir nüshası Riyad Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1380) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 788; Ziriklî, VI, 197). 9. es-Seyfü'ṣ-ṣârim fi'r-red ʿale'l-mübtediʾi'ẓ-ẓâlim (el-Ḳavâʿidü'l-müttebeʿa fi'l-ʿavâʾidi'l-mübtedeʿa; bk. İbn Sûde, I, 118). İbn Zekrî'nin didaktik şiirler yazdığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, III, 338-353; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VIII, 83; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1316, I, 158; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 335; Brockelmann, GAL, II, 143-144; Suppl., I, 788; II, 145-147, 193, 326, 361, 692, 901; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 84, 118, 189; Abdullah Kennûn, en-Nübûġü'l-Maġribî, Beyrut 1395/1975, I, 298-299; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 180, 206-207; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 197; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1986, s. 43, 93; M. Hadj-Sadok, "Ibn Zakrī", EI² Suppl. (Fr.), s. 403-405.

Ahmet Kavas

İBN ZEKRÎ et-TİLİMSÂNÎ

(ابن زكرى التلمساني)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Zekrî et-Tilimsânî (ö. 900/1494)

Mâlikî fakihi.

Cezayir'in Oran (Vehran) bölgesindeki Tilimsân şehrinde doğdu. Zekrî adı Zekeriyyâ'nın Mağrib'deki kullanımı olup Zikrî şeklinde de telaffuz edilir. Küçük yaşta babasını kaybeden İbn Zekrî, ailesinin geçimini sağlamak için bir dokumacının yanında çalışmaya başladı. Zekâsını ve kabiliyetini farkeden devrin tanınmış âlimlerinden İbn Zâgū'nun yönlendirmesi ve ailesinin geçimini sağlayacağını belirtmesi üzerine onun ders halkasına katıldı. Ayrıca Kāsım b. Saîd el-Ukbânî ve Muhammed b. Abbas el-Ubbâdî'nin derslerine devam etti. Başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere kelâm, tefsir ve Arap dili alanlarında yetişerek devrin önde gelen âlimlerinden biri oldu. Aralarında Ahmed Zerrûk el-Fâsî, İbn Merzûk Hafîdü'l-Hafîd, İbnü'l-Hâc el-Mennâvî ve Ahmed b. Etâallah gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Kelâm âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ile kelâm konularında çeşitli tartışmalar yapan İbn Zekrî, Mâlikî mezhebinde kendine has tercih ve ictihadlarda bulunmuş, fetvalarından bir kısmı Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib (I-XIII, Beyrut 1401/1981) adlı eseri içinde günümüze ulaşmıştır.

İbn Zekrî Safer 900'de (Kasım 1494) Tilimsân'da vefat etti ve Ubbâd köyünde defnedildi. Venşerîsî ve İbnü'l-Kādî ölüm tarihini 899, İbn Asker 906 (1500) olarak vermekle birlikte talebesi Ahmed b. Etâallah onun 900 yılında öldüğünü belirtmiş (Ahmed Bâbâ el-Tinbüktî, s. 130), C. Brosselard da Tilimsân'daki Arapça kitâbeler üzerine yaptığı çalışmalar sırasında İbn Zekrî'nin bu tarihi taşıyan mezar kitâbesini bularak fotoğrafını yayımlamıştır (EI2 Suppl. [İng.], s. 402-403). Mezarı meşhur bir ziyaretgâh olup Tilimsân'da ona nisbetle anılan Câmiu Sîdî Zekrî adlı bir cami bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Buġyetü'ṭ-ṭâlib fî şerḥi ʿAḳīdeti İbni'l-Ḥâcib. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in eserinin şerhi olup muhtelif nüshaları günümüze ulaşmıştır (Brockelmann, I, 539; M. Âbid el-Fâsî, II, 373-374). 2. Muḥaṣṣılü (Mükemmilü)'l-maḳāṣıd mimmâ bihî tuʿteberü'l-ʿaḳāʾid. Kelâma dair 1500 beyitlik bir eser olup eserin şerhedilmesi için Ebû Abdullah es-Senûsî'ye götürüldüğü, onun da bunu müellifinden başkasının şerhedemeyeceğini söylediği rivayet edilir (İbn Asker, s. 120). Çeşitli yazma nüshaları bulunan esere (Derenbourg, III, 137; Brockelmann, II, 357) Ahmed b. Ali el-Mencûr Naẓmü'l-ferâʾid ve mübdi'l-fevâʾid fî şerḥi Muḥaṣṣıli'l-maḳāṣıd adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bunu ihtisar etmiştir. Muḫtaṣaru Naẓmi'l-ferâʾid'in Fas Hizânetü'l-Karaviyyîn'de bazı nüshaları mevcuttur (M. Âbid el-Fâsî, II, 326-327, 345). 3. Şerḥu'l-Varaḳāt. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhi olup Brockelmann tarafından Ġāyetü'l-merâm bi-şerḥi muḳaddimeti'l-imâm şeklinde kaydedilmiştir (GAL Suppl., I, 672).

Kaynaklarda müellifin Mesâʾilü'l-ḳażâʾ ve'l-fütyâ adlı bir eserinden de söz edilir. Brockelmann ve M. Hâc-Sadûk'un İbn Zekrî'nin eserleri arasında gösterdiği (a.g.e.,, II, 357; EI² Suppl. [İng.], s. 403), klasik kaynaklarda adı geçmeyen el-Mesâʾilü'l-ʿaşr'ın (Buġyetü'l-maḳāṣıd ve ḫulâṣatü'l-merâṣıd) Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Âyide İbrâhim Nusayr, s. 112; Saur, IV, 2227; Vikor, s. 167).

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, Vefeyât (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 153; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 119-121; İbnü'l-Kādî, Laḳṭü'l-ferâʾid (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 274; a.mlf., Dürretü'l-ḥicâl, I, 90; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, I, 129-130; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1157; Versîlânî, Nüzhetü'l-enẓâr fî fażli ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1908, s. 21, 210; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1928, III, 125, 137; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 42-45; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 267;

Brockelmann, GAL Suppl., I, 539, 672; II, 357; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 239; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 159; a.mlf., Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 72; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 326-327, 345, 373-375; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 112; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 231; K. G. Saur, Catalogue collectif des ouvrages en langue arabe, Paris 1984, IV, 2227; Knut S. Vikor, "The Sanūsiyya Tradition", Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900 (nşr. R. S. O'Fahey), Leiden 1994, s. 167; M. Hadj-Sadok, "Ibn Zakrī", EI² Suppl. (İng.), s. 402-403.

Ahmet Özel

İBN ZEKVÂN

(ابن ذكوان)

Kurtubalı Benî Zekvân ailesinde yetişen bazı kadı ve vezirler.

Ailenin kökeni hususunda farklı görüşler vardır. İbnü'l-Faradî, bu aile mensuplarının Kurtuba'ya (Cordoba) Endülüs'ün Ceyyân (Jaen) şehrinden geldiğini kaydeder (Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, I, 405). İbn Saîd el-Mağribî ise İbn Hayyân'a atfen Kurtuba civarındaki Fahsülbellût (Los Pedroches) Berberîleri'nden olduklarının söylendiğini, ancak onların kendilerini Benî Süleym'den (Mudarî Arap kabilelerinden Kays Aylân'ın bir kolu [İbn Hazm, s. 263, 468]) saydıklarını belirtir (el-Muġrib, I, 215). İbn Beşküvâl ve Nübâhî de bu velâ bağını dikkate alarak Benî Zekvân mensuplarını Ümevî nisbesiyle zikretmişlerdir. Benî Zekvân, Kurtuba'ya yerleştikten sonra şehrin önemli aileleri arasına girmiş, halifelik döneminin son safhası ve mülûkü't-tavâif döneminin ilk yıllarında birkaç kadı ve devlet adamı yetiştirmiştir.

Ebû Bekir (Ebû Muhammed) Abdullah b. Herseme b. Zekvân el-Ümevî (ö. 370/980). Kaynaklarda Benî Zekvân ailesinden tanıtılan ilk şahıstır. Tahsilini Kurtuba'da Hasan b. Sa'd, Kāsım b. Asbağ, Ahmed b. Ubâde ve diğer bazı âlimlerden Arap dili, hadis ve fıkıh okuyarak yapmış, ilmi kadar cesaretiyle de meşhur olmuştur. 370'te (980) Abdülmelik b. Münzir'in vefatı üzerine onun yerine Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından "huttatü'r-red" kadılığına (normal kadıların çözmekte güçlük çektikleri veya tereddüde düştükleri meselelere bakma işi) tayin edildi ve bundan dolayı "sâhibü'r-red" unvanını aldı; ancak aynı yıl içinde vefat etti (İbnü'l-Faradî, I, 405; İbn Beşküvâl, I, 37; E. Lévi-Provençal, III, 145). İki oğlu ve iki torunu da onun gibi devlet hizmetinde bulundu.

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah b. Herseme b. Zekvân (ö. 413/1022). 342 (953) yılında doğdu; ailenin en meşhur ferdidir. Babası Abdullah ile Endülüs'ün önde gelen fakihlerinden Kadı Muhammed b. Zerb ve diğer bazı âlimlerden ders alarak yetişti; genç yaşta kadılar şûrasına dahil edildi.

Bilinen ilk resmî görevi Fahsülbellût kadılığıdır. Babasının ölümünden sonra onun yerine II. Hişâm'ın hâcibi

İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından sâhibü'r-red olarak tayin edildi ve yirmi iki yıl bu görevde kaldı. Kadı İbn Bertâl'in azlinden sonra ise Muharrem 392'de (Aralık 1001) Kurtuba kādılcemâalığına ve arkasından ayrıca Kurtuba Ulucamii imamhatipliğine getirildi. O yıllarda Mansûr'un Ebü'l-Abbas'a büyük itibar gösterdiği ve vezirlerden daha üstün tuttuğu, sarayında ona özel bir oda ayırıp kendisiyle önemli devlet işlerini müşavere ettiği, hatta savaşa çıktığında da kendisini yanında götürdüğü bilinmektedir. Mansûr'un ölümünden sonra hâcibliğe gelen oğlu Abdülmelik el-Muzaffer de Ebü'l-Abbas Ahmed'e itibar gösterdi. Vezir Îsâ b. Saîd ise aklı ermeyen bir kişiden aldığı bir arazinin satışını geçersiz saydığı için ona düşman oldu ve hakkındaki suçlamaları sonunda kadılıktan ve kardeşi Ebû Hâtim'i de Dîvân-ı Mezâlim başkanlığından azlettirdi. Ancak yerine getirilen kadı başarılı olamayınca Ebü'l-Abbas dokuz ay sonra görevine iade edildi. Abdülmelik el-Muzaffer devlet işlerinde yine ona danışmayı sürdürdü; özellikle Vezir Îsâ b. Saîd'i öldürttükten sonra kendisiyle istişare etmeden iş yapmadı. Abdülmelik el-Muzaffer'in yerine geçen kardeşi Abdurrahman el-Me'mûn ise Ebü'l-Abbas'ı, ismi kādılkudâtlığa dönüştürülen başkadılığa ve ayrıca vezirliğe tayin etti. Böylece Ebü'l-Abbas, Endülüs tarihinde ilk defa bu iki görevi birlikte yürüten kişi oldu. Ancak Ebü'l-Abbas, 399 (1009) yılında kendisini bu mevkiye getiren Hâcib Abdurrahman'ın Halife II. Hişâm'ın veliahdı olduğunu gösteren veliahtnâmeyi tasdik etmiş ve Emevî ailesinden olmadığı halde tehditle kendisini veliaht ilân ettiren hâcibi desteklediği için devletin ileri gelenlerini çok kızdırmıştı. İbn Ebû Âmir el-Mansûr ve iki oğluna yakınlığı sebebiyle ona husumet duyan II. Muhammed el-Mehdî tahta çıkınca (399/1008) kādılkudât unvanını kādılcemâaya indirdi. Mehdî'nin öldürülmesinden sonra tekrar hilâfete gelen II. Hişâm'ın hâcibi Vâzıh ve taraftarları, barış istemesi yüzünden onu isyancı Berberîler'in tarafını tutmakla suçlayınca kardeşi Ebû Hâtim'le birlikte Meriye'ye (Almeria) ve ardından Cezayir'in Vehrân (Oran) şehrine sürgüne gönderildi; Cebelitârık Boğazı'nı geçerken de parası ve yanındaki bütün eşyası elinden alındı. Ebü'l-Abbas'ın sürgüne gönderilmesi Kurtuba'da bazı olayların çıkmasına yol açtı. Bu karışıklıklar sırasında hâcibin öldürülmesi üzerine geri çağrıldı ve tekrar kadılığa getirilmek istendiyse de bu teklifi kabul etmedi. Ebü'l-Abbas, 403 (1013) yılında

ikinci defa tahta çıkan Süleyman el-Müstaîn ve onu destekleyen Berberîler Kurtuba'ya saldırdıklarında halifeyle görüşerek halka eman verilmesi için aracı oldu. Süleyman onun isteğini yerine getirdiği gibi kendisine de kadılık önerdi; ancak yeniden görev almayı reddetti. Hayatının sonuna kadar idarecilerden ve halktan büyük saygı gören Ebü'l-Abbas Kurtuba'da vefat etti ve Benî Abbas Kabristanı'nda toprağa verildi. Âlim, fâzıl ve mürüvvet sahibi bir kimse olan Ebü'l-Abbas Ahmed hakkında Endülüs'ün meşhur şairi Ahmed b. Zeydûn methiyeler ve bir mersiye yazmıştır; İbn Şüheyd'in de onun için kaleme aldığı uzun bir mersiyesi vardır.

Ebû Hâtim Muhammed b. Abdullah b. Zekvân (ö. 414/1023). 344 (955) yılında doğdu. Ağabeyi Ebü'l-Abbas Ahmed ile beraber aynı hocalardan ders alarak yetişti. Çeşitli şehirlerde kadılık görevinde bulunduktan sonra Hâcib Abdülmelik el-Muzaffer tarafından Kurtuba'da Dîvân-ı Mezâlim başkanlığına getirildi. Abdülmelik el-Muzaffer, bazan Ebü'l-Abbas Ahmed gibi onu da çıktığı savaşlara beraberinde götürür, bazan da yanına aldığı ağabeyine vekâleten kādılcemâa olarak görevlendirirdi. Ancak Vezir Îsâ b. Saîd'in itham ve kışkırtmasından dolayı Ebü'l-Abbas Ahmed görevden azledilince Ebû Hâtim de Dîvân-ı Mezâlim başkanlığından alındı; 401'de de (1010) isyancılara arka çıktıkları gerekçesiyle ağabeyi ile birlikte II. Hişâm tarafından sürgüne gönderildi. Fakat bu sürgün hayatı fazla sürmedi ve iki kardeş, hasımları Vezir Îsâ b. Saîd'in öldürülmesinden dokuz ay sonra Kurtuba'ya döndü. Ancak Ebü'l-Abbas gibi Ebû Hâtim de kendisine önerilen görevleri kabul etmedi. Kurtuba'da vefat etti ve oraya gömüldü.

Ebû Ali Hasan b. Ebû Hâtim b. Zekvân (ö. 451/1059). 370 (980) yılında doğdu; Ebû Hâtim'in oğludur. Mülûkü't-tavâif döneminde Kurtuba Emîri Ebü'l-Velîd b. Cehver tarafından muhtesib olarak görevlendirildi; daha sonra da kadı tayin edildi. Beş yıl sürdürdüğü kadılık görevinden bazı şikâyetler sebebiyle azledildi. Daha sonra Kurtuba'da vefat etti.

Ebû Bekir Muhammed b. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Zekvân (ö. 435/1043). 395 (1004) yılında doğdu. Babası Ebü'l-Abbas Ahmed ile Kadı Ebü'l-Mutarrif, Kadı Yûnus b. Abdullah ve devrin diğer âlimlerinden ders alarak yetişti. Bölgede hüküm süren Yahyâ b. Ali Hammûdî zamanında (1021-1036) bir süre Mâleka'da (Malaga) vezirlik yaptı. Daha sonra resmî hizmetten uzak kalmak arzusuyla babası ve amcasının son zamanlarında

yaptıkları gibi kendisine önerilen Kurtuba kadılığını kabul etmek istemediyse de halkın ısrarı karşısında görevi almak zorunda kaldı ve 429 (1037) yılında Kurtuba Emîri Ebü'l-Hazm b. Cehver tarafından kadılığa tayin edildi. Doğruluğu, hilmi ve mürüvvetiyle babasının yolundan gitti ve halkın övgüsünü kazandı. Ancak resmî hizmete karşı olan isteksizliğinden ve Emîr İbn Cehver'in vakıf mallarının toplum yararına harcanması hususundaki teklifine karşı çıkmasından dolayı bir yıl sonra görevden alındı (Kādî İyâz, VIII, 87); beş yıl sonra da vefat etti ve Kurtuba'da babasının yanına gömüldü. Yakın dostu şair Ahmed b. Zeydûn onun hakkında bir mersiye ve çeşitli methiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 405; İbn Hazm, Cemhere, s. 263, 268; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 121; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî mülehi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 196; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Tıtvân 1402/1982, VII, 166-176; VIII, 87-88; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/1, s. 126, 222, 391-392, 421-422; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 37-38; II, 497; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 186; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 271; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 122, 159-160, 214-216; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 67-68, 82, 87, 132; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 49, 118, 126; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 39, 112-117; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 153; Makkarî, The History of the Mohammedan Dynasties in Spain (trc. Pascual de Gayangos), Delhi 1984, II, 221; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 106, 111; E. Lévi-Provençal, Histoire de I'Espagne musulmane, Paris 1950-53, I, 295; III, 120, 145; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 149-150; Dozy, Spanish Islam, s. 490, 539, 552; İhsan Abbas, Dirâsât fi'l-edebi'l-Endelüsî, Libya-Tunus 1976; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 20-25; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988,

II, 580, 625-628, 636, 645-647; Muhyiddin Dîb, Dîvânu İbn Şüheyd ve resâʾilüh, Beyrut 1417/1997, s. 50-51; Ch. Pellat, "Ibn Hakwān", EI² (İng.), III, 746-747; Sâdık Seccâdî, "İbn Ẕekvân", DMBİ, III, 526-528.

Sühâ Abbûd Haccâr

İBN ZEKVÂN, Ebû Amr

(أبو عمرو ابن ذكوان)

Ebû Amr Abdullāh b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dımaşkī (ö. 242/857)

Kırâat-i seb‘a imamlarından İbn Âmir’in meşhur iki râvisinden biri.

10 Muharrem 173’te (9 Haziran 789) muhtemelen Dımaşk’ta doğdu. Bazı kaynaklarda Ebû Muhammed künyesi ve Fihrî, Behrânî, Kureşî nisbeleriyle de anılır. Ancak İbn Hacer, Fihrî nisbesiyle anılmasının doğru olmadığını belirtmiştir. İbn Zekvân, İbn Âmir kıraatinin Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî rivayetini Yahyâ’nın talebesi Eyyûb b. Temîm’den okudu ve ölümünden sonra Dımaşk’ta hocasının yerine kıraat şeyhi oldu. Onun kırâat-i seb‘a imamlarından Kisâî ile dört ay birlikte olup kendisine Kur’ân-ı Kerîm’i birkaç defa okuduğunu söylediği bildirilmişse de Zehebî bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret etmiştir. İbnü’l-Cezerî ise önce, İbn Zekvân’ın Irak’a gitmiş olması halinde Kisâî’den okumuş olabileceğini belirtmiş, ardından Kisâî’nin Dımaşk’a gittiğine ve Dımaşk Emeviyye Camii’nde kıraat okuduğuna dair elde ettiği bilgiyi zikrederek İbn Zekvân’ın Kisâî’den okuduğunu ispat etmeye çalışmıştır (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 405, 537). İbnü’l-Cezerî ayrıca onun İshak b. Müseyyebî’den Nâfi‘ kıraatiyle ilgili bazı vecihler rivayet ettiğini de belirtmiştir.

Hadisle de meşgul olan İbn Zekvân Vekî‘ b. Cerrâh, Velîd b. Müslim, Mervân b. Muhammed, kıraat hocası Eyyûb b. Temîm gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Muhammed b. Mûsâ es-Sûrî, Ahfeş ed-Dımaşkī, Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî ve Muhammed b. Kāsım el-İskenderânî kıraat ilminde İbn Zekvân’dan istifade edip onun İbn Âmir’den gelen okuyuşunu rivayet ettiler. Ebû Dâvûd ve İbn Mâce es-Sünen’lerinde İbn Zekvân’dan hadis aktardılar. Ahmed b. Enes b. Mâlik, Bakī b. Mahled el-Endelüsî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler de ondan hadis öğrenip rivayet edenler arasında zikredilir.

Dımaşk’ın Derbülhâşimiyyîn tarafında ikamet eden İbn Zekvân, Hişâm b.

Ammâr ile birlikte İbn Âmir kıraatinin en yetkili kaynağı olmuş, Hişâm Emeviyye Camii'nde hitabet görevini yürütürken o da aynı camide imamlık yapmıştır. İbn Zekvân 7 Şevval 242'de (6 Şubat 857) Dımaşk'ta vefat etti. Vefat günü 27 Şevval (26 Şubat), vefat yılı 243 olarak da zikredilmiştir. Ancak Zehebî ve İbnü'l-Cezerî bu son tesbitin yanlış olduğunu belirtirler. İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inde (I, 145) ölüm yılının 202 (818) olarak gösterilmesi bir baskı hatası olmalıdır. Ziriklî'nin, en-Neşr'i kaynak göstererek İbn Zekvân Abdurrahman b. Ahmed adıyla ikinci bir şahsa yer vermesine (el-Aʿlâm, IV, 64, 188) bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir.

Velîd b. Utbe, Irak bölgesinde İbn Zekvân'dan daha güzel Kur'an okuyan bir kişinin bulunmadığını söylerken Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, "Bana göre Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve Horasan'da kıraat konusunda ondan daha üstünü yoktu" der. Bundan dolayı İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Sebʿa'sından sonra yedi kıraat konusunda yazılan ve imamların râvilerini iki ile sınırlayan eserlerin hemen hepsinde İbn Âmir'in kıraati için tercih edilen iki râviden biri İbn Zekvân olmuştur. Zehebî de onun kıraat ilmindeki yerini ortaya koyarken kendisini, İbn Âmir kıraatinin diğer râvisi Hişâm b. Ammâr ile karşılaştırarak kıraat konusunda İbn Zekvân'ın Hişâm'dan çok ileride, ilimde ise Hişâm'ın ondan çok daha ihatalı olduğunu söylemiştir. Hadis konusunda Ebû Hâtim, İbn Zekvân hakkında sadûk terimini kullanırken Yahyâ b. Maîn ondan "zararı yok", İbnü'l-Cezerî de "sika râvi" diye söz etmiş, İbn Hibbân ise kendisine eṡ-Ṡiḳāt'ında yer vermiştir.

İbn Zekvân'ın Aḳsâmü'l-Ḳurʾân ve cevâbühâ ve Mâ yecibü ʿalâ ḳāriʾi'l-Ḳurʾân ʿinde ḥareketi lisânih adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. Dâʾiretü'l-maʿârif-i Büzürg-i İslâmî'de bu iki eser Kitâbü Aḳsâmi'l-Ḳurʾân ve cevâbühâ ve mâ yecibü ʿalâ ḳāriʾi'l-Ḳurʾân ʿinde ḥareketi lisânih adıyla tek kitap olarak gösterilmiş (III, 529), Abdülmecîd Katâmiş ise İbnü'l-Bâziş'in el-İḳnâʿ adlı eserine yazdığı dipnotta (I, 105, dipnot 2) bu ibareyi yukarıda belirtildiği gibi iki ayrı eser olarak zikretmiştir. Ebû Amr ed-Dânî, et-Teysîr'inde İbn Zekvân'a ait bir esere daha atıfta bulunmuşsa da (s. 187, 194) bu eserin adını vermemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 5; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, VIII, 360; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 6, 187, 194; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 105-106; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXVII, 6-11; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIV, 280-283; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 402-405; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 307-310; Safedî, el-Vâfî, XVII, 20; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 404-405, 537; a.mlf., en-Neşr, I, 145; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 140-141; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 100; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 64, 188; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 21; "İbn Ẕekvân", DMBİ, III, 529-530.

Tayyar Altıkulaç

İBN ZENCEVEYH

(bk. İBN ZENCÛYE).

İBN ZENCÛYE

(ابن زنجوية)

Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî (ö. 251/865)

Hadis hâfızı, fakih.

180’de (796) Nesâ’da doğdu. Babası Mahled’in lakabına nisbetle İbn Zencûye (İbn Zenceveyh) diye şöhret buldu ve soyunun Ezd kabilesine dayanması sebebiyle Ezdî nisbesiyle de anıldı. Genç yaşta ilmî seyahatlere çıkarak Irak, Mekke, Medine, Dımaşk, Basra, Kûfe, Humus, Kaysâriye, Mısır ve Horasan’ı dolaştı; bu şehirlerdeki âlimlerden hadis öğrendi (Kitâbü’l-Emvâl, neşredenin girişi, I, 18-19). Ebû Âsım en-Nebîl, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Yezîd b. Hârûn, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ali b. Medînî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi 100’ü aşkın âlimden rivayette bulundu. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İshak es-Serrâc gibi pek çok âlim de ondan hadis rivayet etti. Buhârî ve Müslim sahihlerinde kendisine yer vermemekle birlikte ondan hadis öğrendiler (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 20).

Fıkıh alanında da derinleşen İbn Zencûye’nin Nesâ’da sünneti ihya ettiği ve bölgenin fıkıh ve hadis konularında önde gelen âlimlerinden olduğu ifade edilmiştir (İbn Hibbân, VIII, 197). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Horasanlı talebelerinin en değerlisi olarak İbn Zencûye ile Ahmed b. Şebbûye’yi göstermiş, Hatîb el-Bağdâdî onu sika, sebt, hüccet, İbn Hibbân sika, hüccet, Nesâî sika, Ebû Hâtim er-Râzî de sadûk terimleriyle değerlendirmiştir. İbn Zencûye, ikinci Mısır seyahatinden döndükten sonra 251’de (865) vefat etti. Onun Mısır’da öldüğünü söyleyenler olduğu gibi (İbn Ebû Ya‘lâ, I, 150) 247 (861) veya

248’de vefat ettiğini ileri sürenler de vardır.

Eserleri. İbn Zencûye’nin günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü’l-Emvâl olup büyük ölçüde hocası Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Kitâbü’l-Emvâl’i esas alınarak yazılmış, onun rivayet ettiği hadis ve eserler aynı tarikle rivayet edilerek fıkhî görüşleri, çeşitli meselelere dair yorumları ve naslar hakkındaki açıklamaları aynen nakledilmiştir. Bu arada müellif Ebû Ubeyd’in eserinde bulunmayan bazı konulara da yer vermiş, birkaç hususta onun görüşlerine muhalefet etmiştir. Bununla birlikte Ebû Ubeyd’in Kitâbü’l-Emvâl’inin bir tür müstahreci olduğu söylenen eser (Kettânî, s. 47) İslâm devletinin gelir kaynakları, bunların sarf yerleri, İslâm fetihleri sonucu artan ganimet ve fey gelirleri, madenler ve zekât konularında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser üzerinde Şâkir Zîb Feyyâz’ın yaptığı doktora tezi (1402/1982, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa el-kitâb ve’s-sünne) daha sonra yayımlanmıştır (I-III, Riyad 1406/1986). Alevî es-Sekkāf, Yahyâ b. Âdem el-Kureşî ve Ebû Yûsuf’un el-Ḫa-râc adlı eserlerinde geçen hadislerle birlikte el-Emvâl’de yer alan hadislerin fihristini Fehârisü’l-eḥâdîs̱: el-Emvâl li-Ḥumeyd b. Zencûye el-Ḫarâc li-Yaḥyâ b. Âdem el-Ḳureşî ve’l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf ṣâḥibi Ebî Ḥanîfe adıyla neşretmiştir (Riyad 1410). İbn Zencûye’nin ayrıca et-Terġīb ve’t-terhîb (Kitâbü’t-Terġīb fî feżâʾili’l-aʿmâl, Feżâʾilü’l-aʿmâl [İbn Hacer el-İṣâbe’de bu eserden iktibaslarda bulunmuştur: Sezgin, I, 113; Feżâʾilü’l-aʿmâl’in müellifin başka bir eseri olduğu da söylenmiştir: Hediyyetü’l-ʿārifîn, I, 339; Kettânî, s. 47]) ve el-Âdâbü’n-nebeviyye (Kitâbü’l-Âdâb, Kitâbü’l-Edeb) adlı eserleri kaynaklarda zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zencûye, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, neşredenin girişi, s. 15-25; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 197; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 160-162; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭa-baḳātü’l-Ḥanâbile, I, 150; İbn Asâkir, el-Muʿcemü’l-müştemil, s. 111; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 282; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VII, 392-395; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 236-237; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 19-22; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 550-551; İbn Ha-cer, Lisânü’l-Mîzân, I, 202; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 48-49; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 401; II, 1274; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât

(Arnaût), III, 235; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 339; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 47; Sezgin, GAS, I, 113; Ahmed Ateş, "Haberler", ŞM, III (1959), s. 181; Mustafa Fayda, "İbn Zenceveyh'in Kitâbü'l-Emvâl'i", MÜİFD, IV (1987), s. 429-432.

Ahmet Yıldırım

İBN ZERB

(ابن زرب)

Ebû Bekr Muhammed b. Yebkā b. Zerb el-Kurtubî (ö. 381/991)

Mâlikî fakihi.

8 Ramazan 317 (15 Ekim 929) tarihinde doğdu. Ebû Muhammed Kāsım b. Asbağ el-Beyyânî ve Muhammed b. Abdullah b. Ebû Düleym'den hadis dinledi. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Lü'lüî ve Ebû İbrâhim İshak b. İbrâhim b. Meserre et-Tücîbî'den fıkıh okudu. Tahsil için seyahat yapmadığı gibi hadis rivayetiyle de meşgul olmadı. Özellikle re'y konusundaki kabiliyetiyle tanındı ve devrinde Mâlikî fıkhının otoritesi haline geldi. Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Süleym'in kadılığı döneminde çeşitli kazâî meselelerin halli hususunda görüşlerine başvurulurdu. Muhammed b. İshak'ın vefatından sonra II. Hişâm'ın hilâfeti döneminde Kurtuba (Cordoba) kādılcemâası oldu (25 Cemâziyelâhir 367 / 7 Şubat 978) ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Daha önce ticaretle meşgul olan İbn Zerb, kadılığa tayininden sonra Kurtuba ileri gelenlerini toplayarak mal varlığını ibraz etti. Kadılığı süresince verdiği âdil hükümlerle hem idarecilerin hem halkın sevgi ve saygısını kazandı.

İbn Zerb, İbn Meserre'nin sözde Empedokles felsefesi, Yeni Eflâtunculuk, Mu'tezile ve Bâtınîlik izleri taşıdığı söylenen akîdesini benimseyenlerin belirlenmesi ve bunların tövbe ettirilmesi hususunu ısrarla takip etti. Onun tâbilerinden olduğu tesbit edilenler huzuruna getirilerek tövbe ettirildiği gibi ona ait kitaplar da toplatılarak yaktırıldı (350/961). Fıkıhtan başka matematik, Arap dili ve edebiyatı sahalarında da yetişen İbn Zerb üstün bir hitabet kabiliyetine sahipti. Cuma, bayram ve yağmur duası hutbelerini farklı üslûplarla irat ettiği kaydedilir. Resmî görevi yanında telif ve öğretim faaliyetleriyle de meşgul oldu ve aralarında İbnü'l-Hazzâ, Ebü'l-Velîd İbnü's-Saffâr, Ebü'l-Abbas İbn Zekvân'ın da bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olan İbn Zerb 12 Ramazan 381 (22 Kasım 991) tarihinde vefat etti ve Kureyş Kabristanı'na defnedildi.

İbn Zerb’in Mâlikî fıkhına dair el-Ḫiṣâl adlı eserinin bir nüshası Madrid’de Bibliotecea National’de bulunmaktadır (Robles, nr. 38). er-Red ʿalâ İbn Meserre adlı eserinin ise günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, II, 775-776; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 162-163; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 630-633; İbn Hayr, Fehrese, s. 246; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, I, 189; Zehebî, el-ʿİber, II, 160; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 975; Safedî, el-Vâfî, V, 183; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 13, 77-81, 151-152, 188, 199; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, s. 268-269; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 260; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, III, 101-102; F. Guillen Robles, Catálogo de los manuscritos arabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid 1889, nr. 38; Suter, Die Mathematiker, s. 68; Îżâḥu’l-meknûn, II, 292; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 100; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 360; A. G. Palencia, Târîḫu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 330; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 97-98; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Zerb”, DMBİ, III, 620-621.

Cengiz Kallek

İBN ZEYDÂN

(ابن زيدان)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şerîf el-Hasenî (1873-1946)

Faslı devlet adamı, tarihçi ve şair.

Rebîülâhir 1290’da (Haziran 1873) eski başşehir Miknâs’taki sarayda doğdu. Fas kraliyet ailesine mensup olup büyük dedelerinden Zeydân’a nisbetle İbn Zeydân diye anılmaktadır. Miknâs’ta ve Fas şehrinde babası Muhammed ve amcası Abdülkādir b. Abdurrahman’dan Kur’an, Miknâs Kadısı Muhammed b. Abdüsselâm et-Tâhirî ve Ahmed b. Muhammed İbn Hayyât ez-Zekkârî’den çeşitli ilimler okudu. Hasan b. Yezîd el-Miknâsî, İbn Abdülkādir es-Sûsî el-Haddâd, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî ve Abdüsselâm b. Muhammed el-Hevvârî de onun hocalarındandır. Daha sonra babasının yerine Miknâs ve yöresi şeriflerinin başına nakîbüleşraf tayin edildi. 1913’te hac için Mekke’ye giderken Mısır’a, dönüşünde de Tunus, Kayrevan ve Cezayir’e uğradı. Hac yolculuğu, Ortadoğu İslâm dünyasının büyük şehirlerindeki seçkin âlimlerin derslerine katılması için iyi bir fırsat oldu. Bu esnada Ahmed b. İsmâil el-Berzencî, Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî es-Senûsî ve Muhammed Bahît el-Mütîî gibi âlimlerden icâzet aldı. Fas’ta Fransız sömürgeciliğinin kurulmasından sonra Miknâs’taki askerî okulun müdür yardımcılığına getirildi. 16 Kasım 1946’da vefat etti ve büyük bir kütüphane yaptırdığı Miknâs’ta

dedelerinden Sultan Mevlây İsmâil’in türbesine gömüldü.

İbn Zeydân, resmî görevleri yanında ilimle ve edebiyatla da uğraşmış, bilhassa tarihle meşgul olarak Fas Sultanlığı’nın geçmişine dair önemli eserler telif etmiştir; bu arada birçok şiir yazdığı görülür. Onun kitapları, Miknâs ve Fas Filâlî şerifleri hânedanı hakkında kaleme alınmış en önemli kaynaklar sayılmaktadır. Sade bir dille kaleme alınan eserlerinin pek çoğu planlar, resmî belgelerin sûretleri ve resimlerle zenginleştirilmiştir.

Eserleri. 1. İtḥâfü aʿlâmi'n-nâs bi-cemâli aḫbâri ḥâḍırati Miknâs. Miknâs tarihiyle Fas Filâlî şerifleri hânedanının ilk sultanlarına ve meşhur devlet adamlarına ait biyografilerden oluşan eserde Miknâs'ın topografyası ve iktisadî hayatıyla ilgili önemli bilgiler mevcuttur (sekiz ciltlik eserin beş cildi neşredilmiştir; Rabat 1347-1352/1929-1933). 2. ed-Dürerü'l-fâḫire bi-meʾâs̱iri'l-mülûki'l-ʿAleviyyîn bi-Fâsi'z-zâhire. Filâlîler'in başlangıçtan 1936 yılına kadarki tarihidir (Rabat 1356/1937). 3. el-ʿİz ve'ṣ-ṣavle fî meʿâlimi niẓâmi'd-devle. Abdülvehhâb b. Mansûr'un önsözüyle basılan eser sultanların saray hayatı ve dönemin Fas hükümetinin icraatı hakkındadır (I-II, Rabat 1381-1382/1961-1962). Eserin Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye'deki yazmalarında (nr. 8049-8050) neşredilen kısımlarda bulunmayan bazı bilgiler mevcuttur. 4. el-ʿAlâʾiḳu's-siyâsiyye beyne'd-devleti'l-ʿAleviyye ve'd-düveli'l-ecnebiyye. Mecelletü'l-Maġrib dergisinin 16. sayısının ilâvesi olarak yayımlanan eser (Rabat 1352/1934), Fas Krallığı'nın Avrupa devletleriyle ilişkilerini ele almaktadır. 5. el-Menâhicü's-seviyye fî meʾâs̱iri'l-mülûki'd-devleti'l-ʿAleviyye. Karaviyyîn Külliyesi'nde okutulmak üzere hazırlanmış bir ders kitabıdır. Filâlî (Alevî) tarihini V. Muhammed (1927-1953) dönemine kadar anlatan eserde müellifin diğer kitaplarında yer almayan yeni bilgiler bulunmaktadır (I-II, Rabat, ts.). 6. el-Menzeʿu'l-laṭîf fi't-telmîḥ bi-mefâḫiri Mevlânâ İsmâʿîl eş-Şerîf. 1927 yılında tamamlanmıştır (Dârülbeyzâ 1993). 7. en-Nûrü'l-lâʾiḥ bi-mevlidi'r-Resûli'l-ḫâtimi'l-fâtiḥ. Hz. Peygamber'in doğumuna dair yazdığı şiirlerden meydana gelen divanıdır (Tunus, ts., Kifâyetü'l-muḥtâc fî medḥi ṣâḥibi'l-livâ ve't-tâc ile birlikte). 8. el-Yümnü'l-vefîr el-vâfî fî-imtidâḥi'l-Cenâb el-Mevlevî el-Yûsufî. Sultan Yûsuf b. Hasan (1912-1927) için yazılan şiirleri ihtiva eder (Fas 1342/1924). 9. Buġyetü'l-müstehâm fî medḥi ḫayri'l-enâm ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem (Fas 1990). 10. Min ḳaḍâya'l-mesraḥi'l-Maġribî (Miknâs 1978).

Müellifin Fas'ta el-Mektebetü'l-Haseniyye Zeydânî koleksiyonunda bulunan yayımlanmamış eserleri de şunlardır: 1. el-Müʾellifûn ve'l-müʾellefât ʿalâ ʿahdi'd-devleti'l-ʿAleviyye (nr. 12564). İbn Sûde hacimli bir cilt olduğunu söyler (Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, I, 158). 2. en-Nehḍatü'l-ʿilmiyye fî ʿahdi'd-devleti'l-ʿAleviyye: İḥyâʾü'l-ʿulûm ve izdihâruhâ fî ʿaṣri'd-devleti'l-ʿAleviyye. Mecelletü'l-Maġrib'de kısmen yayımlanmıştır (sy. 5, 1355/1936, s. 11-17). 3. Fihrist. Eserde müellifin Fas

ve Hicaz’daki hocalarından bahsedilir. 4. Riḥletü’l-Ḥicâz ve Mıṣr ve’ş-Şâm (nr. 12381). 5. İʿlâmü’l-ḥâḍır ve’l-bâd. Hz. Peygamber için yazdığı şiirlerini ihtiva eder (nr. 12430). 6. Evżaḥu’l-mecâz (icâzet konusundadır). 7. Tebyînü vücûhi’l-iḫtilâl fî müstenedi iʿlâni’l-ʿadliye li-s̱übûti rüʾyeti’l-hilâl (eserlerinin bir listesi için bk. Muhammed Haccî, IX, 3218).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abbas el-Kabbâc, el-Edebü’l-ʿArabî fi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Muhammediye 1400/1979, I, 81-82; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 27, 47, 56, 158-162, 169, 170; II, 328, 361, 377, 434, 442, 448; Ahmed Miknâsî, Ehemmü meṣâdiri’t-târîḫ ve’t-terceme fi’l-Maġrib, Tıtvân 1963, s. 13; W. Marçais, “Les belles chroniques de Meknès”, CRAIBL, s. 19-20; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 335; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü’l-ḥaceriyye fi’l-Maġrib, Rabat 1986, s. 30, 83, 119; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü’l-ʿArabiyye li-târîḫi’l-Maġrib, Muhammediye 1410/1989, II, 199-200, 207, 211-212, 219, 230, 237, 240, 255, 277; a.mlf., “Müʾerriḫu Miknâs İbn Zeydân”, Daʿvetü’l-ḥaḳ, X/1 (1966), s. 93-99; Muhammed Haccî, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib, Beyrut 1417/1996, IX, 3216-3219; “Un petit fils de M. Ismail à Meknès”, Afrique du nord illustrée, 29 Juin 1930; G. Deverdun, “Ibn Zaydān”, EI² (İng.), III, 973.

Phılıp Charles Sadgrove

İBN ZEYDÛN

(ابن زيدون)

Ebü’l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Gālib el-Mahzûmî el-Endelüsî (ö. 463/1071)

Şair, edip ve vezir.

394 (1004) yılında Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Müslümanların İspanya’yı fethi sırasında oraya giden Benî Mahzûm Arapları’ndandır. Hem baba hem de anne tarafından Endülüs Emevî Devleti’nde yüksek düzeyde görevler almış seçkin bir aileye mensuptur. Anne tarafından dedesi Ebû Bekir Muhammed vezirlik ve kadılık görevlerinde bulunmuş, babası Kurtuba’da kadılık ve Kurtuba yönetiminde danışmanlık yapmıştır. İbn Zeydûn önce babasından, on bir yaşında iken onun ölümünden sonra anne tarafından dedesiyle İbn Zekvân ve Ebû Bekir Müslim b. Ahmed el-Kurtubî gibi hocalardan öğrenim gördü. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis ve fıkıh okudu; tarih ve coğrafya ile meşgul oldu.

İbn Zeydûn, 422’de (1031) Endülüs Emevî Devleti’nin çöküşünden sonra ülkede meydana gelen siyasî olaylar sırasında ve Kurtuba’daki ayaklanmalarda Cehver ailesini destekledi. Feth b. Hâkān el-Kaysî’nin kendisi için kullandığı “Kurtuba ayaklanmasının lideri ve Cehverî Devleti’nin kuruluşunun öncüsü” ifadesinden (Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân, s. 70) onun bu olaylarda önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ayaklanmalar sonucunda Kurtuba, Ebü’l-Hazm Cehver’in hâkimiyeti altına girince İbn Zeydûn yeni yönetimde vezir olarak görev aldı ve kısa bir süre sonra Ebü’l-Hazm’ın en yakın adamlarından biri oldu. Kurtuba yönetimiyle komşu yönetimler arasında Ebü’l-Hazm’ın elçisi olarak görev yaptı. Bu durum diğer bazı vezirlerin kıskançlığına yol açtı. Kendisine rakip olan vezir Ebû Âmir İbn Abdûs, İbn Zeydûn’un sık sık Endülüs Emevî halifelerinden Müstekfî-Billâh’ın kızı Vellâde’nin evine gitmesinin ardında Emevîler’i tekrar iş başına getirmeyi amaçlayan bir komplo hazırlığı bulunduğunu iddia etti. Bu iftira üzerine hapsedilen İbn Zeydûn hapisten hükümdara

hitaben şiirler ve risâleler yazdı. Ancak hükümdarın affına mazhar olamayacağını anlayınca Ebü'l-Hazm'ın oğlu Ebü'l-Velîd'in yardımıyla hapisten kaçarak İşbîliye'ye (Sevilla) gitti. Burada Emîr Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî tarafından iyi karşılandı. İşbîliye'de bir süre

kalan İbn Zeydûn sevgilisi Vellâde'nin, ayrıca Kurtuba'daki dostlarının hasretine dayanamayarak gizlice şehir yakınındaki Zehrâ'ya döndü. Buradan Kurtuba'daki dostlarına mektuplar yazarak Emîr Ebü'l-Hazm b. Cehver nezdinde şefaatçi olmalarını istedi. Dostlarının girişimleri sonucunda affedilerek Kurtuba'ya döndü. Birkaç ay sonra da Ebü'l-Hazm öldü. Yerine geçen oğlu Ebü'l-Velîd Cehver ile olan dostluğu sayesinde eski itibarına kavuşan İbn Zeydûn vezir olarak tayin edildi. Bir müddet Endülüs'ün diğer yönetimleriyle Kurtuba yönetimi arasında Ebü'l-Velîd'in elçiliğini yaptı. Ancak yine bir iftira üzerine tekrar Kurtuba'yı terketmek zorunda kaldı. Dâniye (Denia) ve Batalyevs (Badajoz) gibi şehirlerde dolaştıktan sonra İşbîliye Hükümdarı Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî'nin sarayına kabul edildi (441/1049). Sarayda hızla yükselen İbn Zeydûn, vezirliğin yanı sıra hükümdarın özel temsilciliği görevini de üstlendi. Mu'tazıd-Billâh tarafından kendisine "zü'l-vizâreteyn" lakabı verildi, bir müddet sonra da başvezirliğe yükseltilerek devlet yönetimini fiilen eline geçirdi. Mu'tazıd-Billâh ölünce (461/1069) yerine geçen oğlu Mu'temid-Alellah döneminde de yerini koruyan İbn Zeydûn'un, Mu'temid-Alellah'ın hükümdarlığının ilk yıllarında Kurtuba'yı İşbîliye'ye katmasında büyük rolü olduğu kabul edilmektedir.

Mu'temid'in edebiyat hocası olan İbn Zeydûn onun dostluğunu kazanmıştı. Ancak hükümdarın çocukluk arkadaşı şair ve vezir İbn Ammâr, İbn Zeydûn'un işgal ettiği yere kendisi gelmek istiyordu. İbn Ammâr, Kurtuba ele geçirilip Abbâdîler'in başşehri olunca İşbîliye'de ortaya çıkan bir kargaşayı bahane ederek İbn Zeydûn'u buradan uzaklaştırmayı düşündü. Kargaşayı bastırmakla görevlendirilen Mu'temid-Alellah'ın oğlu Sirâcüddevle'nin yanında İbn Zeydûn'un da görevlendirilmesini sağladı. İbn Zeydûn, rahatsızlığı ve yaşlılığı sebebiyle böyle bir görevden affını istediyse de bu isteği kabul edilmedi. Bunun üzerine İşbîliye'ye gidince rahatsızlığı daha da arttı. Birkaç gün sonra 15 Receb 463'te (18 Nisan 1071) orada vefat etti.

Devlet adamlığının yanı sıra iyi bir şair olan İbn Zeydûn genel olarak çağının şiir geleneğine bağlı kalmıştır. Bununla birlikte yeni şiirin eski şiirden kopmaması gerektiğini de söylemiştir. Şiirleri neo-klasik bir tarzda olduğu için kendisine “Batı’nın Buhtürî’si” lakabı verilmiştir. Kulağa hoş gelen kelimeleri ve bunlara uygun vezni seçmeye özen gösteren şairin şiirlerinde tabiat tasvirleri ağır basar. Ayrıca kuş isimleriyle örülü bir sembolizm (mutayyerât) olarak ortaya çıkan muamma türü şiirlerine de rastlanır. Aşk şiirlerinde usta olan şair aynı yeteneği mersiyelerinde de göstermiştir. Kısa şiirleri son derece güzel ve çarpıcıdır. Methiyeleri ve dinî şiirleri ise başarısız sayılır.

İbn Zeydûn’un aşk şiirlerinin en tanınmış olanı, hapisten kaçıp İşbîliye’ye gittiğinde sevgilisi Vellâde için yazdığı elli beyitlik kasidesidir. Bu kasidede şair çevresinde gördüğü güzelliklerin, acısını unutturduğunu ifade eder (kaside Rahmi Er tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir; bk. “İbn Zeydûn”, DDL, IV/1 [1985], s. 186-193). İbn Zeydûn’un büyük bir beğeni kazanan bu kasidesine nazîreler yazılmıştır. Safiyyüddin el-Hillî, Selâhaddin es-Safedî ve Ahmed Şevkī ona nazîre yazan şairler arasında zikredilebilir. İbn Zeydûn, nesir ala-nındaki ününü daha çok Endülüs’te kabul gören tarzdan farklı olarak kaleme aldığı risâlelerine borçludur. Bu risâlelerde genellikle tarihî şahsiyetlere ve olaylara, eski Arap mesellerine yer vermiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Kâmil Kîlânî ve Abdurrahman Halîfe (Kahire 1932), Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire 1956), Ali Abdülazîm (Kahire 1957), Kerem Bustânî (Beyrut 1384/1964), Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut 1410/1990) ve Yûsuf Ferhât (Beyrut 1411/1991) tarafından yayımlanmış, Mahmûd Subh da bu divandan seçtiği bazı şiirleri İspanyolca’ya tercüme ederek Arapça metinleriyle birlikte neşretmiştir (Ibn Zaydun Poesias, Madrid 1979). 2. er-Risâletü’l-hezliyye. İbn Zeydûn bu risâlesini, Vezir İbn Abdûs’a hitaben sevgilisi Vellâde’nin ağzından alaycı bir dille kaleme almıştır. Bazı sosyal olaylara yer vermesi veya telmihte bulunması sebebiyle tarihî bakımdan olduğu kadar Arap filolojisi açısından da oldukça önemlidir. Bundan dolayı eser bazı eski kaynaklarda nakledilmiştir (Nüveyrî, VII, 271-290). Risâlede Câhiz’in Risâletü’t-terbîʿ ve’t-tedvîr’inin etkisi açıkça görülmektedir. Eser, İbn Nübâte el-Mısrî tarafından Serḥu’l-ʿuyûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1275; Kahire 1278, 1290, 1377/1957). Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim’in tahkik

ederek yayımladığı bu şerhi (Kahire 1383/1964) Karahalilzâde Mehmed Saîd Tercüme-i Serhu'l-uyûn fî şerhi Risâleti İbn Zeydûn adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1257). Eser ayrıca Muhammed Fevzî Mustafa tarafından S̱elâs̱ü resâʾil fi'l-hicâʾ içinde (Küveyt 1401/1981) ve Johann Jacob Reiske tarafından Latince tercümesiyle birlikte (Leipzig 1755) yayımlanmıştır. 3. er-Risâletü'l-ciddiyye. İbn Zeydûn, hapisteyken Ebü'l-Hazm Cehver'e hitaben yazdığı bu risâlede kendisinin affedilmesini istemektedir. Risâle, şairin edebî gücünü göstermesi açısından olduğu kadar Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde meydana gelmiş bazı olaylara yer vermesi bakımından da önemlidir. Eser, Selâhaddin es-Safedî tarafından Tamâmü'l-mütûn fî Şerḥi Risâleti İbn Zeydûn adıyla şerhedilmiş, bu şerhi Muhammed Reşîd es-Saffâr (Bağdat 1327/1909) ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire 1389/1969) ya-yımlamıştır. Risâle, Besthorn tarafından Latince çevirisiyle birlikte 1889'da Kopenhag'da da basılmıştır. 4. er-Risâletü'l-Bekriyye. İbn Zeydûn, hapisteyken hocası Ebû Bekir Müslim b. Ahmed'e hitaben yazdığı bu risâlesinde Ebü'l-Hazm Cehver nezdinde affı için aracılık yapmasını istemektedir.

August Cour, İbn Zeydûn'un divanının sonuna yukarıdaki üç risâlesiyle er-Risâletü'l-Ġaviyye, er-Risâletü'l-Muẓafferiyye ve er-Risâletü'l-ʿAbbâdiyye'sini de ekleyerek Dîvânü şiʿrihî ve resâʾilüh adıyla neşretmiş (Cezayir 1920), daha sonra Ebû Bekir Muhammed Alîm bu eseri şerhederek yayımlamıştır (Ümmüdürmân 1345/1926). Eserin ilmî neşrini ise Ali Abdülazîm gerçekleştirmiştir (Kahire 1957). Kaynaklarda İbn Zeydûn'un et-Tebyîn fî ẖulefâʾi Benî Ümeyye fi'l-Endelüs adlı bir eseri bulunduğu da kaydedilmektedir (Makkarî, III, 182; Brockelmann, GAL Suppl., I, 485).

İbn Zeydûn'un hayatı, sanatı ve eserleri hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Mustafa İnânî, Kitâbü İẓhâri'l-meknûn mine'r-Risâleti'l-ciddiyye li'bn Zeydûn (Kahire 1927); Şevkī Dayf, İbn Zeydûn (Kahire 1953); Ali Abdülazîm, İbn Zeydûn ʿaṣruhû ve ḥayâtühû ve edebüh (Kahire 1955); Ebü'l-Kāsım Muhammed Kirrû, Şevḳī ve İbn Zeydûn fî Nûniyyeteyhimâ (Tunus 1956); Nedîm Mar'aşlî, İbn Zeydûn (Beyrut 1961); Sîd Ebû Dîb, İbn Zeydûn eş-şâʿir en-nâs̱ir (Tripoli 1969); Abbas el-Cerrârî, Fenniyyetü't-taʿbîr fî şiʿri İbn Zeydûn (Dârülbeyzâ 1977); Tayyib Aşşâş et-Tûnisî, İbn Zeydûn (Tunus 1980); Abdürrezzâk el-Hilâlî, Vellâde ve es̱eruhâ fî ḥayâti İbn Zeydûn (Bağdat,

ts.); Fâtıma es-Sıddîk, er-Rabṭ beyne'l-cümel fî dîvâni İbn Zeydûn (Tunus 1985); Abdurrahman Ali el-Haccî,

İbn Zeydûn es-Sefîrü'l-vasîṭ (Küveyt 1987); Abdüllatîf Şerâre, Ebü'l-Velîd İbn Zeydûn dirâse ve Muḫtârât (Beyrut 1988); Abdülmecîd el-Hür, İbn Zeydûn şâʿrü'l-ʿışḳ ve'l-ḥanîn (Beyrut 1993); Abdülazîz b. Nâsır Abdurrahman, İbn Zeydûn ḥayâtühû ve edebüh (Riyad 1994).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zeydûn, Dîvân (nşr. Hannâ el-Fâhûrî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-20; a.e. (nşr. Yûsuf Ferhât), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-17; Dîvânü İbn Zeydûn ve resâʾilüh (nşr. Ali Abdülazîm), Kahire 1957, neşredenin girişi, s. 9-116; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 121-122, 130-131, 379; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesra-ḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs, İstanbul 1302, s. 60-61; a.mlf., Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Kahire 1283, s. 14-18, 70-83; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 336-428; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 174-175; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 164-168; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 74-77; İbnü'l-Ebbâr, İʿtâbü'l-küttâb, Dımaşk 1380/1961, s. 207-214; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 139-141; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 63-69; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 271-290; Safedî, el-Vâfî, VII, 87-94; Makka-rî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 627-634, 668-670; III, 182, 271-287, 565-566; IV, 99-100, 205-212, 264-271; A. Cour, Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdoun, Constantine 1920; a.mlf., "Une lettre inédite d'Ibn Zaidūn à Abū Bekr ben Al Aftās de Badajoz", Cinquantenaire Fac. Lettres, Alger 1932, s. 191-215; a.mlf., "İbn Zeydûn", İA, V/2, s. 837-838; Ahmed Dayf, Belâġatü'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Kahire 1342/1924, s. 60-89; Brockelmann, GAL, I, 324-325; Suppl., I, 485; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 106-120; Şevkī Dayf, İbn Zeydûn, Kahire 1953; a.mlf., Fi't-Türâs̠ ve'ş-şiʿr, Kahire 1987, s. 137-152; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, III, 215-218; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, III, 114-146; Abdülvehhâb b.

Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 119-142; Mustafa eş-Şek‘a, el-Edebü’l-Endelüsî, Beyrut 1983, s. 181-212; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, IV, 589-602; Mahmud Sobh, “Influencia de al-Mutanabbī en Ibn Zaydūn”, Actas de las II Jornades de Cultura Arabe e Islamica, Madrid 1985, s. 527-552; Abdurrahman Ali el-Haccî, İbn Zeydûn: es-Sefîrü’l-vasîṭ, Küveyt 1987; Abdüllatîf Şerâre, Ebü’l-Velîd İbn Zeydûn, Beyrut 1988, tür.yer.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Buḥûs̱ İslâmiyye fi’t-târîḫ ve’l-ḥaḍâre ve’l-âs̱âr, Beyrut 1992, II, 535-573; Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, el-Edebü’l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 470-501, 618-630; The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 343-351; Ahmed el-İskenderî, “İbn Zeydûn”, MMİADm., XI/9-10 (1931), s. 513-527, 577-593; Rahmi Er, “İbn Zaydûn”, DDL, IV/1 (1985), s. 175-194; G. Lecomte, “Ibn Zaydūn”, EI² (İng.), III, 973-974; Mihrân Erzende, “İbn Zeydûn”, DMBİ, III, 643-649.

Rahmi Er

İBN ZEYLE

(ابن زيلة)

Ebû Mansûr el-Hüseyn b. Muhammed b. Ömer b. Zeyle (ö. 440/1048)

İbn Sînâ'nın önde gelen öğrencilerinden, mûsiki nazariyecisi.

İsfahan'da doğdu ve orada yaşadı. Adı, Ali b. Zeyd el-Beyhakī tarafından Hüseyin b. Tâhir b. Zeyle olarak verilirse de (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 115) el-Kâfî fi'l-mûsiḳī adlı eserinde (s. 17) yukarıdaki gibidir. Hayatı hakkında kaynakların verdiği bilgiler oldukça sınırlıdır. Beyhakī, onun Mecûsî olduğu yolundaki iddianın gerçekle ilgisi bulunmadığını söyler. Öte yandan Ḥay b. Yaḳẓân şerhinde İsmâilî görüşlere muhalefet etmesi kendisinin İsmâilîlik'le bir mezhep ilişkisi olmadığını göstermektedir (Corbin, Sembolik Hikâyeler I, s. 14). Beyhakī, riyâziyyât alanında uzman ve mûsiki alanında maharet sahibi olduğunu ifade etmektedir. Muhtemelen, ta-bîiyyât ile de yakından ilgilendiği ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾının "Tabîiyyât" kısmını ihtisar ettiği için "Hakîm" lakabıyla anılmıştır. İbn Zeyle özellikle Ḥay b. Yaḳẓân'a yazdığı, İbrânîce'ye de tercüme edilen Arapça şerhiyle meşhurdur. Onun bu eserinin, Ortaçağ yahudi düşüncesine İbn Sînâ'nın bilhassa Ḥay b. Yaḳẓân üzerinden gerçekleşen tesirinde bir aracı vazifesi görmüş olması muhtemeldir. İbn Sînâ'nın ölümünden on iki yıl sonra İsfahan'da vefat etti (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 115). Kaynaklar, İbn Zeyle'nin eğitim ve öğretimle uğraştığına dair herhangi bir bilgi vermezse de çalışmalarının çoğunun İbn Sînâ'nın eserlerinin şerh veya telhisi şeklinde olması, onun öğretimle de uğraştığı ve dolayısıyla hocasının düşüncesinin anlaşılmasında ve yaygınlaşmasında bir katkısının bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Eserleri. 1. el-Kâfî fi'l-mûsiḳī. İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin mûsikiyle ilgili kısmının bir özeti mahiyetinde görünmekle birlikte eser, Kindî ve Fârâbî'nin henüz bulunmayan kitaplarından uzun iktibaslarda bulunması ve bilhassa mûsiki alanında remizler kullanması bakımından İbn Sînâ'nın eserinin basit bir özeti değildir. Bunun yanında müellifin kendi döneminde

yaygın olarak kullanılan Arapça ve Farsça mûsiki terimlerini ihtiva ettiği için de İslâm mûsiki tarihinde mühim bir yeri olduğu kabul edilir (el-Kâfî fi'l-mûsiḳī,

neşredenin girişi, s. 10-11; Farmer, s. 220). İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmında mûsikinin temel unsuru olan ses, ikinci kısımda ise zaman incelenmektedir. el-Kâfî'nin Zekeriyyâ Yûsuf tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Kahire 1964). 2. Şerḥu risâleti Ḥay b. Yaḳẓân. İbn Sînâ'nın sembolik eserinin şerhidir. Birçok dile çevrilen ve İbn Sînâ'nın eserinin anlaşılması amacıyla sıkça başvurulan eserin İbn Ezrâ'ya nisbet edilen İbrânîce tercümesi 1886 yılında David Kaufmann tarafından Berlin'de neşredilmiştir (DİA, XVI, 552). Şerhin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023/42; Ayasofya, nr. 2456). Müellifin kaynaklarda ayrıca el-İḫtiṣâr min ṭabîʿiyyâti'ş-Şifâʾ ve Kitâb fi'n-nefs adlı eserleri zikredilmekte ve diğer bazı risâlelerinin de bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zeyle, el-Kâfî fi'l-mûsiḳī (nşr. Zekeriyyâ Yûsuf), Kahire 1964, s. 17; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 2-16; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 115-116; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 862; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 220; H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (trc. W. R. Trask), Texas 1980, s. 127-132, 134, 161, 274; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Hayy b. Yakzân Risâlesi'nin Yazılışı ve Orjinalliği", İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-N. Râzî (trc. Derya Örs v.dğr.), İstanbul 1997, s. 10-22; ayrıca bk. İndeks; A.-M. Goichon, "Ibn Zaylā", EI² (İng.), III, 974; Muhammed Ali Ebû Reyyân, "İbn Zeyle", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 265-266; İlhan Kutluer - Hasan Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", DİA, XVI, 552.

Tahsin Görgün

İBN ZİKRÎ

(bk. İBN ZEKRÎ).

İBN ZİYÂD el-ABSÎ

(ابن زياد العبسي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ziyâd el-Absî et-Tûnisî (ö. 183/799)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden.

Trablusgarp'ta doğdu ve daha sonra Tunus'a yerleşti. Abs kabilesine mensuptur; Arap asıllı olmadığına dair bir rivayet bu kabilenin mevâlîsinden olabileceğini akla getirmekte, soy zincirinde sadece babasının adının kaydedilmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Söz konusu Abs kabilesi, aynı adla anılan birkaç kabileden muhtemelen Gatafân'ın kolu olup Kuzey Afrika fetihleri sırasında bir kısmı bu bölgede yerleşti. Ebû Ömer Hâlid b. Ebû İmrân et-Tücîbî et-Tûnisî'den ders alan İbn Ziyâd ilim tahsili için Hicaz ve Irak'a gitti. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Süfyân es-Sevrî ve İbn Lehîa gibi âlimlerden hadis dinledi. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı ile Süfyân es-Sevrî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ini rivayet etti. İbn Ziyâd, İmam Mâlik'in görüşlerini Kuzey Afrika'da tanıtarak açıklayan ve esaslarını belirleyen ilk âlimdir. Devlet adamlarından uzak duran ve kadılık teklifini reddeden İbn Ziyâd, kendisini öğretim faaliyetine verip aralarında Esed b. Furât, Sahnûn, Ebû Amr Bühlûl b. Râşid el-Kayrevânî, Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdıhî, Ebû Semüre Şecere b. Îsâ el-Meâfirî et-Tûnisî gibi Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika'da yayılmasında büyük rol oynayan âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Özellikle mezhebin en önemli iki temsilcisi Sahnûn ve Esed'in yetişmesine büyük katkısı oldu. 183 (799) yılında Tunus'ta vefat etti ve şehrin Türk Pazarı diye anılan mevkiinde defnedildi.

Hadis rivayetinde sika, hâfız ve emin gibi vasıflarla nitelendirilen İbn Ziyâd fıkıh alanında da devrinin otoritelerindendi. Sahnûn'a göre İfrîkıye ulemâsı arasında fıkha hâkimiyet ve takvâ bakımından bir benzeri yoktu. Kayrevan halkı aralarındaki ihtilâflarda İbn Ziyâd'ın görüşüne başvururdu. Mâlik'in usulünü esas almakla birlikte zaman zaman onunkinden farklı bazı görüşleri benimsemesi veya ictihadlarda bulunmasından mezhep taassubuna

kapılmadığı anlaşılmaktadır (meselâ bk. Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik, neşredenin girişi, s. 9-10).

İbn Ziyâd’ın el-Muvaṭṭaʾ rivayeti, mezhebin İfrîkıye’deki iki merkezinden biri olan Tunus’ta ilk nüveyi oluşturmuştur. el-Muvaṭṭaʾ rivayetlerinin ve hatta İfrîkıye’de telif edilen kitapların ilki olması muhtemel görülen bu eserin günümüze ulaşan bir parçası, Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer tarafından tahkik edilerek Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik: Ḳıṭʿa minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd adıyla neşredilmiştir (Tunus 1978; Beyrut 1980, 1981, 1982, 1984). Bu parçada, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî’nin el-Muvaṭṭaʾ rivayetinde “Kitâbü’d-Ḍaḥâyâ”, “Kitâbü’z-Ẕebâʾiḥ”, “Kitâbü’ş-Ṣayd” ve “Kitâbü’l-ʿAḳīḳa” başlıkları altında toplanan konulara tekabül eden on beş bab bulunmaktadır. İbn Ziyâd’ın rivayeti diğer rivayetlere kıyasla Mâlik’in görüşlerine daha çok yer vermekte ve dolayısıyla usule dair bazı mâlumat da ihtiva etmektedir. İbn Ziyâd’ın İmam Mâlik’ten dinlediği alışveriş, nikâh ve talâk konularına dair hadisleri ihtiva eden Ḫayrun min zînetih adlı bir eseri daha vardır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Sahnûn, bu eserin aslının İbn Eşres’e ait olduğunu ve İbn Ziyâd tarafından anlam bakımından rivayet edildiğini söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ziyâd el-Absî, Muvaṭṭaʾü’l-İmâm Mâlik: Ḳıṭʿa minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd (nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer), Beyrut 1984, neşredenin girişi, s. 9-83; Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Nuaym Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, s. 220-223; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 234-237; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 60; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 524; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 152; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 108; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 326-329; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), IX, 85; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 181-190, s. 304; Safedî, el-Vâfî, XXI, 119; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 192-193; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 145; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 692-695, 702; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 60;

Sezgin, GAS, I, 465; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîḫu’l-fetḥi’l-ʿ Ara-bî fî Lîbyâ, Trablusgarp 1972, s. 193-195; Ali Refîî, “İbn Ziyâd”, DMBİ, III, 639-640.

Cengiz Kallek

İBN ZİYÂD el-GAYSÎ

(ابن زياد الغيثي)

Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm el-Gaysî ez-Zebîdî (ö. 975/1568)

Şâfiî fakihi.

900 yılı Receb ayında (Nisan 1495) Yemen'in Zebîd şehrinde doğdu ve orada büyüdü. Büyük dedelerinden Ziyâd'a nisbetle İbn Ziyâd diye tanındı. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra Muhammed b. Mûsâ ed-Ducâî, Ahmed b. Mûsâ ed-Ducâî, Ahmed b. Ömer el-Müzecced ve Ebü'l-Abbas İbnü't-Tayyib et-Tanbezâvî'den (et-Tabenzâvî) fıkıh, Hâfız Vecîhüddin İbnü'd-Deyba' ve diğer bazı âlimlerden tefsir, hadis, siyer, Cemâleddin Yahyâ Kuteyb'den usul, Muhammed Mufaddal el-Lihyânî'den Arapça okudu.

942 (1536) yılında hacca giden İbn Ziyâd, başta Hicaz müftüsü Abdülazîz ez-Zemzemî olmak üzere Haremeyn âlimleriyle fikir alışverişinde bulundu. Hocası Tanbezâvî'nin 948'de (1541) ölümü üzerine fetva makamına getirildi. Zebîd'deki

el-Câmiu'l-kebîr, Mustafa Paşa en-Neşşâr Camii, Vehhâbiyye, Eşrefiyye ve Vâsikıyye medreselerinde ders verdi. Receb, şâban ve ramazan aylarında el-Câmiu'l-Muzafferî'de Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutur ve ramazanın bitiminde yapılan son derste şehrin emini ve diğer önemli kişiler de hazır bulunurdu. İbn Ziyâd, kendisine gelen soruları talebeleriyle birlikte değerlendirir ve gerekli araştırmaları yaptıktan sonra cevap yazardı. Sabahları ders verir, öğleden sonra da geçimini sağlamak için çalışırdı. İbn Ziyâd'a ayrıca Hicaz, Hadramut, Habeşistan ve Hindistan'dan zaman zaman fetva sorulurdu. Tasavvufla da ilgilenen ve tarikat ehliyle müzakerelerde bulunan İbn Ziyâd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi övücü ifadelerle anardı. 964 (1557) yılında gözlerini kaybetmesine rağmen öğretim, fetva ve telif çalışmalarını sürdürdü. 11 Receb 975'te (11 Ocak 1568) Zebîd'de vefat etti.

Eserleri. Kırka yakın risâle kaleme almış olan İbn Ziyâd'ın risâlelerinin bir kısmı, İbn Hacer el-Heytemî gibi devrin tanınmış âlimleriyle tartıştıkları konularla ilgilidir. el-Envârü'l-müşriḳa fi'l-fetâva'l-muḥaḳḳaḳa adlı eseri de çeşitli risâlelerini ihtiva etmektedir (yazma nüsha-ları için bk. Brockelmann, GAL, II, 532-533; Suppl., II, 555; Habeşî, s. 237). Belli başlı risâleleri şunlardır: İs̱bâtü sünneti refʿi'l-yedeyn ʿinde'l-iḥrâm ve'r-rükûʿ ve'l-iʿtidâl ve'l-ḳıyâm mine'r-rekʿateyn, Fetḥu'l-mübîn fî aḥkâmi teberruʿi'l-medîn, en-Nuḫbe fi'l-uḫuvve ve'ṣ-ṣuḥbe, el-Edilletü'l-vâżıḥa fi'l-cehri bi'l-besmele ve ennehâ mine'l-Fâtiḥa, İḳāmetü'l-burhân ʿalâ kemmiyyeti't-terâvîḥ fî ramażân, Taḥẕîru eʾimmeti'l-İslâm ʿan taġyîri binâʾi'l-Beyti'l-ḥarâm, Müzîlü'l-ʿanâʾ fî aḥkâmi'l-ġınâʾ, el-Ecvibetü'l-marḍıyye ʿani'l-esʾileti'l-Mekkiyye, el-Cevâbü'l-metîn ʿani's-suʾâli'l-vârid mine'l-Beledi'l-emîn, Ḥallü'l-maʿḳūd fî aḥkâmi'l-mefḳūd, Îżâḥu'n-nuṣûṣi'l-müfaṣṣaḥa bi-buṭlâni tezvîci'l-veliyyi'l-vâkiʿ ʿalâ ġayri'l-ḥaẓẓi ve'l-maṣlaḥa, Simṭü'l-leʾâl fi'l-kelâm ʿalâ mâ verede fî kütübi'l-aʿmâl, Keşfü'n-niḳāb ʿan aḥkâmi'l-miḥrâb, Taḥrîrü'l-maḳāl fî ḥükmi men aḫbera bi-rüʾyeti hilâli Şevvâl, Şeddü'l-yedeyn ʿalâ defʾi mâ nusibe ile'z-Zührî mine'l-vehm fî ḥadîs̱i Ẕi'l-Yedeyn, Risâle fi'l-ḳāt ve'l-küfte ve'l-ḳahve ve'l-bün ve cemîʿi'l-maḫadderâti'l-mübâḥa ve'l-mekrûhe, Keşfü'l-ġıṭâ ʿammâ vaḳaʿa fî teberruʿi'd-deyn mine'l-lübsi ve'l-ḫa-ṭâʾ, Müzîlü'l-ʿanâʾ fî aḥkâmi mâ uḥdis̱e fi'l-arâżi'l-mezrûʿa mine'l-fenâʾ, en-Nüḳūlü'l-ʿaẕbetü'l-maʿînetü'l-müstefâdü minhâ ṣıḥḥatü beyʿi'l-ʿîne, el-Ecvibetü'l-muḥarrere ʿani'l-mesâʾili'l-vâride min bilâdi'l-Mehre.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 100, 206, 273-283; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 272-273, 377-378; Brockelmann, GAL, II, 532-533; Suppl., II, 555; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 545-546; Îżâḥu'l-meknûn, I, 23, 28, 52, 78, 110, 152, 154, 158, 190, 230, 234, 372, 417, 435, 554; II, 27, 170, 171, 190, 256, 358, 362, 368, 471, 534, 601, 632; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 145-146; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 311; Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 236-237.

H. İbrahim Acar

İBN ZİYÂD el-LÜ’LÜÎ

(bk. HASAN b. ZİYÂD).

İBN ZİYÂD en-NÎSÂBÛRÎ

(ابن زياد النيسابوري)

Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö. 324/936)

Şâfiî fakihi ve muhaddis.

238 (852) yılının ilk aylarında Nîşâbur'da doğdu. Tahsil için Horasan, Irak, Dımaşk, Mısır ve Hicaz'a gitti. Öğrenimini tamamlayınca Bağdat'a yerleşti. Hadis hocaları arasında Zühlî, Abdullah b. Hâşim et-Tûsî, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Vâre, Za'ferânî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Müzenî, Bekkâr b. Kuteybe, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî gibi âlimler bulunmaktadır. Ayrıca Müzenî, Rebî', Za'ferânî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem'den fıkıh öğrenimi gördü.

Güvenilir bir râvi olması yanında fıkıh meselelerini ve sahâbe ihtilâflarını da iyi bilen İbn Ziyâd kendi devrinde Irak Şâfiîleri'nin lideri durumundaydı. Nevevî onu, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı olarak ictihad yapan "ashâbü'l-vücûh"tan sayar. Dârekutnî, hocaları arasında hadisin sened ve metinlerini ondan daha iyi bilen, fıkıh sahasında da ondan üstün olan birini görmediğini belirtmektedir. Dârekutnî'den başka İbn Şâhin, Da'lec b. Ahmed, İbnü'l-Muzaffer, Muhallis, İbn Ukde, Hamza el-Kinânî ve Ebû Ali en-Nîsâbûrî gibi birçok âlim kendisinden hadis rivayet etmiştir. 4 Rebîülâhir 324'te (1 Mart 936) vefat eden İbn Ziyâd, Hatîb el-Bağdâdî ile İbnü'l-Cevzî'nin belirttiğine göre Bağdat'taki Bâbülkûfe mevkiinde defnedilmiştir. İsnevî Nîşâbur'da öldüğünü söylüyorsa da ona zaman ve mekân bakımından daha yakın olan Hatîb el-Bağdâdî'nin tesbiti doğru olmalıdır.

Kaynaklarda İbn Ziyâd'ın çeşitli eserler yazdığı belirtilmekle birlikte Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ıyla ilgili Ziyâdât ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî adlı kitabından başka herhangi bir eserinin adı zikredilmemektedir. İbnü'l-İmâd, İsnevî'ye atıfta bulunarak Kitâbü'z-Ziyâdât yerine Kitâbü'r-Ribâ adlı bir eserini kaydediyorsa da İsnevî yalnızca birinci eserin adını vermektedir.

İbnü'l-İmâd'ın muhtemelen bir hatadan kaynaklanan bu kaydı sebebiyle Ömer Rızâ Kehhâle de bunları iki ayrı eser olarak zikretmiştir (Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 119). İbn Ziyâd'ın ayrıca Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bir mecmua içinde (nr. 18, vr. 134-151) hadise dair el-Fevâʾid adlı bir eserinin kayıtlı olduğu belirtilmektedir (Elbânî, s. 143).

BİBLİYOGRAFYA

Abbâdî, el-Fuḳahâʾü'ş-Şâfiʿiyye, s. 42; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 120-122; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 113-114; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 550-551; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 286-287; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 341; a.mlf., el-Kâmil, VIII, 328; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 197-198; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 65-68; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 819-820; Safedî, el-Vâfî, XVII, 480-481; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 288-289; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 310-314; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 481; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 186; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 110-111; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 341-342; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1636; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 302; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 263; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 119; a.mlf., el-Müstedrek ʿalâ Muʿcemi'l-müʾellifîn, Beyrut 1406/1985, s. 432; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 143; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 223.

Şükrü Özen

İBN ZÛLÂK

(ابن زولاق)

Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhîm b. el-Hüseyn el-Leysî el-Mısrî (ö. 387/997)

Mısırlı tarihçi.

İhşîdîler döneminde doğdu (Şâban 306/Ocak 919). Meşhur Şâfiî âlimi İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin öğrencisidir. Fâtımîler'in gelmesinden sonra onların görüşünü benimseyerek Şiîliği seçti ve mezâlim mahkemelerinde kadılık yaptı; 330'da (942) Dımaşk'ta bulundu. 25 Zilkade 387 (29 Kasım 997) tarihinde Mısır'da vefat etti. İbn Hallikân onun faziletli bir insan ve iyi

bir tarihçi (Vefeyât, II, 91), İbn Hacer de sika olduğunu söyler (Lisânü'l-Mîzân, II, 191); Abdullah b. Vehbân b. Eyyûb ise kendisinden hadis rivayet etmiştir.

Eserleri. 1. Feżâʾilü Mıṣr ve aḫbâruhâ (Kitâbü Feżâʾili Mıṣr, Târîḫu Mıṣr ve feżâʾilühâ). Mısır hakkındaki âyetler ve hadislerle başlayan eser ülkenin ismi, coğrafî sınırları, burada kalmış olan Hz. İbrâhim, Yûsuf ve Mûsâ ile firavunlar, kutsal yerler, Nil nehri, tabiat güzellikleri, yetiştirilen ürünler ve Bizans, Sâsânî hâkimiyetleri hakkında bilgi verdikten sonra İslâm tarihiyle devam ederek Hz. Ömer, Osman, Ali dönemleriyle Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları ve İhşîdîler'i anlatıp Fâtımîler'den Azîz-Billâh'ın ölümü ve Hâkim-Biemrillâh'ın halife olmasıyla sona ermektedir. Daha çok Mısır'a hâkim olan vali ve hânedanların esas alındığı görülür. Kitaba zamanla kimliği bilinmeyen müellif veya müstensihler tarafından bazı ilâveler yapılmıştır. İbn Zûlâk'ın telifinde Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem'in Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ, İbnü'l-Haddâd'ın Ḫaṣâʾiṣu ʿAlî, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin Kitâbü'l-Vülât ve Belevî'nin Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn adlı eserlerinden, ayrıca Tahâvî'nin rivayetlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır; Zehebî, Makrîzî, İbn Tağrîberdî ve Süyûtî de ondan istifade etmişlerdir. Eserin Paris Bibliothèque Nationale (nr. 1816-1817), Murad

Molla (nr. 340/3) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2453) başta olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (Sezgin, I, 359). Kitabın bugüne kadar yalnız Tolunoğulları ve İhşîdîler'le ilgili kısmı Nadir Özkuyumcu tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve İhşidîler, İzmir 1996, s. 27-66). 2. et-Târîḫu'l-kebîr ʿale's-sinîn (el-Kebîr fî târîḫi Mıṣr ve aḫbârihâ) (Yâkūt, VII, 226). 3. Tetimmetü Kitâbi Ümerâʾi Mıṣr li'l-Kindî (Ẕeylü'l-Vülât ve'l-ḳuḍât). İbn Hacer ve Makrîzî bu eserden çokça nakilde bulunmuşlardır (Lisânü'l-Mîzân, I, 278-282; III, 251, 254; V, 90; İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 102, 107, 114). 4. Târîḫu Mıṣr eṣ-ṣaġīr. Murat Molla (nr. 340/3) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2453) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 5. Sîretü Muḥammed b. Tuġc el-İhşîdî. İhşîdî hânedanının kurucusu Muhammed b. Tuğç'un (937-946) hayatı hakkındadır. İbn Saîd el-Mağribî'nin el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib'i içinde günümüze ulaşmış ve bu eserin neşirleriyle (L. Talqvist, Leiden 1899; Zekî Muhammed Hasan - Şevkī Dayf - Seyyide İsmâil Kâşif, Kahire 1953, s. 148-198) İhsan Abbas'ın Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi't-târîḫ adlı çalışması (Beyrut 1988, s. 223-280) içinde yayımlanmıştır. 6. Sîretü'l-Muʿîz Lidînillâh. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın Mısır'a girişinden ölümüne kadar geçen yılları ele almaktadır (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 124, 135, 136, 227; Ḫıṭaṭ, I, 61, 82). 7. Târîḫu üsreti'l-Mâzerâʾiyyîn. İhşîdîler döneminde önemli görevler üstlenmiş olan Mâzerâî ailesi hakkındadır (Makrîzî, Ḫıṭaṭ, I, 82, 331-332). 8. Sîretü'l-ḳaʿîd Cevher. Fâtımîler'in önde gelen kumandan ve devlet adamlarından Cevher es-Sıkıllî hakkındadır (Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr, s. 359). 9. Ḫıṭaṭu Mıṣr (İbn Hallikân, II, 91). 10. Aḫbâru Sîbeveyh el-Mıṣrî. Mısırlı nahiv âlimi Muhammed b. Mûsâ el-Kindî'nin hayatına dairdir (Kahire 1933). İbn Zûlâk'ın Ebû Saîd İbn Yûnus'a ait Kitâbü'l-Ġurebâ'ya bir zeyil yazdığı da kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 304).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 205-230; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 91-92; Safedî, el-Vâfî, XI, 370; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 321; Makrîzî, el-

Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 357-359; a.mlf., İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 102, 107, 114, 124, 134-136, 227; a.mlf., H̱ıṭaṭ, I, 61, 82, 331-332; İbn Ha-cer, Lisânü’l-Mîzân, II, 191, 278-282; III, 251, 254; V, 90; İbn Zahîre, el-Feżâʾilü’l-bâhire fî ẕikri meḥâsini Mıṣr ve’l-Ḳāhire (nşr. Mustafa es-Sekkā - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 131-143; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 553-554; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 304; Muhammed İbnü’z-Zeyyât, el-Kevâkibü’s-seyyâre, Kahire 1325/1907, s. 63; Brockelmann, GAL, I, 230; W. Ivanow, Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 38; Sezgin, GAS, I, 359-360; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 154-155; M. Abdullah İnân, Müʾerriḫû Mıṣri’l-İslâmiyye ve meṣâdirü’t-târîḫi’l-Mıṣriyye, Kahire 1388/1969, s. 40-41; Eymen Fuâd, Dirâse naḳdiyye li-meṣâdiri târîḫi’l-Fâṭımiyyîn fî Mıṣr, Kahire 1982, s. 133-134; İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi’t-târîḫ, Beyrut 1988, s. 207-280; R. Gottheil, “Al-Ḥasan Ibn Ibrāhim Ibn Zūlāḳ”, JAOS, 28 (1907), s. 254-270; “Ibn Zūlāḳ”, EI² (İng.), III, 979.

Eymen Fuâd Seyyid

İBN ZÜHR

(ابن زهر)

X-XIII. yüzyıllarda Endülüslü Benî Zühr ailesinden yetişen hekimler.

Ebû Mervân Abdülmelik b. Muhammed b. Mervân b. Zühr el-İşbîlî (ö. 470/1078). İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Arap yarımadasındaki İyâz b. Maad b. Adnân soyundan gelen ve IV. (X.) yüzyılın başlarında Doğu Endülüs'teki Şâtıbe'ye (Jativa) yerleştikten sonra ülkenin çeşitli şehirlerine ve Merakeş'e kadar yayılan Benî Zühr ailesinden yetişen ilk hekimdir. Mâlikî fakihi olan babası Muhammed b. Mervân'dan tefsir, hadis ve diğer dinî ilimleri tahsil ettikten sonra tıbba merak sardı. Tıp öğrenimini kimden gördüğüne ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Ancak daha sonra ilim ve tecrübesini geliştirmek ve hac farîzasını yerine getirmek için Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıktığı, ardından Kayrevan ve Mısır'da uzun süre kalarak hekimlik yaptığı rivayet edilmektedir (Sâid el-Endelüsî, s. 196-197). Bazı kaynaklara göre bu yolculuk sırasında önce Bağdat'a gitmiş ve orada hekimbaşı olarak çalıştıktan sonra Mısır ve Kayrevan'a geçmiştir. Meslek hayatının en olgun döneminde Endülüs'e dönen Ebû Mervân, Dâniye (Denia) şehrine yerleşti. Kendisine büyük değer veren Hükümdar Mücâhid el-Âmirî'nin özel hekimi olarak saraya girmesinin ardından şöhreti bütün Endülüs'e yayıldı. İbn Ebû Usaybia'ya göre Ebû Mervân hayatının sonlarında İşbîliye'ye dönmüş ve orada vefat etmiştir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 517); Dâniye'de öldüğü de rivayet edilir (İbn Hallikân, IV, 437). Kaynaklarda herhangi bir eserinin adı geçmezken hamamda yıkanmanın mizacı bozup vücudun kokmasına yol açtığına dair bazı şâz görüşlerine yer verilmiştir (Sâid el-Endelüsî, s. 197).

Ebü'l-Alâ b. Zühr b. Ebû Mervân b. Abdülmelik (ö. 525/1131). İşbîliye'de doğdu; Benî Zühr ailesinden yetişen ikinci hekimdir. Adı Ortaçağ Batı kaynaklarında Aboali, Abuleli, Ebilule, Alguazir, Abulelizar ve Albuleizar şekillerinde geçer. İlk eğitimini ve tıp hakkındaki temel bilgileri babası Ebû Mervân'dan aldı. Öğrenimini tamamlamak için Kurtuba'ya (Cordoba) giderek Ebû Ali el-Gassânî'nin derslerine devam etti. Hocasının tavsiyesi üzerine Ebû Bekir b. Müfevvez ile Ebû Caʿfer b. Abdülazîz'den hadis

öğrendi ve Ebû Muhammed Abdullah b. Eyyûb'dan müselsel hadisler konusunu okudu. Edebiyatta üslûp sahibi olduğu ve Maḳāmât müellifi Basralı Harîrî ile mektuplaştığı, hatta ondan icâzet aldığı kaydedilir. Fakat babası gibi asıl tıp alanında yetişti ve elde ettiği geniş bilgi ve tecrübe sayesinde şöhreti bütün ülkeye yayıldı (İbnü'l-Ebbâr, I, 76). İşbîliye Abbâdî Hükümdarı Mu'temid-Alellah onu özel hekimi olarak himayesine aldı; ancak kendisinin daha sonra devleti ele geçiren Yûsuf b. Tâşfîn'i

desteklediği bilinmektedir. Sırtında iki kürek arasında çıkan çıban yüzünden Kurtuba'da vefat etti. Tabakat müellifleri, Ebü'l-Alâ'nın yöneticiler nezdinde müstesna bir yeri bulunduğunu belirtirken modern kaynaklar onu vezir diye nitelendirir (Sarton, II, 231). Ebü'l-Alâ tıptaki geniş bilgisini uygulamaya geçirmekle ünlüdür. Onun, nabzına bakmadan ve idrar kontrolü yapmadan hastanın durumu hakkında teşhiste bulunmadığı bilinmekte ve uyguladığı bu yöntemle ünlü hekim Ebû Bekir er-Râzî'yi hatırlattığı görülmektedir. İbn Ebû Usaybia da tedavide nâdir ilâçlar kullanmasına dikkat çeker (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 517). Ebü'l-Alâ kendinden önceki ve çağdaşı hekimlerin eserlerini incelemiştir. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ı o tarihte Endülüs'e ulaşmış ve çoğaltılarak bir nüshası ona takdim edilmişti. Fakat kitabı kütüphanesine koyacak kadar değerli bulmamış ve kenarlarını reçete yazmak için kullanmıştır. Ancak bu durum, el-Ḳānûn'a hiç değer vermediği veya ondan yararlanmadığı anlamına gelmez; zira İbn Sînâ'nın basit ilâçlar hakkındaki görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı Maḳāle fi'r-red ʿalâ Ebî ʿAlî b. Sînâ adlı eseri onunla hayli meşgul olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Mücerrebât (Mücerrebâtü'l-ḫavâṣ, el-Mücerrebâtü'ṣ-ṣaḥîḥa, Cemʿu'l-fevâʾidi'l-müntaḫabe mine'l-ḫavâṣṣi'l-mücerrebe). Ebü'l-Alâ'nın tıpta-ki müşahede ve tecrübelerine dair bazı eserlerinden parçalar, yazdığı reçeteler, tıp ve farmakolojiyle ilgili sorulara verdiği cevaplar ölümünden bir yıl sonra Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in emriyle toplanmış ve alfabetik sırayla düzenlenmiştir. Muhteva olarak mineral, bitki ve hayvanlardan ilâç yapma tekniğini göstermekte, ayrıca bunların hangi hastalıklara karşı nasıl ve ne ölçüde kullanılacağını maddeler halinde açıklamaktadır; eserde yer alan madde sayısı 328'dir. Birçok nüshası bulunan kitabı (Brockelmann, GAL, I, 640; Suppl., I, 889) Cristiana Alvarez Millan, Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Madrid

1994). Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde de Farsça bir tercümesi vardır (Merkezî, nr. II/2422). 2. Câmiʿu esrâri'ṭ-ṭıb. İnsan fizyolojisi, beslenme, perhiz ve hastalıkların tedavi yöntemlerini içeren eserin bir nüshası Merakeş'te bir mecmua içinde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 889). Aynı mecmuada yer alan el-Câmiʿ fi'l-eşribe ve eş-Şifâʾ mine'l-emrâż ve'l-ʿilel adlı eserlerden ikincisi de Ebü'l-Alâ'ya ait olup Murâbıtlar hânedanından Mansûr Ebü'l-Abbas Ahmed'e takdim edilmiştir. Şerbet, macun ve diğer ilâçların hazırlanma tekniklerini konu alan ilk eser ise oğlu Ebû Mervân'a aittir (DMBİ, III, 631; aş. bk.). 3. Kitâbü'l-Îżâḥ bi-Şevâhidi'l-İftizâh. Hekim İbn Rıdvân'ın Huneyn b. İshak'a ait el-Mesâʾil (Medḫal) fi'ṭ-ṭıb için yazdığı reddiyenin tutarsızlığını ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır; Kâtib Çelebi eserin adını el-Îżâḥ fi'ṭ-ṭıb olarak verir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 515). 4. Kitâbü Ḥalli şükûki'r-Râzî ʿalâ kütübi Câlînûs (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 1/2867). 5. Maḳāle fi'r-red ʿalâ Ebî ʿAlî b. Sînâ. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun basit ilâçlar bölümünde yer alan görüşlerinin eleştirisinden ibaret olan eseri müellif oğlu Ebû Mervân için yazmıştır. 6. Maḳāle fî basṭıhî li-risâleti Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî fî terkîbi'l-Edviyeti'l-müfrede (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 532). 7. Kitâbü'n-Nüketi'ṭ-ṭıbbiyye. Bu eser de Ebû Mervân için kaleme alınmıştır. 8. Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede (İbn Ebû Usaybia, s. 519). 9. Müshilât bi-iʿtibâri'l-fuṣûl. Çeşitli mevsimlerdeki ishale yol açan besinler hakkındadır (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 9/2867). 10. Necḥu'n-necâḥ (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 3/2867).

Gabriel Colin, Ebü'l-Alâ'nın oğlu Ebû Mervân'a ait et-Teẕkire adlı eseri Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 2960) ve Escurial (nr. 839) nüshalarına dayanarak Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiş (Paris 1911) ve eserin Ebü'l-Alâ'nın olduğunu sanmıştır. Halbuki İbn Ebû Usaybia, Ebû Mervân'ın kitabı oğlu Ebû Bekir için yazdığını açıkça belirtmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 521). Colin, The Encyclopaedia of Islam'ın birinci edisyonuna yazdığı "İbn Zühr" maddesinde bu hatasını düzeltmediği gibi ikinci edisyonda bu maddeyi yeniden yazan Roje Arnaldez de aynı hatayı tekrarlamıştır.

Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr (ö. 557/1162). İşbîliye'de dünyaya geldi. Doğum tarihi hakkında tabakat müellifleri bilgi vermezken modern araştırmacılar bazı ipuçlarından hareketle 484 veya 487'de (1091,

1094) doğduğunu söylerler. Batı literatüründe Avenzoar ve Abhomeron diye geçen Ebû Mervân, Benî Zühr ailesinden yetişen üçüncü ve en meşhur hekimdir; İbn Zühr künyesi anıldığında ilk önce o akla gelir. Önce dil, edebiyat ve dinî ilimler tahsil edip Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb'dan lugat, kıraat, hadis ve tefsir, Ebû Muhammed b. Azb'dan da Mâlikî fıkhı okudu. Babasıyla birlikte Harîrî ile mektuplaşarak bazı edebî meseleleri tartıştıkları ve edebiyat alanında kendilerini yetişkin bulan Harîrî'nin her ikisine de icâzet verdiği bilinmektedir (İbnü'l-Ebbâr, II, 616). Erken yaşta babasından tıp tahsili gördü ve henüz gençken üne kavuştu. Başlangıçta babasının yardımcısı olarak mesleğini icra ediyordu; Kitâbü't-Teysîr fi'l-müdâvât ve't-tedbîr adlı eserinde bu hususu sıkça belirtir (s. 43, 45-46). Ba-şarısı, geleneksel bilgi ve yöntemlerden çok klinik deneylere önem vermesinden kaynaklanıyordu. Ebû Mervân, Murâbıtlar hânedanından Halife Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in tedavisi için 501 (1108) yılında Kurtuba'ya davet edildiğinde çok gençti. Fakat on yıl sonra bu hükümdar İşbîliye Kadısı Ali b. Ahmed ez-Zührî'nin kışkırtması sonucu onu Merakeş'te hapse attırdı. Hapiste ne kadar kaldığı bilinmemekte, ancak dört yıl sonra aynı hânedandan İşbîliye Valisi İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn'in hekimi olduğu görülmektedir. Bu emîrin büyük saygı ve desteğini kazanan Ebû Mervân pek çok servet edinmiş ve yazdığı Kitâbü'l-İḳtiṣâd'ı ona armağan etmiştir. Kendisini ve yakınlarını sağlıklarına kavuşturduğu halde Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in düşmanlığından kurtulamayan Ebû Mervân 535 (1140) yılında tekrar Merakeş'te hapse atıldı ve hapisteyken yine emîrin yakınlarını tedavi etti. Hekim Ebü'l-Hakem İbn Galinduh'a da Kitâbü'l-İḳtiṣâd'ı hapiste iken okuttu (İbnü'l-Ebbâr, II, 616). Kitâbü't-Teysîr'de yeri geldikçe Ali b. Yûsuf'a olan öfkesini "şakī" ifadesiyle dile getiren Ebû Mervân'a ve babasına karşı bu halifenin beslediği düşmanlığın gerçek sebebi hakkında kesin bilgi yoksa da onların Murâbıt-Muvahhid mücadelesinde Muvahhidler'i destekledikleri düşünülebilir. Nitekim Ebû Mervân sonraları yeni devletin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin veziri olmuş, ondan büyük saygı ve yardım gördüğü için de en meşhur eseri Kitâbü't-Teysîr'i kendisine ithaf etmiştir. İbn Rüşd ile Ebû Mervân arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu bilinmektedir. İbn Rüşd el-Külliyyât'ta, kendisinden otuz yaş büyük olan Ebû Mervân'dan istinsah etmek üzere Kitâbü't-Teysîr'i istediğini anlatır ve onu "zamanımızda tecrübî tıp alanında yazılan en mükemmel eser" diye tanımlar (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, I, 281-282). Ebû Mervân birçok öğrenci yetiştirmiştir, bunların önde

gelenleri arasında oğlu Ebû Bekir Muhammed, Ebü’l-Hüseyin b. Esdûn Ebû Muhammed eş-Şezûnî, İşbîliye Kadısı

Ebû Bekir b. Fakīh ve Ebû İmrân b. İmrân bulunmaktadır. Babası gibi son derece dindar olan Ebû Mervân’ın eserleri önce İbrânîce’ye, oradan da Latince’ye çevrilmiş, bu sırada mukaddimelerindeki İslâmî ifadeler ihmal edildiğinden bazı müellifler ortaya onun yahudi dinini seçtiğine dair asılsız rivayetler çıkarmışlardır (Sarton, II, 233). Ebû Mervân, İşbîliye’de babası gibi iki kürek kemiği arasında çıkan çıbandan ölmüştür. İslâm tıbbı üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Gabriel Colin ve Rose Kuhne’nin doktora tezleri Ebû Mervân üzerinedir.

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Teysîr fi’l-müdâvât ve’t-tedbîr. Ebû Mervân’ın olgunluk çağında kaleme aldığı ve Halife Abdülmü’min el-Kûmî’ye ithaf ettiği eserde koruyucu hekimlik hakkında verilen kısa bilgilerden sonra geleneksel anlayışa bağlı kalınarak baştan itibaren vücuttaki organlarda ortaya çıkan hastalıklar ve bunlara karşı kullanılacak ilâçlar sırayla tanıtılır. Babası gibi deneysel metodun önemini vurgulayan Ebû Mervân eserinde kendi yaptığı deney ve gözlemleri ayrıntılarıyla açıklar. Bunlar arasında kalbin dış zarında meydana gelen tümörün tasviri ve yutak felciyle orta kulak iltihabı hakkında verdiği bilgiler orijinaldir. Ebû Mervân, yine bu eserden anlaşıldığına göre aynı zamanda nefes borusu ameliyatını ve yemek borusu vasıtasıyla sunî beslenmeyi öneren ilk hekimdir. Sağlık açısından durgun sularla bataklıkların zararlarına dikkat çekmesi de çağına göre önemli bir husustur. Uyuz hastalığının teşhis ve tedavisiyle ilgili görüşleri ilk değilse de çok açık ve isabetlidir (EI2 [İng.], III, 978). Yaygın kanaatin aksine Ebû Mervân Kitâbü’t-Teysîr’i İbn Rüşd’ün isteği üzerine yazmış değildir. İbn Rüşd yalnız istinsah etmek üzere eseri müelliften istemiştir. Bilim tarihinde Kitâbü’t-Teysîr Ebû Bekir er-Râzî’nin el-Ḥâvî, İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn, Ali b. Abbas’ın Kâmilü’ṣ-ṣınâʿati’ṭ-ṭıbbiyye ve et-Teẕkîr adlı eserleriyle mukayese edilmektedir. Kitap, XIII. yüzyıldan itibaren birkaç defa İbrânîce ve Latince’ye çevrilmiş ve Latince tercümesi 1490-1574 yılları arasında on defa basılmıştır. İlk ilmî neşrini ise Mişel el-Hûrî gerçekleştirmiş (Dımaşk 1403/1983), daha sonra Muhammed b. Abdullah er-Rûdânî, müellifin el-Câmiʿ adlı risâlesini de ekleyerek yeni bir neşrini yapmıştır (Rabat 1992). 2. el-Câmiʿ. Muhammed b. Abdullah er-Rûdânî tarafından Kitâbü’t-Teysîr’in arkasına eklenerek yayımlanan eser bazı

macun, şurup ve yağların ha-zırlanışı ve kullanılışlarını anlatır. 3. Kitâbü'l-Aġẕiye. Yiyecek ve içeceklerin sağlığa olan yarar ve zararları, diyetler, hijyen kuralları ve baharat çeşitlerinin tıp açısından taşıdığı özellikler gibi konuları içeren eser Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından yayımlanmıştır (Daᶜvetü'l-Ḥaḳ, sy. 276 [Mekke 1989], s. 23-80). 4. Kitâbü't-Teẕkire fi'd-devâ'i'l-müshil. Ebû Mervân bu eserini, kendisine vekâleten Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merakeş'teki sarayına gönderdiği oğlu Ebû Bekir için yazmıştır. Gabriel Colin, kitabı Ebû Mervân'ın babası Ebü'l-Alâ'ya nisbet ederek Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (Paris 1911), daha sonra Muhammed el-Arabî el-Hattâbî farklı nüshaları karşılaştırarak daha sıhhatli bir neşrini gerçekleştirmiştir (eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâ' fi'l-Endelüs, I, 289-303). 5. Kitâbü'l-Ḳānûn. Ebû Mervân'ın Merakeş'te Abdülmü'min el-Kûmî'nin başhekim ve vezirliğini yaparken onun için yazdığı, çeşitli organlarda görülen hastalıklara karşı uyarı mahiyetinde küçük bir risâledir; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından yayımlanmıştır (a.g.e., I, 304-309). 6. Tafżîlü'l-ᶜasel ᶜale's-sükker. Müellifin kendi dönemindeki hekimlerin gerek tedavi gerekse besin maddesi olarak şekeri bala tercih etmelerinin yanlışlığını anlatmak üzere kaleme alınan ve Abdülmü'min el-Kûmî'ye takdim edilen bu risâleyi Muhammed el-Arabî el-Hattâbî neşretmiştir (a.g.e., I, 310-317). 7. Kitâbü'l-İḳtiṣâd fî ıṣlâḥi'l-enfüs ve'l-ecsâd. Tıp ve koruyucu hekimlik yöntemlerinin bir arada işlendiği muhtasar bir eserdir. Kitapta önce geleneksel tıptaki nefis ayırımına uygun olarak beyindeki aklî, kalpteki hayvanî ve ciğerdeki tabii nefisler ele alınır; ardından diğer organlarda görülen hastalıkların tedavileri üzerinde durulur. Eserin dikkat çeken bir özelliği, hastalıkların tasvir ve tedavi yöntemlerinin Allah'a hamdetme vasıtası olduğu için önce dildeki rahatsızlıklardan başlanarak anlatılmasıdır. Otuz kısa bölümden oluşan ve yalnız on beş bölümü günümüze kadar gelen eserin bir nüshası Escurial Library'de (nr. 834) bulunmaktadır (EI2 [İng.], III, 978). 8. Maḳāle fî ᶜileli'l-külâ. Böbrek hastalıklarını konu alan eserin Arapça aslı zamanımıza gelmemişse de Latince tercümesi bulunmuştur (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, I, 283). Ebû Mervân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'z-Zîne, Risâle fî ᶜilleteyi'l-baraṣ ve'l-behaḳ, Kitâbü Muḫtaṣari Ḥileti'l-bür' li-Câlînûs.

Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr el-Hafîd (ö. 595/1199). 504'te (1110-11) İşbîliye'de doğdu ve eğitimini orada

gördü. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i, daha sonra da Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi ezberledi. Âsım el-Batalyevsî'den dil ve edebiyat, Abdülmelik el-Bâcî'den Mâlikî fıkhı okudu. İbn Ebû Usaybia, onun müveşşahlarından bol örnekler vererek devrinin başarılı şairlerinden olduğunu söyler. Dil, edebiyat ve dinî ilimlerin yanı sıra babası ile dedesinden tıbbın teori ve pratiğini öğrendi; bu alanda gösterdiği başarıdan dolayı zamanın Câlînûs'u diye anıldı. Ebû Bekir yöneticilerden, özellikle Muvahhidler hânedanı hükümdarlarından büyük saygı ve yardım gördü; onların hekimliğini üstlendi. 595 (1119) yılında Muhammed b. Ebû Yûsuf Ya'kūb'a olan biatını tazelemek üzere Muvahhidler'in başşehri Merakeş'e gitti ve büyük saygıyla karşılandı. Fakat onun şöhretini kıskanan ve yerini alacağından korkan Vezir Ebû Zeyd Abdurrahman tarafından zehirlenerek öldürüldü (İbn Ebû Usaybia, s. 524); Merakeş'te Mekābirüş-şüyûh'a defnedildi. Dindar kişiliğiyle tanınan Ebû Bekir, tıbbın pratiği yanında en çok öğrenci yetiştirmekle meşgul oldu. Ebû Ca'fer b. Gazzâl, Ebû Ali Şelevbîn, Ebü'l-Hasan Mûsâ b. Saîd el-Gırnâtî ve Ebü'l-Hattâb Ömer b. Dihye onun önde gelen öğrencileridir. Halife Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr, bütün ülkede felsefe ve mantık kitaplarını yasaklayarak kütüphanelerde bulunanların toplatılıp imha edilmesine karar vermiş ve bu işle Ebû Bekir el-Hafîd'i görevlendirmişti; yalnız onun kitapları bu kararın dışında bırakılmıştı. İbn Ebû Usaybia'nın anlattığına göre Ebû Bekir, kendisinden tıp tahsil eden iki öğrencisinin elinde mantık kitabı görünce alıp bir kenara atmış ve onların uzun süre derslerine girmesine izin vermemiştir. Ancak yeterli derecede dinî bilgi aldıklarına kanaat getirince tekrar öğrenciliğe kabul etmiş ve, "Bundan sonra mantık ve felsefeye dair kitapları okuyabilirsiniz" diyerek dinî bilgisi eksik kişiler için felsefenin sakıncalı olacağına dikkat çekmiştir (a.g.e., s. 523-524). Ebû Bekir el-Hafîd'in, Halife Ebû Yûsuf Ya'kūb için kaleme aldığı günümüze ulaşmayan et-Tiryâḳu'l-ḫamsînî'den başka bir eseri bilinmemektedir.

Ebû Muhammed b. el-Hafîd Ebû Bekir b. Zühr (ö. 602/1205). 577'de (1181) İşbîliye'de doğdu. Dinî ilimler alanında tahsil gördükten sonra babasından tıp öğrendi ve ondan ayrıca Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ını, Ebû Mûsâ Îsâ

b. Abdülazîz el-Cezûlî'den nahve dair el-Cezûliyye adlı eserini okudu. Benî Zühr ailesinin ilmî mirasına sahip olan ve onu liyakatle temsil eden Ebû Muhammed, gençliğine rağmen Hükümdar Ebû Abdullah Muhammed en-

Nâsır’dan büyük saygı görüyordu. Fakat Merakeş’e giderken Selâ şehrinde henüz yirmi beş yaşında iken zehirlenerek öldü. Cenazesi önce oraya gömüldüyse de daha sonra İşbîliye’ye nakledilerek atalarının yanında toprağa verildi. İşbîliye’de yaşayan iki oğlundan Ebü’l-Alâ Muhammed de hekimdi ve Câlînûs’un eserlerini incelemişti (İbn Ebû Usaybia, s. 530). Benî Zühr ailesinden ayrıca iki kadın hekimin yetiştiği ve birinin Ebû Bekir el-Hafîd’in Ümmü Amr diye anılan kız kardeşi, diğerinin de onun kızı olduğu bilinmektedir. Bunlardan yeğeni Vezir Ebû Zeyd Abdurrahman tarafından kendisiyle birlikte zehirletilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Ha-yât Bûalvân), Beyrut 1985, s. 169-197; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 218; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887, I, 76; II, 616; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 517-530; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 436-437; Safedî, el-Vâfî, IV, 39-43; XIV, 225; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 324; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 515; Brockelmann, GAL, I, 487, 640; Suppl., I, 889, 890; Ullmann, Die Medizin, s. 162-163; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 28-29; Sarton, Introduction, II, 231-234; Sami Hamarneh, “Ibn Zuhr Abū Marvān ʿAbd alMalik Ibn Abi’l-ʿAlāʾ”, DSB, XIV, 637-639; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱e fî ʿahdi Yaʿḳūb el-Manṣûr el-Muvaḥḥidî, Rabat 1403/1983, II, 15-17; Fevzî Saîd Îsâ, İbn Zühr (el-Ḥafîd): Veşşâḥu’l-Endelüs, İskenderiye 1983; Muhammed Yahyâ Harrât, “Mine’z-Zehrâvî ilâ İbn Zühr”, Ebḥâs̱ü’l-müʾtemeri’s-seneviyyi’s̱-s̱âmin li-târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Halep 1984, s. 207-222; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve’l-eṭıbbâʾ fi’l-Endelüs, Beyrut 1988, I, 277-317; Islamic Medicine (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996, LIV; Mîşel el-Hûrî, “et-Taʿrîf bi’bn Zühr”, MMLADm., XLIX/4 (1394/1974), s. 780-823; Carmen Pena - Amador Diaz, “Anatomy of Liver, Spleen and Abdomen, Their Diseases and Treatment in the Kitāb al-Taysīr by Ibn Zuhr (Avenzoar)”, Islamic Medicine, II, Kuwait 1982, s. 210-217; Muhammed Mecîd es-Saîd, “İbn Zühr el-Ḥafîd el-Endelüsî”, el-Mevrid, IX/2, Bağdad 1980, s. 11-26; Abdülkerîm el-Yâfî, “el-Müdâvât ve’t-taġziye bi’l-ʿaḳāḳīr”,

MMLADm., LIX/3 (1404/1984), s. 505-538; Fâzıl es-Sibâî, “Münâḳaşa İbn Ebû Uṣaybiʿa fî ma-ḳūletih ʿammen defeʿa İbn Zühr li-teʾlîfih Kitâbü’t-Teysîr”, el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’s̱-s̱eḳāfe, sy. 7, Tunus 1404/1984, s. 58-73; a.mlf., “eṭ-Ṭabîbü’l-Endelüsî: ʿAbdü’l-Melik b. Zühr min ḫilâli kitâbih et-Teysîr”, ed-Dâre, XI/2, Riyad 1406/1985, s. 99-115; Gabriel Colin, “İbn Zühr”, İA, V/2, s. 838-840; R. Arnaldez, “Ibn Zuhr”, EI² (İng.), III, 976-979; Ali Refîî - Abdülemîr Selîm, “İbn Zühr”, DMBİ, III, 630-635.

Mahmut Kaya

İBN ZÜMREK

(ابن زمرك)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Zümrek es-Sureyhî (es-Sarîhî) el-Gırnâtî (ö. 798/1395 [?])

Endülüslü vezir, kâtip ve şair.

14 Şevval 733'te (28 Haziran 1333) Gırnata'nın (Granada) kenar mahallelerinden Beyyâzîn'de (Albaicin) doğdu; yoksul bir ailenin çocuğudur. Dedelerinden birinin adı olan Zümrek kelimesini farklı şekillerde (Zemrek, Zümrük, Zimrik, Zemrec, Semrek) tesbit edenler olmuştur. Ancak Nasrî sultanlarından Nâsır-Lidînillâh III. Yûsuf tarafından derlenen el-Bakıyye ve'l-müdrek min şiʿri İbn Zümrek adlı eserin başlığındaki "müdrek" ile "Zümrek" kelimeleri arasında tam seci bulunduğu düşünülerek söz konusu adın Zümrek şeklinde okunması daha uygun görülmüştür (Ahmed Selîm el-Hımsî, s. 82-84). İbn Zümrek ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Gırnata'da dil, edebiyat ve dinî ilimleri tahsil etti. Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Fehhâr, kadı ve şerif Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Hüseynî (el-Hasenî) ve Ebû Saîd İbn Lüb'den sarf, nahiv, lugat ve belâgat okudu. Şiir ve nesirde devrin otoritesi kabul edilen Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'den edebiyat ve şiir, Ebû Saîd İbn Lüb ve Ebû Ali Mansûr ez-Zevâvî ile Nefḥu't-ṭîb müellifi Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin atası Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Ebü'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billifîkī ve İbn Beybeş el-Abderî ile Ebû Abdullah el-Levşî'den hadis, Fas'ın Tilimsân şehrinden gelerek Elhamra Sarayı'na imam olan fakih, sûfî ve hatip İbn Merzûk'tan hitabet ve belâgat dersleri aldı. Bu derslerin etkisiyle hocası İbn Merzûk'u ve onun şerhetmeye başladığı Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserini öven bir methiye yazdı (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 301; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VII, 165-166). Bu yıllarda Ebû Caʿfer İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî ile kardeşi Ebû Mehdî'nin mensup olduğu bir tarikata intisap etti (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 301). İbn Zümrek ile üstatları Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Hüseynî ve Zâhid Ebû Abdullah el-Makkarî arasındaki yakın ilişkinin oluşmasında onun bu

tasavvufî eğiliminin etkisi görülür. Şairin bu döneme ait bazı şiirlerinde rastlanan tasavvufî çeşni de bu yaşantının sonucudur.

Öğrenimini tamamladıktan sonra Endülüs ve Mağrib'de yaygın olan seyahat geleneğine uyarak Fas'a giden İbn Zümrek, burada Şerif Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Alvînî et-Tilimsânî'den aklî ilimleri öğrendi (a.g.e., II, 303; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VII, 147). Ebü'l-Hüseyin İbnü't-Tilimsânî'den de hadis rivayet etti. Daha sonra Gırnata'ya dönerek sarf, nahiv, lugat, belâgat, ahbâr, tefsir ve fıkıh dersleri vermeye başladı. Fas Merînî Sultanı Ebü'l-Hasan Ali'nin yakın dostu olan hocası İbn Merzûk vasıtasıyla, o sıralarda sultanın Gırnata'ya iltica etmiş olan oğlu Emîr Ebû Sâlim İbrâhim ile tanıştı. Bir süre sonra onun özel kâtibi oldu. Gırnata Nasrî (Benî Ahmer) hükümdarlarından Ganî-Billâh zamanında hocası Vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in aracılığıyla kâtip olarak tayin edildi. Zekâsı, hoş sohbeti, siyasî dehası ve methiyeleriyle V. Muhammed'in gözüne giren İbn Zümrek, sultanın ölümüne (793/1391) kadar otuz yedi yıl boyunca onun yanında yer aldı. V. Muhammed, 760 (1359) yılında kardeşi Ebü'l-Velîd II. İsmâil tarafından tahttan indirilince Fas Merînî Sultanı Ebû Sâlim İbrâhim'e sığındı. Birçok devlet erkânı ve âlimle birlikte İbn Zümrek de sultanın maiyetinde Fas'a gitti. Vezir İbnü'l-Hatîb, Fas'ta onlardan ayrılıp Mağrib'in çeşitli şehirlerini dolaşırken İbn Zümrek sultanın yanından ayrılmadı. Sohbetleriyle yalnızlığını gidererek onunla daha sıcak ve güçlü dostluk kurma imkânı buldu. Bu arada Gırnata'da iken bir süre kâtipliğini yaptığı yeni Merînî sultanı Ebû Sâlim İbrâhim ve hocası İbn Merzûk ile de ilişkilerini güçlendirdi. Sultan Ebû Sâlim'in kendisine gösterdiği yakınlığa bir methiye yazarak karşılık verdi (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 227-230; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 683-684). Fas'ta sürgünde iken tahtını gasbeden kardeşi II. İsmâil'i adamları vasıtasıyla öldürten (761/1360) V. Muhammed, onun yerine geçen VI. Muhammed'in (Gālib-Billâh) 763'te (1362) Gırnata'yı terketmesi üzerine yeniden tahtına kavuştu. İbnü'l-Hatîb'i başvezir, İbn Zümrek'i de sır kâtibi olarak tayin etti (a.g.e., IV, 692). İbn Zümrek, bu tarihten itibaren "reis" ve "fakih" unvanlarıyla anılmaya başlandı ve sultan katındaki itibarı arttı. Elhamra Sarayı'nın resmî şairi sıfatını alan şair, V. Muhammed için methiyeler yazmaya devam etti. Sultan, Elhamra Sarayı'nın duvarlarını süsleyen kitâbelerin çoğuna İbn Zümrek'in bu şiirlerinden seçmelerin nakşedilmesini emretti. Bu kitâbelerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır (Alcantara, s. 121-122; Palencia, s. 141).

İbn Zümrek ile Vezîr İbnü'l-Hatîb arasındaki dostluk Şâban 770'e (Mart 1369) kadar devam etti. Vezir İbnü'l-Hatîb'in,

V. Muhammed'i tahttan indirme planları içinde olduğu şâyiası sultanı kuşkulandırdı. İbn Zümrek de sultanın nüfuzuna boyun eğerek onun safında yer aldı. İbnü'l-Hatîb, düşmanlarının körüklemesiyle bu şâyianın kurbanı olacağını hissedince Fas'a kaçarak Merînî Sultanı Ebü'l-Fâris I. Abdülazîz'e sığındı (773/1371). Bu olaydan sonra söylentilerin gerçek olduğuna inanan V. Muhammed onun yerine İbn Zümrek'i vezir tayin etti. Eski vezirini ele geçirip cezalandırmak için de onun iade edilmesini istedi. Bu isteğinin sonuçsuz kalması üzerine Merînî prensleri arasındaki taht mücadelelerini körüklemeye başladı. Neticede İbnü'l-Hatîb'in yakalanmasını temin etmek şartıyla Merînî prenslerinden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebû Sâlim'e yardım ederek onun Merînî tahtını ele geçirmesini sağladı (775/1373). İbnü'l-Hatîb'in yakalanması üzerine Gırnata'dan Fas'a giden İbn Zümrek'in başkanlığındaki bir mahkeme heyeti bazı eserlerinde küfür, ilhâd ve zındıklık ifadeleri bulunduğu iddiasıyla onun zindana atılmasına karar verdi. İbnü'l-Hatîb bir süre sonra İbn Zümrek'in adamları tarafından boğularak öldürüldü (Cemâziyelevvel 776 / Ekim 1374). Hocası ve dostu İbnü'l-Hatîb'i ortadan kaldırdıktan sonra Gırnata emirliğinde ikinci adam konumuna yükselen İbn Zümrek hayatının bundan sonraki döneminde başvezir, saray şairi ve resmî el-çi olarak görevlerini sürdürdü.

İbn Zümrek'in uzun süren vezirliği sırasında devlet erkânına karşı takındığı cüretkâr, zalim ve küçümseyici tavırlar kendisinden nefret edilmesine yol açtı. V. Muhammed ölünce yerine geçen oğlu II. Yûsuf tarafından azledilerek Mürsiye (Murcia) zindanında hapsedildi. Yirmi ay kadar zindanda kaldıktan sonra Ramazan 794'te (Ağustos 1392) görevine iade edildi. Birkaç ay sonra vefat eden II. Yûsuf'un yerine sultan olan oğlu VII. Muhammed de İbn Zümrek'i bu olumsuz davranışları yüzünden azletti. Onun bu sıralarda Elhamra Saray Camii ile Mâleka'da (Malaga) verdiği bilhassa tefsir ve fıkıh derslerinin büyük ilgi gördüğü, Gālib-Billâh VII. Muhammed'in de birçok dersini takip ettiği belirtilmektedir (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 222; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 168). Azlinden bir yıl sonra vezirlik görevine iade edilen İbn Zümrek, devlet erkânına karşı yine sert ve zalimce davranışlarda bulunmaya devam edince sultanın emri üzerine iki

oğlu ile birlikte öldürüldü. Bu olayın ne zaman meydana geldiği kesin olarak belli değildir. Bu hususta 790 (1388), 791, 795 (1393) ve 796 tarihleri kaydedilirse de İbn Zümrek'in divanında onun 797 (1394-95) yılında hayatta olduğu belirtilmektedir (Dîvânü İbn Zümrek el-Endelüsî, s. 60). Dolayısıyla söz konusu hadisenin 798'de (1395) cereyan etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Zümrek'in öldürülmesinde İbnü'l-Hatîb'in yakınlarının etkisi olduğu anlaşılmaktadır (Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 99; IV, 693). Nasrî prenslerinden III. Yûsuf, İbn Zümrek'in ölümü üzerine bir mersiye kaleme almıştır (a.g.e., VIII, 164). İbn Zümrek'in öğrencilerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Gırnatalı fıkıh usulü âlimi İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) el-İfâdât ve'l-inşâdât adlı eserinde, kitabın beyân ilmine dair olan kısmının "arkadaşımız" dediği İbn Zümrek'ten tuttuğu notlardan oluştuğunu söyler.

İbn Zümrek hakkında ilk kaynak Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in eserleridir. İbnü'l-Hatîb, henüz araları iyi iken telifini tamamladığı el-İḥâṭa'sında onu övmüş, Fas'a kaçtıktan sonra kendisine karşı tavır değiştiren öğrencileri Kadı Ahmed b. Ferkûn, Kadı Ebü'l-Hasan en-Nübâhî ve İbn Zümrek hakkında önceden yazdıklarını gözden geçirerek yeniden kaleme aldığı el-Ketîbetü'l-kâmine'sinde ona "yalan ve entrikadan yaratılmış, düzenbaz" gibi ağır hakaretlerde bulunmuştur. Bununla birlikte şairliğini, özellikle uzun kasidelerdeki başarısını kabul etmiş ve şiirlerinden birçok parçayı örnek olarak nakletmiştir. İbnü'l-Hatîb'in oğlu Ali b. Lisânüddin de babasının el-İḥâṭa'sına yaptığı ilâvede İbn Zümrek'e duyduğu hıncı yansıtmış, onun hakkında babasının söylediği müsbet vasıfların tam aksini söylemiştir.

Methiye, mevlidiye ve müveşşah türü şiirleri, bilhassa uzun kasideleriyle Endülüs edebiyatının büyük şairleri arasında yer alan İbn Zümrek'in şiirleri Nasrî sultanlarından Nâsır-Lidînillâh lakabıyla tanınan III. Yûsuf İbnü'l-Ahmer tarafından derlenerek el-Baḳıyye ve'l-müdrek min şiʿri İbn Zümrek adıyla bir divanda toplanmıştır. Son yıllara kadar kayıp olduğu sanılan bu divanı Muhammed Tevfîk en-Neyfer adlı Tunuslu bir üniversite öğrencisi dedesi Muhammed en-Neyfer'in özel kütüphanesinde bulmuş ve yeterlik tezi olarak neşre hazırlayıp (1971) daha sonra da yayımlamıştır (Tunus 1984). 4584 beyit ihtiva eden divanda 345 kaside yer almaktadır. Kasidelerin başında yazılış tarihleri ve sebepleriyle kime takdim

edildiklerine dair bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler divanı derleyen tarafından kaleme alınmış olmalıdır. Şairin çeşitli eserlerde dağınık halde bulunan diğer şiirleri de Tevfîk en-Neyfer tarafından divanın sonuna eklenmiştir. İbn Zümrek'in günümüze ulaşan şiirleri 7500 beyti aşmaktadır (Dîvânü İbn Zümrek el-Endelüsî, s. 63).

Divanı dışında İbn Zümrek'in en çok şiirini ihtiva eden eser Makkarî'nin Ezhârü'r-riyâż'ı olup eserde şairin on beş müveşşahı ve 2481 beyti bulunmaktadır. Birçoğu Hz. Peygamber'in methine, ayrıca at ve cihad tasvirlerine dair olması sebebiyle İbn Zümrek'in şiirlerine geniş yer verdiğini söyleyen Makkarî bunları Tilimsân'da gördüğü divandan seçmiş olduğunu belirtir (Ezhârü'r-riyâż, II, 11, 21). Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb'inde ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in başta el-İḥâṭa'sı olmak üzere diğer eserlerinde de İbn Zümrek'in şiirlerine dair bol miktarda örnek bulunmaktadır. Bu şiirlerde Endülüs müslümanlarının sosyal ve kültürel durumu, örf ve âdetleri hakkında orijinal bilgiler yer alır.

İbn Zümrek'in övgü, tasvir ve gazel temalarında yoğunlaşan şiirleri klasik tarzdadır. Neo-klasik dönem kasidelerinin özelliklerini yansıtan kasidelerinde genellikle uzun bir nesîbden sonra övgüye geçilir. Ancak Hz. Peygamber'in methine dair kasidelerle dinî bayramlar münasebetiyle nazmedilmiş kasidelerde nesîb kısmı bulunmaz. İbn Zümrek'in şiirlerinde çok sayıda klişe ifade ve tekrar bulunduğu görülür. Bunun sebebi, III. (IX.) yüzyıldan itibaren saray şairleri arasında gelenek halini alan irticâlen şiir söyleme zarureti ve şairin çok sayıda şiir yazmasıdır. Bilinen on beş müveşşahı ile Endülüs müveşşah şairlerinin önde gelenlerinden olan İbn Zümrek'in bu tür şiirleri, biçim yönünden kasideye yakın olup geleneğin aksine son beyitleri halk dilinden alınmıştır. Tasvir, gazel, özlem, kutlama ve hamriyyât konularında yoğunlaşan bu şiirler, ritim ve müzikalite bakımından diğer şiirlerine göre daha edebî ve orijinaldir.

İbn Zümrek, V. (XI.) yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs'te başlayıp yaygınla-şan mevlidiye türünde kasideler de yazmıştır. Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü münasebetiyle sultan saraylarında düzenlenen kutlamalarda saray şairleri tarafından yazılıp okunan bu tür kasidelerde Resûl-i Ekrem övülür ve onun bazı mûcizeleri anlatılır. Bu şiirlerin geleneksel övgü kasidelerinden bir farkı da yoğun bir duygu ile

nazmedilmiş olmasıdır. VIII. (XIV.) yüzyılda Gırnata krallarının Elhamra Sarayı'nda düzenlediği mevlid kutlamaları ve bu vesileyle nazmedilmiş mevlidiyeler konusunda V. Muhammed

döneminin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde Elhamra Sarayı'nda okunmuş çok sayıda mevlidiyeden on birinin zamanımıza ulaştığı bilinmektedir. Bunlardan altısı İbn Zümrek'e aittir. 76-110 beyit arasında değişen bu kasidelerin dördü 765, 767, 768, 769 (veya 770) yıllarındaki mevlid kutlamalarında okunmuştur. İbn Zümrek'in bu tür kasideleri Ahmed Selmî tarafından derlenerek Les mawlidiyyat d'Ibn Zamrak adıyla yayımlanmıştır (Hespéris, XLIII [Paris 1956], s. 335-435).

Onun şiirlerinin önemli bir kısmını Ganî-Billâh V. Muhammed için nazmettiği kasideler oluşturur. Sultanın yaklaşık otuz yedi yıllık saltanatı boyunca Elhamra Sa-rayı'nda düzenlenen mevlid, bayram, doğum, sünnet kutlamaları, tebrik ve tâziye gibi çeşitli münasebetlerle İbn Zümrek onun için altmış altı kaside kaleme almıştır. 68-146 beyit arasında değişen bayram kasideleri müstakil divan teşkil edecek bir hacme sahiptir. "el-Ganiyyât" adı verilen bu şiirler devrin tarihine, Elhamra Sarayı'nda yaşanan geleneklere ve Merînîler'le ilişkilere dair değerli malzeme ihtiva etmektedir.

Endülüs şairleri arasında yine bir gelenek halini alan bahçe, çiçek, gece, mehtap gibi tabiat tasvirleri İbn Zümrek'te de yüksek düzeydedir. Onun başka şairlerde pek rastlanmayan sabah tasvirleriyle karanfil tasvirleri orijinal bulunmuştur. Özellikle Elhamra Sarayı'nın köşkleri, bahçe, çiçek ve fıskıyeleri, sarayda düzenlenen çeşitli tören, şenlik ve kutlamalara ilişkin tasvirleri beğeniyle karşılanmış ve bunların birçoğu V. Muhammed'in emriyle sarayın duvarlarına kitâbe olarak nakşedilmiştir. Bundan dolayı İbn Zümrek "Elhamra şairi" olarak da tanınır (Gomez, Cinco poetas, s. 169). Genellikle methiyeleri ve müveşşahları içinde yer alan tasvir parçalarında cihad, savaş ve savaş aletleriyle av, at yarışı tasvirleri ve hamriyyât temalarının yoğunluğu hissedilmektedir.

İbn Zümrek, kasidelerinin girizgâhında yer alan gazellerinde muhayyel sevgililere dair platonik bir aşk terennüm ederek geleneksel kalıpların dışına çıkmıştır. Tasavvufî şiirler de nazmeden İbn Zümrek bu şiirlerinde

Allah’a tâzim, Hz. Peygamber’i medih, cihad gibi konuları işlemiş, bu vesileyle Kur’an’dan bol miktarda iktibas yapmıştır. Az sayıdaki mersiyelerinde tâziyeden çok ölen kişinin erdemlerinin sayıldığı övgü karakteri ağır basar. Methiyelerinin sonunda yer alan fahriyelerinde de sadece sanatı ve şiirleriyle övündüğü görülür. Genellikle şiirlerinde lafız sanatlarından cinasın, mâna sanatlarından ise istiare ve tevriyelerin bulunduğu görülür.

İbn Zümrek’in resmî ve özel mektuplarından sadece birkaçı zamanımıza ulaşmıştır. Lisânüddin İbnü’l-Hatîb ile İbn Haldûn’a yazdığı bu mektupların (İbn Haldûn, et-Taʿrîf, s. 290-298; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, VII, 458-460) baş tarafında yer alan övgü ve tâzim kısmı sanatlı, talep kısmı ise düz nesirle ifade edilmiştir. Zorlama secilerin yer aldığı mektupları şiirleri kadar başarılı değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zamrak, Les mawlidiyyāt d’Ibn Zamrak (nşr. Ahmed Selmî, Hespéris, XLIII, Paris 1956 içinde), s. 335-435; İbn Hâtime, Dîvân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1399/1978, neşredenin girişi, s. 8, 17, 19, 24-25, 33, 36, 37, 42, 48; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 222; II, 221, 227-230, 300-314; a.mlf., el-Ketîbetü’l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 282-288; a.mlf., el-Lemḥatü’l-bedriyye fi’d-devleti’n-Naṣriyye, Beyrut 1400/1980, s. 126, 130; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10; a.mlf., Müşâhedât (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), İskenderiye 1983, s. 143; a.mlf., Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 78-80; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İfâdât ve’l-inşâdât (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1406/1986, s. 157-158; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îru ferâʾidi’l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 327-329; a.mlf., Meşâhîrü’ş-şuʿarâʾ (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, s. 151-154; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 444, 457-460; a.mlf., et-Taʿrîf, Kahire 1979, s. 263-265, 268-274, 290-298; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 312-313; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Ra-bat 1973, I, 132; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb içinde), Kahire 1329, s. 282-283; Makkarî, Ezhârü’r-

riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 59-60; II, 7-206; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 99; IV, 683-684, 692, 693; V, 134-135, 168; VII, 147, 165-166, 458-460; VIII, 164, 170; E. Lafuenta y Alcantara, Inscripciones arabes de Granada, Madrid 1859, s. 121-122; E. G. Gomez, "Ibn Zamrak, el-Poeta de la Alhambra", Cinco poetas musulmanes, Madrid-Boenas Aires 1944, s. 169-271; a.mlf., eş-Şiʿrü'l-Endelüsî (trc. M. Abdülhâdî Şuayra), Kahire 1951, s. 70; a.e. (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1952, s. 32, 38, 40; a.mlf., Maʿa şuʿarâʾi'l-Endelüs ve'l-Mütenebbî (trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1406/1985, s. 160-242; Brockelmann, GAL, II, 336; Suppl., II, 370; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 366-370; M. Abdullah İnân, el-Âs̱ârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâḳıye, Kahire 1381/1961, s. 198, 199, 202, 203; a.mlf., İbn H̲aldûn, Kahire 1991, s. 59-60; E. Lévi-Provençal, Muḥâḍarât (trc. M. Abdülhâdî Şuayra), Kahire 1951, s. 70; A. G. Palencia, Târîh̲u'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 139-141; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, London 1974, s. 346; R. Blachère, Analecta, Damas 1975, s. 499-520; a.mlf., "el-Vezîrü'ş-şâʿir İbn Zümrük ve ârâʾüh" (trc. Muhammed el-Uceymî), Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, XXV, Tunus 1986, s. 131-156; (aslı: "Le vizirpoète Ibn Zumruk...", Annales de l'institut d'études orientales, II, Algier 1936, s. 292-312); Şevkī Dayf, el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire 1976, s. 453; İhsan Abbas, Târîh̲u'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 215, 250-251; Ahmed Selîm el-Hımsî, İbn Zümrük el-Ġırnâṭî: sîretühû ve edebüh, Beyrut 1985; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîh̲i'l-Maġrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 131, 229, 235, 242, 399, 428, 454; Dîvânü İbn Zümrek el-Endelüsî (nşr. M. Tevfîk en-Neyfer, Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 18, Tunus 1418/1997 içinde), s. 58-64; F. de la Graja, "Ibn Zamrak", EI² (Fr.), III, 997.

İsmail Durmuş

İBN ZÜNBÜL

(ابن زنبل)

Ahmed b. Ebi'l-Hasen Alî b. Nûriddîn Ahmed er-Remmâl el-Mahallî eş-Şâfiî (ö. 960/1553'ten sonra)

Mısırlı saray müneccimi ve tarihçi.

Doğduğu veya yaşadığı yer olması itibariyle Aşağı Mısır'da bulunan Mahalle'ye izâfetle Mahallî nisbesiyle veya remil ilmindeki mahareti dolayısıyla Remmâl unvanıyla anılırsa da daha ziyade babası Ali Zünbül'e nisbetle İbn Zünbül olarak tanınır. Remili iyi bildiği için Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin (1501-1516) sarayında müneccimlik görevine getirilen İbn Zünbül, Mercidâbık ve Ridâniye savaşlarıyla

Kahire'de Osmanlılar'a karşı direnen Tomanbay'ın sokak çatışmalarına şahit oldu. Memlükler'in son sultanı Tomanbay'ın cenaze namazında hazır bulundu. Memlük Sultanlığı'nın yıkılmasından sonra Mısır'da Osmanlı idaresi kurulurken Osmanlı idarecilerine eski idarî ve malî konularda yardımcı oldu. Bir süre İskenderiye civa-rındaki Ebûkīr'de ocak kâtipliği yaptı. Mısır'ın Osmanlı idaresine girmesinin ardından uzun süre yaşayan İbn Zünbül'ün vefat tarihi belli olmamakla birlikte 1553'ten sonra öldüğü bilinmektedir.

İbn Zünbül, daha çok Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethine dair tarihiyle tanınır. XVI. yüzyıldan beri uzmanların yanı sıra halkın da yaygın olarak okuduğu için çeşitli hacimlerde yazmaları bulunan eserin mufassal nüshaları Fetḥu Mıṣr ev aḫẕihâ mine'l-Cerâkise ʿalâ yedi's-Sulṭân Selîm veya Ġazavâtü's-Sulṭân Selîm Ḫân maʿa Ḳanṣu el-Ġavrî sulṭânü Mıṣr ve aʿmâlihâ adlarıyla bilinirken muhtasar nüshaları Vâḳıʿatü's-Sulṭân Selîm Ḫân ismiyle tanınmıştır. Eserin müellifin kaleminden çıkan orijinal nüshası kaybolmuş, günümüze sonradan istinsah edilen yazmaları ulaşmıştır. Bunların da yapılan ilâvelerle veya kısaltılarak popüler hale getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı nüshalarda "kāle en-nâkıl, kāle er-râvî, kāle

eş-Şeyh Ahmed b. Zünbül" gibi ibarelere rastlanmaktadır.

Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin Kahire'den Dımaşk'a hareket tarihi olan 1516'dan 1554 yılına kadar gelen ve giriş kısmı bulunmayan eser üç bölümden oluşmaktadır. 1516 yılından itibaren OsmanlıMemlük ilişkileri, iki taraf arasındaki düşmanlık sebepleri ve Mercidâbık Muharebesi'nin ele alındığı birinci kısımda hadiselerin vuku tarihlerinden hiç söz etmeyen müellif bazan anlattığı olaylar arasında çelişkiye düşmektedir. Ridâniye Savaşı'ndan itibaren Mısır'daki Memlük emîrlerinin, özellikle Şâdî Bey el-A'ver ile Sultan Tomanbay'ın direnişlerine dair olan ikinci bölümde destanî bir üslûpla Memlük askerlerinin savaş sistemlerinden ve olağan üstü kahramanlıklarından bahsedilir. Üçüncü bölümde ise Mısır'ın Osmanlı dönemindeki idarî ve iktisadî durumu ile Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın Mısır'da yaptığı düzenlemeler, ayrıca eyalette Süleyman Paşa, Dâvud Paşa ve Ali Paşa'nın görev yaptıkları istikrarlı dönemin olayları anlatılmıştır. Şahidi olmasına rağmen müellifin bu olayları çok kısa geçtiği dikkati çekmektedir.

İbn Zünbül'ün üslûbu çok basit olup bazan halk ağzına yaklaşmaktadır. Mısırlı tarih araştırmacıları, İbn Zünbül'ü Osmanlı devrinin cündî (askerî sınıfa mensup) müverrihlerinden birincisi sayar. Esas meslekleri tarihçilik olmayan, eserlerinde önsöz ve giriş bulunmayan, tarihî olayları incelemeden yazan ve sık sık olaylara müdahale eden bu ekolün diğer önemli temsilcileri İbrâhim es-Savâlihî ile Ahmed Kethüdâ Azbân ed-Demürdâşî'dir. Bizzat olayların içinde yaşayan İbn Zünbül genellikle gözlemlerini nakletmiştir. Bu bakımdan bazı abartılı ifadeleri istisna tutulursa eserinin orijinal bir kaynak olduğu söylenebilir. İbn Zünbül'ün eseri daha sonraki Mısır tarihçilerini çok etkilemiştir. Muhammed b. Ebü's-Sürûr el-Bekrî, Mellevânî, Abdurrahman el-Cebertî, Hallâk ve Selimnâme müellifi Yûsuf Efendi eserlerini yazarken kitaptan faydalanmışlardır.

Münih Bayerische Staatsbibliothek'te (nr. 411-413), Vien Nationalbibliothek (nr. 928-930), Paris Bibliothèque Nationale (nr. 5818), Londra British Museum (Suppl., nr. 565-566) vb. dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan Fetḥu Mıṣr 1621 yılında Ahmed Süheylî tarafından Târîh-i Mısr-ı Cedîd adıyla Türkçe'ye çevrilmiş, bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 1417)

kayıtlı olan bu tercüme İbrâhim Müteferrika'nın önsözüyle basılmıştır (İstanbul 1142). Süheylî, tercümesini ed-Dürretü'l-yetîme fî târîḫi Mıṣri'l-ḳadîme adlı eserinin bir bölümü olarak kullanmıştır.

İbn Zünbül'ün eseri Târîḫu's-Sulṭân Selîm Ḫân maʿa's-Sulṭân el-Ġavrî adıyla taş basması olarak yayımlanmış (Kahire 1278), ayrıca J. P. Tercier tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Yazma nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunan bu tercüme, "Mémoire sur la conquête de l'Egypt par Selim, premier du nom, sultan ottoman" başlığı altında (Histoire de l'Académie royale des incriptions et belles-lettres, XXI [1754], s. 559 vd.) değerlendirilmiştir. İbn Zünbül'ün tarihi Abdülmün'im Âmir tarafından Âḫiretü'l-Memâlîk adıyla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1961).

İbn Zünbül'ün ayrıca coğrafya, hey'et ve remil ilmine dair eserleri de vardır. Genel coğrafyaya ait eseri Tuḥfetü'l-mülûk ve'r-reġāʾib limâ fi'l-ber ve'l-baḥr mine'l-ʿacâʾib ve'l-ġarâʾib adını taşımaktadır. Henüz nüshasına rastlanamayan bu eserin telif tarihi ve muhtevası hakkında bilgi yoktur. Bir parçası Berlin'de bulunan coğrafya ve hey'et ilmine dair el-Ḳānûn fi'd-dünyâ adlı eserinin 1562'de istinsah edilen bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1638). 322 adet şekil ve resim ihtiva eden bu eser, III. Murad'ın emriyle 1575-1579 yılları arasında Milas Kadısı Abdurrahman Efendi tarafından biraz genişletilerek Acâib-i A'zamî adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserin Arapça bir

nüshası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2844). İbn Zünbül'ün el-Maḳālât ve ḥallü'l-müşkilât fî ʿilmi'l-ḫaṭ ve'r-reml adlı eserinin birer nüshası Arkeoloji Müzesi (nr. 559) ve Hacı Selim Ağa (nr. 547) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Kitabın Kahire'de el-Hey'etü'l-âmme li'l-kitâb (nr. 86) ve Hidîviyye kütüphanelerinde de (nr. 5/372) birer yazması mevcuttur. Müellifin eẕ-Ẕehebü'l-ibrîzi'l-muḥammer fî iḳtifâʾi ʿilmi'r-reml ve'l-es̱er adlı bir kita-bından daha söz edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 828).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zünbül, Âḫiretü’l-Memâlîk (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1961, s. 8, 10, 16, 19, 26, 42, 51, 94-95, 109, 114, 154, 166-169; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 828; Rieu, Catalogue, s. 59 vd.; C. Zeydân, Âdâb, Kahire 1911, III, 922; TCYK, s. 15; Brockelmann, GAL, II, 384-385; Suppl., II, 409-410; M. Mustafa Ziyâde, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿi’l-hicrî, Kahire 1949, s. 55, 75-76; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 147; Osmanlı Müellifleri, III, 68; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 174; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 195-196; a.mlf., Arapça Yazmalar, III, 591; Muhammed Enîs, Medresetü’t-târîḫi’l-Mıṣrî fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1962, s. 5-6; P. M. Holt, “Ottoman Egypt (1517-1798) on Account of Arabic Historical Sources”, Political and Social Change in Modern Egypt, Historical Studies from the Ottoman Conquest to United Arab Republic, London 1968, s. 3-6; Stanford Shaw, “Turkish Source Material for Egyption History”, Political and Social Change in Modern Egypt, London 1968, s. 5-6, 11; Babinger (Üçok), s. 63-65, 179; Ebû Verde Abdülvehhâb Atıyye es-Sa‘denî, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî ḥattâ ẓuhûri ʿAbdirraḥmân el-Cebertî (923-1170) (doktora tezi, 1988), Câmiatü Ezher külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye, s. 41-51; Felix Klein Franke, “The Geomancy of Ahmad b. Ali Zunbul”, A Study of the Arabic Corpus Hermeticum, XX/1 (1973), s. 26-35; Benjamin Lellonch, “Ibn Zunbul, un égyptien face à l’universalisme ottoman”, St.I, LXXIX (1994), s. 143-155; Asgar Seyyid Vefâî, “İbn Zünbül”, DMBİ, III, 628-629.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

İBN ZÜR‘A

(ابن زرعة)

Ebû Alî Îsâ b. İshâk b. Zür‘a (ö. 398/1008)

Ya‘kūbî mütercimi ve mantıkçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Çağdaşı olan İbnü’n-Nedîm onun Bağdat’ta ve 331 Zilhiccesinde (Ağustos 943), İbn Ebû Usaybia ise 371’de (982) doğmuş olduğunu söyler. İbnü’n-Nedîm, İbn Zür‘a’ya da yer verdiği eserini 377’de (987) yazdığına göre İbn Ebû Usaybia’nın kaydettiği tarihin doğru olması mümkün değildir. İbn Zür‘a, Fârâbî Bağdat’tan ayrıldıktan sonra bu şehirdeki Meşşâî okulunun en başarılı temsilcisi sayılan yakın dostu ve dindaşı Yahyâ b. Adî’den mantık, felsefe ve hıristiyan ilâhiyatı sahasında dersler aldı. Tıpla ilgilendiği biliniyorsa da bu alandaki tahsilini kimin yanında yaptığına dair herhangi bir bilgi yoktur. İbn Ebû Usaybia’nın naklettiğine göre Süryânîce’den Arapça’ya tercüme yapmanın yanında ders verir, eser telif eder, ayrıca Bizans ile ticaret yapardı. Fakat rakibi olan Süryânî tüccarlar onun aleyhinde birçok tezvirde bulundukları için başı bir türlü sıkıntıdan kurtulamamış ve bir ara malına el konmuştu. Hayatının sonuna doğru nefsin ölümsüzlüğü konusunda bir eser yazmak istiyordu; bunun için bir yıl gece gündüz çalışması ve yaşadığı sıkıntılı olaylar onda ruhî gerilime yol açmış ve sonuçta felç olmuştur. Bağdatlı hekimlerin daha önce hiç uygulamadıkları bir yöntemle onu kısmen iyileştirdikleri, ancak bir müddet sonra 398’de (1008) öldüğü kaydedilmektedir (‘Uyûnü’l-enbâ’, s. 318-319).

X. yüzyılda ilim ve fikir hareketlerinin çok yoğun olduğu Bağdat’ta yaşamış olan İbn Zür‘a’nın Mu‘tezile kelâmcılarından ve İslâm filozoflarından büyük ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bilhassa felsefe ile din arasında herhangi bir çelişki bulunmadığı konusundaki görüşleri Kindî’nin el-Felsefetü’l-ûlâ’sından, hüsün ve kubhun aklî olduğu yani iyilik ve kötülüğün mahiyetinin akılla tesbit edilebileceği şeklindeki görüşü de Mu‘tezile’den kaynaklanmıştır. Tabiatta meydana gelen olaylar arasında

zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğu yolundaki görüşü ise hem Mu‘tezile’yi hem de Fârâbî’yi hatırlatmaktadır. Öte yandan onun 378 (988) yılında bir müslüman dostuna yazdığı mektupta Allah’ın sıfatları hakkında ileri sürdüğü fikirlerin de kendisi gibi Ya‘kūbî hıristiyan olan hocası Yahyâ b. Adî’nin Maḳāle fi’t-tevḥîd’inden, dolayısıyla Yeni Eflâtuncu doktrinden geldiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. A) Felsefe. 1. Kitâbü’l-Ḥayevân li-Aristâtâlîs. Aristo’nun Historia Animalium adlı eserinin Süryânîce’den yapılmış tercümesidir (İbnü’n-Nedîm, s. 323). Tercümenin Nicolaus Damascenus’un Süryânîce bir ihtisarından yapılmış olması da muhtemeldir (Sezgin, III, 351). 2. Kitâbü Menâfiʿi aʿżâʾi’l-ḥayevân bi-tefsîri Yaḥyâ en-Naḥvî. Eserin adı, Aristo’nun De Partibus Animalium adlı kitabına Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılmış tefsirin tercümesi olduğunu düşündürmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 323). Eser, Ali b. Şuayb el-Medâinî’nin Kitâb fî ʿilmi’l-ḫavâṣ adlı kitabında (Ankara, DTCF Ktp., İsmâil Saib Sencer, nr. 1682, vr. 3b, 10b) zikredilmektedir (Sezgin, III, 352). 3. Şerḥu Meʿânî ḳıṭʿa mine’l-maḳāleti’s̱-s̱âlis̱e min Kitâbi’s-Semâʾ. Aristo’nun De Caelo adlı eserinin bir bölümü üzerine yapılmış bir incelemedir (İbn Ebû Usaybia, s. 319). 4. Risâle fî ʿilleti istinâreti’l-kevâkib maʿa ennehâ ve’l-kürât el-ḥâmile lehâ min cevher vâḥid. De Caelo üzerine bir başka inceleme olup gök cisimlerinin Aristocu fizik esaslarına göre nasıl ışık verdiği hakkındadır (a.g.e., s. 319; ayrıca bk. Sezgin, VI, 240-241). 5. Maḳāle fi’l-aḫlâḳ (İbnü’n-Nedîm, s. 323). Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin İbn Zür‘a’ya nisbet ederek aktardığı ahlâk ilmine dair görüşler (el-İmtâʿ ve’l-müʾânese, III, 127-131) o dönemin fikir muhitinde bu eserin incelendiğini düşündürmektedir (DMBİ, III, 622). 6. Risâletü Dâmistiyûs fi’s-siyâse. İmparator Julianos’un veziri Themistios’a nisbet edilen bir siyaset kitabının Grekçe’den yapılmış tercümesi olup Luvîs Şeyho tarafından neşredilmiştir (el-Meşrıḳ, XI/18 [1920], s. 881-889). 7. Risâle fi’d-difâʿ ʿani’l-müşteğılîne bi’l-manṭıḳ ve’l-felsefe. Günümüze yazma bir nüshası ulaşmıştır (bk. EI² [İng.], III, 979). 8. Risâle fî enne ʿilme’l-ḥikme aḳvâ devâʾî ilâ mütâbaʿati’ş-şerâʾiʿ. Felsefenin din ile uyumlu olduğu fikrinin savunulduğu bu eserden Ali b. Zeyd el-Beyhakī iktibaslarda bulunmaktadır (Tetimme, s. 75-76).

B) Mantık. 1. Kitâbü Bâriminyâs (el-ʿİbâre) li-Aristâtâlîs el-Ḥakîm.

Aristo’nun mantık külliyatının Peri Hermeneias kitabı üzerine bir incelemedir. 2. Kitâbü’l-Ḳıyâs li-Aristâtâlîs el-Ḥakîm. Aynı külliyatın Analytica Priora kitabı üzerine bir incelemedir. 3. Kitâbü’l-Burhân li-Aristâtâlîs el-Ḥakîm. Aynı külliyatın Analytica Posteriora kitabı üzerine bir incelemedir. Bu üç eser Cîrâr Cîhâmî ve Refîk el-Acem tarafından bir arada neşredilmiştir (Manṭıḳu İbn Zürʿa, Beyrut 1994). 4. Kitâbü’s-Sûfistiḳā. Organon’un altıncı kitabı olan De Sophisticis Elenchis’in tercümesidir. Modern neşri eserin başka tercümeleriyle birlikte Abdurrahman Bedevî tarafından yapılmıştır (Manṭıḳu Arisṭo, Beyrut 1980, III, 773-1054). 5. Aġrâżu kütübi Aristâtâlîs el-Manṭıḳıyye (İbnü’n-Nedîm, s. 323; İbn Ebû Usaybia, s. 319). 6. Kitâbü Meʿânî Îsâġūcî (a.y.ler). Aġrâż adlı eserin İran ve Kalküta’da bulunan nüshaları Meʿânî’nin dokuz bölümünü de ihtiva etmektedir

(bk. DMBİ, III, 622). 7. Eflâtun’un Phaidon adlı eserine Proclus tarafından yapılan şerhin Süryânîce’den kısmî tercümesi (EI2 [İng.], I, 235).

C) Hıristiyan İlâhiyatı. 1. Risâle fî emri’l-ʿaḳl ve tems̱îli’l-eb ve’l-ibn ve’r-rûḥi’l-ḳuds bi’l-ʿaḳl ve’l-ʿâḳıl ve’l-maʿḳūl. Hıristiyan teslîs inancının Yeni Eflâtuncu terimlerle izahına yöneliktir. 2. Risâle ilâ ṣadîḳ müslim. Müellifin müslüman bir dostuna hitaben yazdığı ilâhî sıfatlarla ilgili risâledir. 3. er-Red ʿalâ evâʾili’l-edille fî uṣûli’d-dîn. Ebü’l-Kāsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî’nin Hıristiyanlığı tenkit ettiği eserine reddiyedir. 4. Risâle ile’l-yehûdî Bişr b. Finhâs (Şuʿayb b. el-Ḥâsib). Bu dört eser P. Sbath tarafından neşredilmiştir (Vingt traités philosophiques d’auteurs arabers chrétiens du IXe au XIVe siècle, Kahire 1929, s. 19-52). İbn Zür‘a’nın hıristiyan ilâhiyatına dair beş eseri daha günümüze ulaşmış olup Bibliothèque Nationale ve Vatikan kütüphanesinde mevcuttur (EI2 [İng.], III, 979). Bunlardan dikkat çeken ikisi Risâle fi’t-tevḥîd ve Fi’d-difâʿ ʿani’l-ʿaḳīdeti’l-Yaʿḳūbiyye adını taşımaktadır.

İbn Zür‘a’nın tıpla meşguliyetini gösteren günümüze ulaşmış iki eseri daha bulunmaktadır. İskenderiye tıp çevrelerinde ortaya konmuş olan Cevâmiʿu’l-İskenderâniyyîn adlı tıp külliyatından Cevâmiʿu’l-Usṭuḳussât ve Cevâmiʿu’l-Mizâc adlı eserlerin Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılmış tefsirleri üzerine İbn Zür‘a incelemelerde bulunmuştur. Bu iki eser Tahran Meclis Kütüphanesi’nde (nr. 6037/1, 2) kayıtlıdır (Sezgin, III, 147-148).

Kîrillis (Fr. Cyrille) Haddâd, İbn Zür‘a’nın mevcut eserlerinden hareketle bir doktora tezi hazırlamış (‘İsa ibn Zur‘a, philosophe ara-be et apologiste chrétien du Xe siècle, Sorbonne 1952) daha sonra bu eserini 1971 yılında Lübnan’da (Beyrut) neşretmiştir (Manṭıḳu İbn Zürʿa, s. 6).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Zür‘a, Manṭıḳu İbn Zürʿa (nşr. Cîrâr Cîhâmî - Refîk el-Acem), Beyrut 1994 , s. 5-15; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 323; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 163-164; Beyhakī, Tetimme (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1365/1946, s. 75-78; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 318-319; İbnü’l-İbrî, Muḫtaṣarü’d-düvel, Beyrut 1890, s. 181; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 137, 138, 222, 343; a.mlf., el-İmtâʿ ve’l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut, ts., I, 33; III, 127-131; Brockelmann, GAL, I, 229; Suppl., I, 371; Sezgin, GAS, III, 147-148, 351-352; VI, 240-241; S. Pines, “La loi naturelle et la société: la Doctrine politico-théologique D. Ibn Zur‘a, philosophe chrétien de Bagdad”, Studies in Islamic History and Civilization (nşr. U. Heyd), Jerusalem 1961, s. 154-190; Abdurrahman Bedevî, Manṭıḳu Arisṭo, Beyrut 1980, I, 27-28; III, 773-1054; N. Rescher, Teṭavvürü’l-manṭıḳı’l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 328-330; R. Walzer, “Aflâtūn”, EI² (İng.), I, 235; “Ibn Zurʿa”, a.e., III, 979-980; Seyyid Ca‘fer Seccâdî, “İbn Zürʿa”, DMBİ, III, 621-622; Sahbân Halîfât, “İbn Zürʿa”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 261-262.

Sahbân Halîfât

İBN ZÜREYḲ el-CÎZÎ

(ابن زريق الجيزي)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. ZüreyŸ el-Cîzî eş-Şâfiî (ö. 977/1570)

Astronomi âlimi ve muvakkit.

Hayatı hakkında bilinenler eserlerinin girişinde kendi yazdıklarından ibarettir. Büyük dedesine nisbetle İbn Züreyḳ diye meşhur olmuştur; nisbesinden Cîze'de doğup büyüdüğü ve dolayısıyla öğrenimini Kahire'de yaptığı anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda görülen "Hayrî, Hâirî, Harîrî, Cebertî" gibi nisbeler "Cîzî" kelimesinin yanlış okunması sonucu ortaya çıkmış olmalıdır. Dinî ve edebî ilimler yanında astronomi, takvim ve matematik ilimleri de tahsil ederek bu alanlarda kendini yetiştiren İbn Züreyḳ, 952 (1545) yılından önceki bir tarihte Şam'daki Emeviyye Camii'ne muvakkit tayin edildi. Bu görevi sırasında bir yandan da ders verdi ve eserlerini kaleme aldı. Çalışmalarında kendinden iki asır önce yaşamış olan astronom İbnü'ş-Şâtır'ın (ö. 777/1375) etkisinde kalmış ve onun açtığı çığırı bir ölçüde devam ettirmiştir. Dünya kütüphanelerinde eserlerinin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, İbn Züreyḳ'in İslâm astronomi tarihindeki yerini ve önemini göstermektedir. Kaynaklarda talebelerinin adları anılmamakla birlikte birer eserini istinsah ettikleri bilinen astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsıd ile Muhammed b. Abdülkādir el-Cevherî'nin ondan ders almış olmaları muhtemeldir. İbn Züreyḳ, er-Ravżü'l-ʿâṭır adlı kitabına ait bir nüshanın (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1175, vr. 58b) sonuna düşülen bir nottan öğrenildiğine göre 13 Şâban 977'de (21 Ocak 1570) Şam'da vefat etti. Brockelmann'ın 803 (1401) olarak verdiği ölüm tarihi, İbn Züreyḳ diye tanınan muhaddis Muhammed b. Abdurrahman el-Ömerî es-Sâlihî'ye aittir (GAL Suppl., II, 157; krş. Ziriklî, VI, 193).

Eserleri. 1. el-Lafẓü'l-muḥarrer fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'l-muḳanṭar. Astronomi aletlerinden mukantar kadranının kullanılışı konusunda bir giriş ve on dört

bölüm halinde düzenlenmiş bir eserdir. Kahire'de bulunan iki nüshasından (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, Riyâza, nr. 64/1, vr. 1-7; Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 187/3, vr. 8a-10b) birincisi, muhtemelen yazarın öğrencisi olan Muhammed b. Abdülkādir el-Cevherî tarafından 971'de (1563) istinsah edilmiştir (King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyye, I, 577; II, 450; Akpınar v.dğr., I, 155). 2. en-Neşrü'l-muṭayyeb fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'l-müceyyeb. Sinüs kadranının kullanılışı hakkındadır. Bir giriş, yirmi bölüm ve bir hâtime olarak düzenlenen eser 24 (yazmada 22) Muharrem 966'da (6 Kasım 1558) tamamlanmış olup çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Akpınar v.dğr., I, 156-157). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki on bir nüshadan telif ferâğını taşıyan yazma (Pertevniyal Sultan, nr. 975/2, vr. 55b-64a),

Muhammed b. Muhammed el-Akhisârî tarafından 1151 (1738) yılında istinsah edilmiştir. Müellif kitabı sonradan kısaltıp on beş bölüm halinde yeniden yazmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 497/1, 559; Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 233). 1691 yılında İbrâhim b. Himmet tarafından Türkçe'ye de çevrilen eserin ilk şekli (mütercim nüshası: Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 2/5, vr. 50b-66a), kimliği bilinmeyen bir âlim tarafından İẓhârü'l-muġayyeb mine'n-Neşri'l-muṭayyeb adıyla şerhedilmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 10/1, vr. 1a-7a). 3. Mûẓıḥu'l-edille fî rüʾyeti'l-ehille. 952 yılı Zilhicce (Şubat 1546) hilâli konusundaki tartışmalar üzerine kaleme alınan ve bir girişle dört bölümden oluşan eserde ayrıca 992 (1584) yılına kadar uygulanacak tablolara da yer verilmiştir. Biri Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, AY, nr. 2770/7, vr. 51-127) olmak üzere üç nüshası günümüze ulaşmıştır (diğerleri için bk. Brockelmann, II, 157;Arberry, II, 613-614). 4. er-Ravżü'l-ʿâṭır fî Telḫîṣi Zîci İbni'ş-Şâṭır. İbnü'ş-Şâṭır'a ait ez-Zîcü'l-cedîd adlı astronomi tablolarının özet halinde yeniden düzenlendiği ve kolay kullanılma şekillerinin açıklandığı bir çalışmadır. Müellif metninden istinsah edilmiş bir nüsha Bursa'da (Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1175), astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsıd tarafından 989 (1581) yılında istinsah edilen bir nüsha da Gotha'da (Pertsch, III, 57) bulunmaktadır. Kahire ve Paris'te de birer nüshası mevcut olan eser (De Slane, II, 448; King, I, 603; II, 119), adı bilinmeyen bir mütercim tarafından 1150 (1737) yılında Türkçe'ye çevrilmeye başlanmış, fakat tamamlanamamıştır; bu eksik çevirinin metni İstanbul Süleymaniye

Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (İzmir, nr. 448/1). Dımaşk boylamına ve ay yılına göre düzenlenmiş olan eserdeki tabloları Musullu Muhammed Çelebi Musul boylamına aktarıp güneş yılına uyarlamıştır (Abbas el-Azzâvî, s. 164). 5. Telḫîṣü’l-ʿibârât ve îżâḥu’l-işârât. Heinrich H. Suter ve G. Alfred Sarton’un İbn Züreyḳ’e nisbet ettiği cebir ilmindeki binomlar ve apotomlar hakkındaki bu eser Brockelmann tarafından onun eserleri arasında kaydedilmemiştir. 6. el-Vesîletü’l-ʿuẓmâ. Hz. Peygamber ile onun hadislerini rivayet eden sahâbeler hakkında bir kaside olup yazma nüshası Gotha’da bulunmaktadır (Pertsch, II, 152-153).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 965; Pertsch, Gotha, II, 152-153; III, 57; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, II, 448; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 249; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315/1897, I, 124, 126; Suter, Die Mathematiker, s. 173; Brockelmann, GAL Suppl., II, 157; Îżâḥu’l-meknûn, II, 648; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 251; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu ʿilmi’l-felek fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1378/1958, s. 164; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 299; İbrâhim Hûrî, Fihrisü’l-mektebeti’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿİlmü’l-heyʾe, Dımaşk 1387/1967, s. 240-241; Sarton, Introduction, III/2, s. 1526; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 426; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1981-86, I, 89, 183, 239, 417, 577, 596, 603; II, 119, 450, 509-511; a.mlf., “Ibn al-Shāṭır”, DSB, XII, 362; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 193, 292; A. J. Arberry, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebeti Chester Beatty (trc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman 1993, II, 613-614; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 155-158, 356; II, 808.

Cemil Akpınar

İBNÜ'l-ADÎM

(ابن العديم)

Ebü'l-Kāsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (ö. 660/1262)

Âlim, şair ve devlet adamı.

588 (1192) yılında Halep'te doğdu; Basra'da yaşayan Ukaylî kabilesinin Benî Ebû Cerâde koluna mensuptur. III. (IX.) yüzyılda Basra'dan Halep'e göç eden atalarının İbnü'l-Adîm lakabıyla tanındığı bilinmekte ve bunun sebebinin, içlerinden şair ve kadı Ebü'l-Fazl Hibetullah b. Ahmed'in zenginliğine rağmen şiirlerinde daima yokluğu (adem) dile getirmesi ve zamandan şikâyet etmesi olduğu sanılmaktadır (Yâkūt, XVI, 6). İbnü'l-Adîm, babası Halep kadısı ve hazine dairesi başkanı Ebü'l-Hasan Ahmed ile amcası Ebû Gānim Muhammed'den ders görerek başladığı tahsilini burada Ömer b. Taberzed, İftihârüddin Abdülmuttalib el-Hâşimî, Yûsuf b. Râfi', Sâbit b. Şeref, Dımaşk'ta Ebü'l-Yümn el-Kindî, Abdüssamed b. Harestânî, Hasan b. Ebü'l-Azâim, İbrâhim b. Abdülvâhid ve Bağdat'ta Abdülazîz b. Mahmûd gibi âlimlerden okuyarak tamamladı. Ardından Hicaz'a giderek oradaki ilim adamlarından da faydalandı ve Kur'an, hadis, fıkıh, tarih, edebiyat ve inşâ sahasında zamanın meşhur âlimleri arasına girdi. Hat dersleri de alarak özellikle nesihte devrin en önde gelen hattatlarından biri oldu. Adının duyulmasıyla birlikte henüz yirmi sekiz yaşında iken Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Gāzî tarafından şehrin Şâdbaht ve Hallâviyye medreselerinin müderrisliğine tayin edildi; ayrıca belli başlı camilerde vaaz verdi. Daha sonra babası ve dedeleri gibi Halep kadılığına getirildi.

İbnü'l-Adîm, teveccühünü kazandığı Sultan el-Melikü'l-Azîz'in (1216-1237) veziri oldu ve makamını II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf döneminde de (1237-1260) korudu. Vezirliği süresince Halep Eyyûbî melikliğinin karşılaştığı meselelerin çözümünde büyük gayret sarfetti. Bu amaçla Dımaşk, Antep, Kayseri, Hama, Humus, Kahire ve Bağdat'a özel

elçi sıfa-tıyla seyahatler yaptı ve kendisine verilen bütün görevleri başarı ile yürüttü. İbnü'l-Adîm, İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'nun Safer 658'de (Ocak 1260) Halep'i ele geçirmesinden biraz önce el-Melikü'n-Nâsır ile birlikte Filistin'e, arkasından da Mısır'a gitti. Çok geçmeden Hülâgû kendisini bütün Suriye, Musul ve el-Cezîre'nin başkadılığına ve evkaf nâzırlığına tayin ettiğini bildirerek Halep'e çağırdıysa da İbnü'l-Adîm bunu reddetti. Ancak Memlük Hükümdarı Seyfeddin Kutuz'un Moğol ordusunu Aynicâlût'ta bozguna uğratması (Şevval 658 / Eylül 1260) ve Moğollar'ın Suriye'den çekilmesi üzerine Halep'e gitti (660/1262). Fakat doğduğu şehrin tahrip edilmiş ve halkının öldürülmüş olduğunu görünce üzüntüsünü bir kaside ile dile getirdikten sonra artık orada yaşamaya dayanamayacağını anlayarak Kahire'ye döndü; aynı yılın 20 Cemâziyelevvelinde (12 Nisan 1262) vefat etti ve Mukattam dağı eteklerindeki Karâfe Mezarlığı'na gömüldü. Kaynaklar, İbnü'l-Adîm'den iyi bir devlet adamı ve iyilik yapmayı seven bir insan olarak bahseder.

Eserleri. 1. Bu³yetü'ṭ-ṭaleb* fî târîḫi Ḥaleb. Halep'in tarihi, coğrafyası ve meşhur şahıslarıyla ilgili önemli bir kaynaktır. Eserin Selçuklular'la ilgili bölümü Ali Sevim tarafından neşredilerek (Ankara 1976) Türkçe'ye çevrilmiş (Biyografilerle Selçuklular Tarihi, Ankara 1982), Fuat Sezgin ise İstanbul kütüphanelerinde bulunan on cildi tıpkı basım olarak yayımlamıştır (Frankfurt 1986-1989). Buġyeṭü'ṭ-ṭaleb, ayrıca Süheyl Zekkâr tarafından tahkik edilerek son cildi indeks olmak üzere on iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut, ts. [Dârü'l-fikr]). 2. Zübdetü'l-Ḥaleb min târîḫi Ḥaleb. Buġyetü'ṭ-ṭaleb'in muhtasarı olup kronolojik sıraya göre 641'e (1243) kadar gelen olayları kapsar. Eserde Suriye'nin diğer şehirleri, Irak ve Mısır gibi çeşitli yerlerde cereyan eden olaylar, Halep'le herhangi bir şekilde ilgisi olan bölge, şehir ve kaleler, buralarda yaşayan

ünlü şahıs, aile ve hânedanlar da anlatılır. Kitabı Sâmî ed-Dehhân (I-III, Dımaşk 1951-1968) ve Halîl el-Mansûr (Beyrut 1417/1996) neşretmiş, Georg Wilhelm Freytag, eserden seçmeler yaparak Latince tercüme ve açıklamalarla birlikte Selecta e historia Halebi adıyla yayımlamıştır (Paris 1819; Bonn 1820). Eser, Gabriel-Joseph Edgard Blochet tarafından da kısmen Fransızca'ya çevrilmiştir ("L'histoire d'Alep de Kamāladdīn", Revue de l'Orient Latin, Paris 1896, s. 509-565; [1897], s. 146-235; [1898], s. 37-107; [1899], s. 1-49; Histoire d'Alep, Paris 1900). 3. Kitâbü'd-Derârî

fî ẕikri’ẕ-ẕerârî (Teẕkiretü’l-âbâ ve tesliyetü’l-ebnâ). On üç bölümden meydana gelen eser baba-evlât münasebetleri hakkındadır. Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir’in adına yazılan ve oğlu el-Melikü’l-Azîz’in doğduğu gün kendisine takdim edilen kitabın müellif nüshası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3790) önce S̱elâs̱e Resâʾil adlı bir eserin ikinci risâlesi olarak (Kostantiniye 1298), daha sonra da Alâ Abdülvehhâb Muhammed tarafından müstakillen (Kahire 1404/1984) yayımlanmıştır. 4. Kitâbü Davʾi’ṣ-ṣabâḥ fi’l-ḥas̱s̱i ʿale’s-semâḥ. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ adına telif edilen eser, Taʿrîfü’l-ḳudemâʾ bi-Ebi’l-ʿAlâʾ adlı kitap içinde basılmıştır (Kahire 1363/1944). 5. Kitâbü’l-Aḫbâri’l-müstefâde fî ẕikri Benî Ebî Cerâde. Müellifin mensup olduğu Benî Ebû Cerâde ailesinin tarihi hakkındadır (Yâkūt, XVI, 5-6). Sâmî ed-Dehhân bu eserin bir nüshasını bulduğunu belirtmiştir (Zübdetü’l-Ḥaleb, neşredenin girişi, I, 47-48). 6. Kitâb fi’l-ḫaṭ ve ʿulûmihî ve vaṣfi âdâbihî ve aḳlâmihî ve ṭurûsihî ve mâ câʾe (Yâkūt, XVI, 45). 7. Kitâbü’l-İnṣâf ve’t-taḥarrî fî defʿi’ẓ-ẓulmi ve’t-tecerrî ʿan Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî. Ebü’l-Alâ el-Maarrî ve ailesine dair olup Râgıb et-Tabbâh’ın İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe’ş-şehbâʾ (Halep 1343/1925, IV, 78 vd.) ve Mustafa es-Sekkā ve diğerlerinin Taʿrîfü’l-ḳudemâʾ bi-Ebi’l-ʿAlâʾ (Kahire 1944, 1986), adlı eserleri içinde yayımlanmıştır. 8. et-Teẕkire. Eski Arap edebiyatı ve temsilcileri hakkındadır. On altı bölüm olan ve 637’de (1239-40) tamamlanan eser Fuat Sezgin tarafından yayımlanmıştır (Frankfurt 1992). 9. Kitâbü Tebrîdi ḥarâreti’l-ekbâd fi’ṣ-ṣabr ʿalâ fıḳdi’l-evlâd (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 337). 10. el-Vuṣla ile’l-ḥabîb fî vaṣfi’ṭ-ṭayyibât ve’ṭ-ṭîb. Çeşitli ilâç, parfüm, yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasına dair olan eseri Selîmâ Mahcûb ve Düriyye el-Hatîb neşretmiştir (I-II, Halep 1406-1408/1986-1988).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, neşredenin girişi, I, 47-48; a.mlf., Buġyetü’ṭ-ṭaleb, neşredenin girişi, s. 1-112; a.mlf., el-Vuṣla ile’l-ḥabîb fî vaṣfi’ṭ-ṭayyibât ve’ṭ-ṭîb (nşr. Selîmâ Mahcûb - Düriyye el-Hatîb), Halep 1406/1986, Selîmâ Mahcûb’un girişi, I, 9-20; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ,

XVI, 5-57; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 217; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 517; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1380/1960, II/6, s. 123-124; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 106; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 461, 466; II, 186; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 337; II, 1090, 2014; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 480-497; Brockelmann, GAL, I, 404-406; Suppl., I, 568-569; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 77-83; Anne-Marie Eddé, "Le représentation de l'enfant dans le traité", Orientalia Lovaniensia Analecta (ed. F. De Jong), Leuven 1993, s. 175-185; David Morray, An Ayyubid Notable and his World, Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City, Leiden 1994; Habîb Zeyyât, "Defâʾinü'l-ḫazâʾin, Teẕkiretü İbni'l-ʿAdîm", el-Meşrıḳ, XLI, Beyrut 1947, s. 488-491; Marius Canard, "Kamāladdīn İbn al-ʿAdim'in Buğyat aṭ-Ṭalab Adlı Eserinin Coğrafî Giriş Kısmı Hakkında Bâzı Müşâhedeler" (trc. Nihad M. Çetin), ŞM, II (1957), s. 41-51; B. Lewis, "Ibn al-ʿAdīm", EI² (İng.), III, 695-696.

Ali Sevim

İBNÜ'l-AHMER

(ابن الأحمر)

Ebü'l-Velîd İsmâîl b. Yûsuf b. Muhammed el-Kāim-Biemrillâh b. Ferec en-Nasrî (ö. 807/1404 [?])

Nasrîler hânedanına mensup tarihçi, edip ve şair.

725-727 (1325-1327) yılları arasında Gırnata'da (Granada) doğduğu tahmin edilmektedir. Dedesi Muhammed b. Ferec, Gırnata'da hüküm süren Nasrîler'den (Benî Ahmer) Sultan I. İsmâil'in kardeşiydi ve onunla anlaşmazlığa düşmesi sebebiyle Kuzey Afrika'ya geçmiş, tahta yeğeni IV. Muhammed çıkınca da geri gelip Kāim-Biemrillâh unvanıyla taraftarlarından biat almıştı. Ancak başarı şansını kaybedince tekrar Kuzey Afrika'ya dönmek zorunda kalmıştı (727/1327). Büyük ihtimalle onun başarısızlığının hemen ardından ailesinin diğer fertleri de Endülüs'ten göç etmiş ve bir süre Cezayir'in Bicâye (Bougie) şehrinde oturduktan sonra Merînîler'in başşehri Fas şehrine gitmişlerdir. İbnü'l-Ahmer, bölgenin en önemli kültür ve ilim merkezlerinden Fas'ta öğrenim gördü; çok sayıda hocadan fıkıh, hadis, ensâb, nahiv ve tarih dersleri alarak özellikle tarih ve edebiyat alanında temayüz etti. Onun yetişmesinde etkili olan âlimlerin başında İbnü'l-Hafîd künyesiyle tanınan Abdurrahman b. Rüşd, Mindîl İbn Âcurrûm, Fas şehri kadısı Muhammed b. Ahmed el-Fiştâlî, Muhammed b. Saîd er-Ruaynî ve Ebü'l-Kāsım b. Rıdvân'ın isimleri sayılmaktadır. İbnü'l-Ahmer hakkında bir kitap yazan Abdülkādir Zimâme'nin onun hocalarının sayısını otuz dörde kadar çıkardığı görülür (Ebü'l-Velîd İbnü'l-Aḥmer, s. 116-126).

İbnü'l-Ahmer erken yaşlarda Merînî sarayının himayesine girdi. Ailesiyle birlikte bu ülkeye geldiğinde tahtta bulunan Sultan Ebü'l-Hasan'la (1331-1348) görüşmediği sanılmaktadır. Çünkü Fas tarihi üzerine yazdığı Ravżatü'n-nisrîn adlı eserinde onunla ilgili haberleri başka kişilerden naklen vermektedir. Merînî sara-yının himayesine büyük ihtimalle Ebü'l-Hasan'ın oğlu Ebû İnân zamanında (1348-1359) giren İbnü'l-Ahmer, kısa

süre sonra sultan nezdinde büyük bir değer ve itibar kazandı. Onun maiyet erkânı arasında Cezayir ve Tunus seferlerine katıldığı, ayrıca sarayda devrin önde gelen âlim, şair ve edipleriyle yapılan sohbet meclislerinde hazır bulunduğu bilinmektedir. Fakat saraydaki görevinin ne olduğu hususunda bilgi yoktur. Ebû İnân'ın ölümünden sonra Merînîler'in siyasî kriz içine düşmesi ve yönetimin vezirlerin eline geçmesi, İbnü'l-Ahmer'in saraydaki itibarını giderek kaybetmesine ve maddî durumunun kötüleşmesine yol açtı. Sonunda başşehir Fas'ı terkederek saraya muhalif Merînî emîrlerinin merkezi haline gelen Sicilmâse'ye gitti ve şehrin hâkimi Abdülhalîm b. Ebû Ali'den iltica talebinde bulundu. Onun bu şehirde ne kadar kaldığı tesbit edilememektedir; ancak Bicâye'nin II. Ebû Zeyyân tarafından işgal edilip Abdülhalîm'in idaresine son verildiği 764 (1363) yılında Fas'a döndüğü sanılmaktadır. İbnü'l-Ahmer'in bundan sonra Merînî sultanlarına ne derece ya-kınlaşabildiği bilinmemekle beraber başta Müstevdaʿu'l-ʿalâme adlı eserini ithaf ettiği kâtip Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Dülâme olmak üzere vezir ve kâtiplerle çok iyi ilişkiler kurduğu görülmektedir. Hayatının sonuna doğru Sultan Ebû Saîd Osman zamanında (1398-1420) bir süre de kadılık yapan İbnü'l-Ahmer 807 (1404) veya 810 (1407) yılında Fas şehrinde vefat etti.

İbnü'l-Ahmer'in eserleri daha çok Endülüs ve Mağrib tarihleri, biyografiler ve şiirlerden oluşmaktadır. Kitaplarında

Gırnata Benî Ahmer Emirliği'ni, himayelerine mazhar olduğu Merînîler'i ve komşuları Abdülvâdîler'i ele almış ve bu devletlerin tarihlerinden başka önde gelen siyaset adamları ile şair ve ediplerini de tanıtarak çağdaşları İbn Haldûn, İbn Merzûk el-Hatîb ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi Endülüs ve Kuzey Afrika'nın tarih ve kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Şiirlerinde birçok şairle yarıştığından bahseder ve kendisini Abbâsî Buhtürî ile Ebû Temmâm'ın seviyesinde gördüğünü söyler (Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân, s. 377, 382, 386, 389). Çeşitli eserlerinde, özellikle Nes̱îrü'l-cümân'ında (Aʿlâmü'l-Mağrib ve'l-Endelüs, s. 77-95) 470 beyit tutarında şiiri bulunmaktadır. Bunlar Hz. Peygamber için birkaç mevlidiye kasidesi, bazı Gırnata ve Merînî hükümdarları ile onların kâtip ve hâciblerine yazılmış methiyeler, müstakil veya mevlidiyelerin girişlerinde yer alan gazellerle kendi ilim ve edebî yetenekleriyle övündüğü fahriyyelerden ibarettir. Ayrıca takriz, tebrik, ta'ziye ve şifa dileği gibi gündelik

münasebetlere dair bazı parçalarla lugaz, muamma, cinas, tıbâk, tekrar, reddü'l-acüz ale's-sadr, tevriye gibi edebî sanatların icra edildiği beyit ve kıtaları da bulunmaktadır. Başta Merînî kâtip ve hâcibi Ahmed el-Kabâilî ve fakih Ali el-Akīlî olmak üzere devrin ileri gelen ricâline sanatlı nesirle yazdığı mektupları da günümüze ulaşmıştır. Bunların içinde özellikle çeşitli ilimlere dair kitap adlarını tevriyeli biçimde saydığı uzunca bir mektubu (Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân, s. 227-232) edebiyat açısından orijinal bir örnektir. Onun şiirlerde ve diğer edebî eserlerinde sanat yüklü ağdalı bir üslûp kullanmasına karşılık hal tercümeleri ve tarih kitaplarında sade bir anlatım tercih ettiği görülür.

Eserleri. 1. Nes̱îrü'l-cümân fî şiʿri men naẓamenî ve iyyâhü'z-zamân. Endülüs ve Mağrib'den çoğu görüşüp tanıştığı hükümdar, vezir, emîr, kâtip ve kadı gibi yüksek tabakaya mensup yetmiş kadar şair ve edibin hal tercümeleriyle şiir ve nesirlerinden örnekler ihtiva eder. 776 (1374-75) yılında yazılan ve VIII. (XIV.) yüzyıl Batı İslâm edebiyatı hakkındaki önemli kitaplardan biri olan eserin girişinde şiirin dinî açıdan hükmü, fazileti, camilerde okunmasının mubah olduğu belirtilmekte, güzelliğinin şartları ve yazımında kullanılan başlıca edebî sanatlar anlatılmaktadır. Eser Aʿlâmü'l-Maġrib ve'l-Endelüs (fi'l-ḳarni's̱-s̱âmin) adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1967). 2. Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân. 799'da (1397) yazılan ve 1967'de Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanıp Beyrut'ta yayımla-nan eserde, VIII. (XIV.) yüzyılda Doğu ve Batı İslâm dünyalarında yaşayan otuz bir şair ve edibin hal tercümesiyle şiir ve nesirlerinden örnekler bulunmaktadır; müellif eserin sonuna kendi hal tercümesini de eklemiştir. M. Rıdvân ed-Dâye yazarın hayatını, edebî kişiliğini ve yetiştiği çevreyi geniş bir şekilde incelemiş (s. 7-213), daha sonra bunları çıkararak kitabı Meşâhirü'ş-şuʿarâʾ ve'l-küttâb fi'l-Meşrıḳ ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib adıyla tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1406/1986). 3. Müstevdaʿu'l-ʿalâme ve müstebdiʿu'l-ʿallâme. Hükümdar mektuplarının başına konulan tuğra ile (alâme) tuğra görevlisi kâtiplerden bahseden eser 796'dan (1394) az önce yazılmış ve Merînî kâtibi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Dülâme'ye sunulmuştur (nşr. Muhammed et-Türkî et-Tûnisî - Muhammed b. Tâvît et-Tıtvânî, Rabat 1933). 4. Ravżatü'n-nisrîn fî aḫbâri (Benî ʿAbdi'l-Vâd ve) Benî Merîn. Merînî Hükümdarı Ebû Saîd el-Asgar Osman b. Ahmed'e takdim edilen eserde Merînîler övülmekte, onların hasımları olan

Abdülvâdîler yerilmektedir. İlk defa Fransızca tercümesiyle birlikte bir bölümü Bû Ali Gavsî - Georges Marçais (Paris 1917), daha sonra tamamı E. Lévi-Provençal tarafından yayımlanmış (“Deux nouveaux manuscrits de la Rawdat an-nisrîn d’Ibn al-Ahmar”, JA, sy. 203 [1923], s. 219-255), bunları Abdülvehhâb b. Mansûr’un neşriyle (Rabat 1382/1962) Miguel Angél Manzano’nun İspanyolca tercümeli yeni neşri (Madrid 1989) takip etmiştir. Eseri Muhammed b. Kāsım b. Zâkûr (ö. 1120/1708), İbn Ebû Zer‘in el-Enîsü’l-Muṭrib’iyle birlikte el-Muʿribü’l-mübîn ʿammâ tażammenehü’l-Enîsü’l-muṭrib ve Ravżatü’n-nisrîn adıyla ihtisar etmiştir. 5. en-Nefḥatü’n-nisrîniyye ve’l-lemḥatü’l-Merîniyye. Abdülazîz el-Melzûz’un Naẓmü’s-sülûk fi’l-enbiyâʾ ve’l-ḫulefâʾ ve’l-mülûk’üne nazîre olmak üzere kaleme alınmıştır. Merînî Sultanı Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ebû Sâlim’e sunulan eser, Merînî hükümdar ailesinin ve diğer devlet adamlarının geçmişini anlatan 112 beyitlik bir ürcûze ile şerhidir (nşr. Adnân M. et-Tu‘me, Dımaşk 1992). 6. Büyûtâtü Fâsi’l-kübrâ (Meşâhîru büyûtâti Fâs, Ẕikru baʿżı meşâhîri Fâs fi’l-ḳadîm). Yazımı İbnü’l-Ahmer tarafından başlatılan ve Fas’ın meşhur aileleriyle eşrafına ait biyografileri içeren kitaba daha sonraları isimleri bilinmeyen bazı müellifler de ilâvede bulunmuştur. Bu kolektif eseri son olarak Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî (ö. 1096/1685) ihtisar ve ikmal etmiş, Abdülkādir Zimâme de bu son şekliyle yayımlamıştır (Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî, sy. 3, 4, 5 [1964-1965]). Kitap daha sonra tekrar neşredilmiştir (Rabat 1972, 1975). 7. Şerḥu Bürdeti’l-Bûṣîrî. Fas Hamzâviyye Kütüphanesi’nde eksik bir nüshası bulunmaktadır (Hizânetü’l-Karaviyyîn, nr. 40/463). Ebû Zeyd Abdurrahman el-Câdirî (ö. 818/1415) tarafından ihtisar edilmiştir.

İbnü’l-Ahmer’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Fehrese, Teʾnîsü’n-nüfûs fî tekmîli naḳṭı’l-ʿarûs, Arâʾisü’l-ümerâʾ ve nefâʾisü’l-vüzerâʾ, Ferîdü’l-ʿaṣr fî (min) şiʿri Benî Naṣr, el-Münteḫab min düreri’s-sülûk fî şuʿarâʾi’l-ḫalîfeti’l-erbaʿati ve’l-mülûk, Ḥadîḳatü’n-nisrîn fî aḫbâri Benî Merîn, Aʿyânü Medîneti Fâs, Ẕikru yâḳūteti’l-ġāliye fi’d-devleti’s-Saʿîdiyyeti’l-Merîniyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ahmer, Neşîru ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, neşredenin girişi, s. 7-213; a.mlf., Meşâhîrü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., Aʿlâmü'l-Maġrib ve'l-Endelüs (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., Müstevdaʿu'l-ʿalâme (nşr. Muhammed et-Türkî et-Tûnisî - Muhammed b. Tâvît et-Tıtvânî), Rabat 1933, neşredenlerin girişi, s. 3-16; İbnü'l-Hatîb, el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naṣriyye, Beyrut 1400/1980, s. 36; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1329-30 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 99; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973-74, I, 137, 166-167, 197, 201; II, 404; a.mlf., Dürretü'l-ḥicâl, I, 213; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 232; Brockelmann, GAL, II, 241; Suppl., II, 340, 370; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 39-40, 153, 258, 273-274; II, 310; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, II, 410-436; M. B. A. Benchekroun, La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattāsides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles), Ra-bat 1974, s. 329-337; Abdülkādir Zimâme, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Aḥmer, Dârülbeyzâ 1399/1979; M. Shatzmiller, L'historiographie merinide Ibn Khaldun et ses contemporains, Leiden 1982, s. 93-105; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 94-95; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 207-208; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 158-159; "İbnü'l-Aḥmer, İsmâʿîl b. Yûsuf", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 179-180; İbrâhim Harekât, "Fâsî, Abdurrahman b. Abdülkādir", DİA, XII, 210-211.

Mıguel Angel Manzano Rodrıguez

İBNÜ'l-AHNEF

(ابن الأحنف)

Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ahnef b. el-Esved el-Hanefî el-Yemâmî (ö. 192/808)

Hârûnürreşîd'in saray şairlerinden.

133 (750) yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Hicaz'ın Yemâme bölgesinden Hanîfe kabilesine mensup olan ailesinin Horasan'a yerleştiği, babasının Basra'ya dönerek 150 (767) yılında burada vefat ettiği kaydedilmektedir (Hatîb, XII, 133). Kaynaklarda tahsil hayatı hakkında bilgi bulunmayan şairin çok erken yaşlarda şiir yazmaya başladığı anlaşılmaktadır. Ünlü şair Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783), İbnü'l-Ahnef'in sanat hayatının ilk yıllarından söz ederken ondan "genç" diye bahseder. Halife Hârûnürreşîd'in gözde şairlerinden olan İbnü'l-Ahnef, Horasan ve Ermenistan seferlerinde halifenin yanında bulundu, ancak vatan özlemine dayanamayınca izin alarak Bağdat'a döndü (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 372). Aynı zamanda Bermekî ailesinin ileri gelen devlet adamlarıyla, özellikle Yahyâ b. Hâlid ve oğlu Ca'fer ile de yakın münasebeti olan şairin halifenin ve üst seviyedeki devlet adamlarının takdirlerini kazandığı, kendisine bol bağış ve ihsanlar verildiği, devlet bürokrasisinde yüksek bir itibarı olduğu anlaşılmaktadır. Türk asıllı yeğeni şair İbrâhim b. Abbas es-Sûlî'nin Dîvân-ı İnşâ'ya kâtip olarak tayin edilmesinde onun rolü olduğu söylenebilir. İbnü'l-Ahnef 192 (808) yılında Bağdat'ta vefat etti. Hârûnürreşîd'den (ö. 193/809) sonra ve hac es-nasında öldüğü, ayrıca Basra'da defnedildiği de rivayet edilmektedir. Ömer Ferruh ise onun 198 (814) yılında vefat ettiğini söyler (Târîḫu'l-edeb, II, 141). İbnü'l-Ahnef'in, şair Müslim b. Velîd ve bir şiirinden dolayı kendisini kâfir ve günahkâr olmakla itham eden Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile aralarının açık olduğu (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 354), bilinen tek hicviyesini de onun hakkında yazdığı kaydedilmektedir (Dîvân [Antuvan Nuayyim'in şerhiyle birlikte], s. 222; ayrıca bk. şerhedenin girişi, s. 18).

İbnü'l-Ahnef'in şiirleri ölümünden sonra kâtip ve şair Zünbûr b. Ferec tarafından derlenmiştir. Daha sonra Ebû Bekir es-Sûlî onun biyografisini yazmış ve şiirlerinden seçmeler yapmıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî'sinde İbnü'l-Ahnef'e ayırdığı bölümde bu biyografiden faydalanmıştır. Emîr ve şair Ubeydullah b. Tâhir (ö. 300/913) Horasan'da onun divanının bazı nüshalarını gördüğünü, hepsinin de üzerinde "Şi'rü'l-Emîr Ebi'l-Fazl el-Abbâs" yazılı bulunduğunu belirtmektedir (el-Eġānî, VIII, 353). Yâkūt, İbnü'l-Ahnef'in kendi zamanında bilinen divanının nüshalarının birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 40-44).

Sûlî'nin İbnü'l-Ahnef'in şiirlerinden yaptığı seçmenin iki nüshası kaybolmuş, üçüncü nüsha 1298'de (1881) İbn Matrûh'un divanı ile birlikte İstanbul'da basılmıştır. Kahire-Bağdat neşri (1367/1948) İstanbul baskısının tekrarıdır. Bu neşirde yer alan şiirler genellikle kısa parçalardan oluşur. Âtike el-Hazrecî, İbnü'l-Ahnef'in divanı üzerine yaptığı tezi (Dīvān d'al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, Paris 1953) Kahire'de ya-yımlamıştır (1373). Divan, Dârü Sâdır ya-yınevi tarafından da birkaç defa basılmış (Beyrut 1965, 1398/1978), Abdülmecîd el-Molla, Mecîd Tarrâd ve Antuvan Nuayyim tarafından şerhedilmiştir (bk. bibl.). Mecîd Tarrâd ile Antuvan Nuayyim şerhlerinin sonunda İbnü'l-Ahnef'in el-Eġānî'deki biyografisiyle İshak el-Mevsılî ve İbrâhim el-Mevsılî gibi bestekârlar tarafından bestelenip okunmuş bazı şiirleri de yer almaktadır (Dîvân [Mecîd Tarrâd'ın şerhiyle birlikte], s. 287-303; a.e. [Antuvan Nuayyim'in şerhiyle birlikte], s. 379-399).

Bir iki mersiye ve hiciv parçası dışında İbnü'l-Ahnef'in şiirlerinin tamamı gazel türündedir. Ömer b. Ebû Rebîa, Cemîl, Ahvas ve Arcî gibi Hicaz şairlerinin takipçisi olan İbnü'l-Ahnef, idealize edilmiş bir kadın tasviriyle platonik aşkı terennüm etmiştir. Şiirlerinde Nercis, Nesrin, Hind, Suâd gibi platonik aşk şiirlerine konu olmuş birçok sevgili adı geçmektedir. Şiirlerinin dörtte üçü Fevz adını verdiği sevgiliye dairdir. Bununla beraber onun maddî aşkın söz konusu edildiği şiirleri de vardır. Ancak bu tür şiirleri, Ebû Nüvâs'ın sevgilinin maddî aşkı ile dopdolu olan şiirinin yanında son derece basit kalır. Süslü belâgattan uzak, zarif, sade ve akıcı dili Ebû Nuvâs'ınkine benzer. İbnü'l-Ahnef'in şiirine gösterilen rağbeti sırf dış (Helenistik) tesirle veya eski Arap geleneğinde geçen Benî Uzre'ye has mânevî aşkın büyüsü

ile açıklamak yeterli değildir. Şairin içinde yaşadığı toplumun eğilimini de dikkate almak gerekir. Onun, Hârûnürreşîd’in güzel sanatlara düşkünlüğüne ve saray kadınlarının zevklerine hitap eden şiirleri İbrâhim el-Mevsılî gibi bestekâr ve şarkıcılara malzeme olmuştur. Dilci Riyâşî, tarihçi Zübeyr b. Bekkâr ve İbrâhim es-Sûlî gibi önemli şahsiyetlerle Câhiz, İbn Kuteybe ve Mes‘ûdî gibi edip ve tarihçilerin, Halife Vâsiḳ gibi bir mûsikî severin, Ebû Bekir es-Sûlî gibi bir edibin ve Seleme b. Âsım gibi titiz bir âlimin onun şiirlerine ilgi duyması, bunların geniş bir halk kitlesi tarafından beğenildiğini göstermektedir.

İbnü’l-Ahnef’in aşk şiirleri Endülüs şiirinde gazel türünün gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Bu hususu İbn Hazm’ın Ṭavḳu’l-ḥamâme’sinden de anlamak mümkündür (Güvercin Gerdanlığı, s. 215-216). Josef Hell ve Charles C. Torrey gibi ilim adamları onun Arap edebiyatındaki etkisini ortaya koydukları gibi Ahmed Ferîd Rifâî ve Necîb Muhammed el-Behbîtî gibi tenkitçiler de şiirlerinin ilgi görmesinin sebeplerini tesbit etmeye çalışmışlardır (bk. bibl.). İbnü’l-Ahnef hakkında Muhammed Ali Sabbâh el-ʿAbbâs b. el-Aḥnef şâʿirü’l-ḥub ve’l-ġazel adıyla bir eser kaleme almıştır (Beyrut 1990).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ahnef, Dîvân (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1398/1978, neşredenin girişi, s. 5-13; a.e. (Antuvan Nuayyim’in şerhiyle birlikte), Beyrut 1416/1995, s. 222; ayrıca bk. şerhedenin girişi, s. 5-35; a.e. (Abdülmecîd el-Molla’nın şerhiyle birlikte), Bağdad 1947; a.e. (Mecîd Tarrâd’ın şerhiyle birlikte), Beyrut 1414/1993, şerhedenin girişi, s. 7-16; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1958, I, 38-40; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd Kumeyha), Beyrut 1401/1981, s. 429-431; İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire, ts., s. 253-256; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 377-378; VI, 382-388; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VII, 145-148; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1957, VIII, 354-378; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 357-359; Ebû İshak

el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 944-948; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1985, s. 215-216; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 127-133; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 40-44; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 20-27; Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1947, I, 54-57; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1928, II, 393-399; Brockelmann, GAL, I, 73-74; Suppl., I, 114; Sezgin, GAS, II, 513-514; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 144-145; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 141-143; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 40-41; S. Enderwitz, Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Stuttgart 1995; C. C. Torrey, "The History of al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf and His Fortunate Verses", JAOS, XV (1894), s. 43-70; J. Hell, "al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's", Islamica, II, Leipzig 1926, s. 271-307; R. Blachère, "Hârûnürreşîd'in Saray Şairlerinden: 'Abbâs İbnü'l-Ahnef" (trc. Süleyman Tülücü), EAÜİFD, XI (1993), s. 170-175; a.mlf., "al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf", EI² (İng.), I, 9-10; a.mlf., "al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf", EUn., I, 5; Thomas Baver, "Al-ʿAbbās

Ibn al-Ahnaf: Ein Literatur Geschichtlicher Sonderfall und seine Rezeption", WZKM, LXXXVIII (1998), s. 65-107; "İbnü'l-Ahnef", İA, V/2, s. 842-843.

Süleyman Tülücü

İBNÜ'l-AHREM

(ابن الأخرم)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ya'kūb b. Yûsuf eş-Şeybânî en-Nîsâbûrî (ö. 344/955)

Hadis hâfızı.

250'de (864) doğdu. Babası ve ilk dönemlerde kendisi İbnü'l-Kirmânî diye ta-nınmıştır. Tahsil için Nîşâbur dışına hiç çıkmadığı belirtilmiş olup Yahyâ b. Muhammed ez-Zühlî, Ebû Ali el-Kabbânî ve Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi hocalardan istifade etti. Başta Hâkim en-Nîsâbûrî olmak üzere Ebû Abdullah İbn Mende ve daha pek çok kişi kendisinden hadis rivayetinde bulundu.

Hadis ilimlerinde, özellikle de ilel ve ricâl konularında iyi yetişmiş bir âlim olan İbnü'l-Ahrem'in dönemin ilim adamlarıyla zaman zaman ilmî tartışmalara katıldığı belirtilmekte ve Arapça'yı iyi kullandığı söylenmektedir. Hadis alanındaki başarısı sebebiyle İbnü'l-Ahrem'i akranlarına tercih eden İbn Huzeyme, tartışmalı meselelerde onun görüşlerini benimsemiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 865). İbnü'l-Ahrem 14 Cemâziyelâhir 344'te (5 Ekim 955) vefat etti.

Onun kaynaklarda zikredilen ve genellikle Ṣaḥîḥayn üzerine yapılmış müstahrec türü çalışmalar olduğu anlaşılan eserleri şunlardır: el-Müstaḫrec ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn, el-Müsnedü'l-kebîr, Ebü'l-Abbas Muhammed b. İshak es-Serrâc'ın isteği üzerine hazırladığı el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim, el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaḥîḥ el-müttefeḳu ʿaleyh, el-ʿAvâlî, Kitâbü'r-Risâle (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 41).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 125; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 864-866; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 466-469; a.mlf., el-İʿlâm bi-vefeyâti'l-aʿlâm (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd - Abdülcebbâr Zekkâr), Beyrut 1412/1991, s. 146; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 331-350, s. 312-313; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 336-337; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 313; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 355-356; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 368; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, I, 163; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 41; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 21; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 390-391.

Bilal Saklan

İBNÜ'l-ÂKŪLÎ

(ابن العاقولي)

Ebü'l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Vâsıtî el-Bağdâdî (ö. 797/1394)

Şâfiî fakihi ve hadis âlimi.

733 Recebinde (Nisan 1333) Bağdat'ta doğdu. İlmî geleneğe sahip bir aileye mensup olup ataları Bağdat yakınlarında-ki Âkūl köyünde ikamet ettikleri için buraya nisbetle anılmıştır. Babası Muhyiddin el-Âkūlî'den, Sirâceddin el-Kazvînî ve zamanın diğer önde gelen âlimlerinden ders aldı. Hadis, fıkıh ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Dedesi ve babası gibi Bağdat'ta Müstansıriyye ve Nizâmiyye medreselerinde Şâfiî fıkhı okuttu, Mekke, Medine, Şam, Halep ve Kudüs'te hadis rivayet etti.

Devrin âlimleri ve devlet adamları katında saygın bir yeri olan İbnü'l-Âkūlî, bugün Câmiu'l-Âkūlî olarak bilinen Dârü'l-Kur'âni'l-Cemâliyye'nin de kurucusudur. Babasının kabrinin bulunduğu yerde inşa ettirdiği, döneminin bütün ilimlerinin okutulduğu bu medreseye birçok vakıf tahsis eden İbnü'l-Âkūlî'nin yıllık gelirinin tamamını tasadduk ettiği nakledilmektedir.

Timur'un Bağdat'a yönelik saldırısı sırasında Kuzey Irak'ta hüküm süren Celâyirliler hânedanının hükümdarı Sultan Ahmed Celâyir ile beraber Bağdat'tan ayrılan İbnü'l-Âkūlî'nin malları yağma edildi ve ailesi esir alındı. Bir süre Dımaşk ve Kahire'de ikamet ettikten sonra yine Sultan Ahmed'le beraber Bağdat'a döndü ve beş ay sonra burada vefat etti (Safer 797/ Aralık 1394); cenazesi vasiyeti üzerine Ma'rûf-i Kerhî'nin türbesi civarına defnedildi.

Eserleri. 1. er-Raṣf limâ ruviye ʿani'n-nebiyyi mine'l-fiʿl ve'l-vaṣf. Daha çok Hz. Peygamber'in özellikleri ve şahsiyeti öne çıkarılarak telif edilen muhtasar bir hadis kitabıdır (I-II, Dımaşk 1393/1973; Kahire 1406/1986). On yedi bölümden meydana gelen eserin kaynakları arasında İbnü'l-Esîr'in

Câmiʿu'l-uṣûl'ü, Ömer b. Bedr el-Mevsılî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i, Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾı, Hakîm et-Tirmizî'nin en-Naʿt'ı, İbn Mâce'nin es-Sünen'i ve meşhur tabakat kitapları yer almaktadır. 2. ʿArfü'ṭ-ṭîb fî aḫbâri Mekke ve Medîneti'l-ḥabîb (nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1409/1989). 3. Miftâḥu'r-recâ fî şerḥi Meṣâbîḥi'd-dücâ. Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne adlı eserinin şerhidir.

İbnü'l-Âkūlî'nin günümüze ulaşan diğer iki eseri ed-Dirâye fî maʿrifeti'r-rivâye ve Kifâyetü'n-nâsik fî maʿrifeti'l-menâsik'tir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 209; Suppl., II, 204; DMBİ, IV, 174). Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl ve el-Ġāyetü'l-ḳusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ adlı eserlerini şerheden İbnü'l-Âkūlî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ʿİddetü'l-vaḥîd ve ʿumdetü't-tevḥîd (İslâm akaidine dair manzum bir eserdir), er-Red ʿale'r-Râfiża.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Sülûk, VIII, 846; İbn Kādî Şühbe, Ṭa-baḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 176-178; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 194; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, III, 275-278; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 225-226; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1192, 1699, 1879; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 351-352; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 175; Îżâḥu'l-meknûn, II, 140; Brockelmann, GAL, II, 209; Suppl., I, 620; II, 203-204; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 240; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1976, I, 138, 142-143; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 43; Claude Golliot, "Textes arabes anciens edités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", MIDEO, XXI (1993), s. 543; Mihyâr Alevî Mukaddem, "İbn ʿÂḳūlî", DMBİ, IV, 173-174; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", DİA, VI, 102.

Ali Bakkal

İBNÜ’l-A‘LEM

(ابن الأعلم)

Ebü’l-Kāsım Alî b. el-Hasen (Hüseyn) el-Alevî eş-Şerîf el-Hüseynî el-Bağdâdî (ö. 375/985)

XIII. yüzyıla kadar önemini koruyan ez-Zîcü’l-ʿAŠudî’nin sahibi astronomi âlimi.

324’te (936) Bağdat’ta doğdu; Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in soyundandır. Geleneksel temel eğitimini tamamladıktan sonra matematik, astronomi ve mûsiki nazariyatı okudu. X. yüzyılın ikinci yarısında astronomi alanında büyük bir otorite olarak kabul edildiği için Büveyhî Emîri Adudüddevle onu himayesine aldı ve sarayındaki diğer astronom-astrologlardan çok onun gözlemlerine değer verdi. Kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte Adudüddevle’nin Bağdat’ta kurdurduğu rasathânede İbnü’l-A‘lem’in de görev yaptığı düşünülebilir; çünkü onun daima “sâhibü’z-zîc” diye anılmasına yol açan ez-Zîcü’l-ʿAḍudî adlı zîci, o güne kadar kullanılmakta olan Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim’in Halife Me’mûn için hazırladığı ez-Zîcü’l-mümteḥan’ın

önüne geçmiştir. Adudüddevle’nin ölümünden sonra tahta çıkan Samsâmüddevle’den yeterince ilgi görmeyen İbnü’l-A‘lem, 374’te (985) gittiği hacdan döndükten sonra 8 Muharrem 375 (31 Mayıs 985) tarihinde vefat etti. Onun gözlemlerinde kullandığı aletleri de bizzat kendisinin yaptığı bilinmektedir.

İbnü’l-A‘lem’in bütün çalışmaları ilgili çevrelerde hayranlık uyandırmış, özellikle hazırladığı zîc, XIII. yüzyılın başına kadar astronomlar arasında büyük bir takdirle anılmıştır. Günümüze ulaşmayan eser kaleme alınışından itibaren ana kaynaklar arasına girmiş, esere birçok atıfta bulunulmuştur. Bunların incelenmesinden zîcin içeriği hakkında şu sonuca varılmaktadır: Ünlü astronom-matematikçi Nasîrüddîn-i Tûsî’nin on iki yılda hazırladığı ez-Zîc-i İlḫânî’de kullanılan gözlemlerin bir kısmı kendisine, bir kısmı ise

başkalarına, çoğunlukla da İbnü'l-A'lem'e aittir. İbnü'l-A'lem'in zîcinde diğerlerinin hemen hepsinde olan takvim bilgileri, trigonometri ve küresel astronomi fonksiyonlarına ait tablolar, coğrafî tablolar ve sabit yıldızlara ait cetveller mevcut değildir. Zîcin son üç bölümünde onun kendi gözlemlerine dayanarak hesapladığı gezegenlerle ilgili parametreler verilmiştir. Bunlardaki yeniliği tesbit etmek için Batlamyus ve Bettânî'ninkilerle yapılan karşılaştırmalar sonucunda söz konusu on üç parametreden yedisinin İbnü'l-A'lem tarafından değiştirildiği görülmüştür. Bu değişikliklerin sebebi, onun el-Mecisṭî'dekinden daha sık aralıklarla yaptığı kendi gözlemlerinden ve diğer müslüman astronomların daha doğru tekniklerle buldukları neticelerden faydalanmış olmasıdır. Burada asıl dikkat çeken husus İbnü'l-A'lem'in farklı yaklaşımı, yani hemen bütün Ortaçağ astronomlarının Batlamyus'un verdiği parametreleri sorgulamaksızın aynen kullanmalarına karşılık kendisinin bunları tekrar gözlemleyip hesaplamak gereğini duymuş olması, dolayısıyla daha hassas değerler elde etmesidir.

İlk dönem kaynakları İbnü'l-A'lem'in yalnız ez-Zîcü'l-ʿAḍudî'sinden söz eder ve onun suya düşerek bozulduğunu, çok zor kullanılabilir hale geldiğini söylerler (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 103). Berlin Staatsbibliothek'te bulunan (nr. 5751) Kûşyâr b. Lebbân el-Cîlî'ye ait zîc içinde İbnü'l-A'lem'in Cedvelü taʿdîli'ş-şems, Cedvelü taʿdîli merkezi ʿUṭârid, Cedvelü taʿdîli merkezi Züḥal, Cedvelü merkezi'l-Müşterî, Cedvelü taʿdîli ḥıṣṣati ʿUṭârid adlı astronomi tablolarına yer verilmiştir (Ahlwardt, V, 205-206). Özellikle Şiî kökenli bazı geç dönem biyografi yazarları ayrıca birçok eseri ona isnat etmektedir. Aḥkâmü'n-nücûm, Risâle fi'n-nücûm, Aḥvâlü'l-müneccimîn fi'l-İslâm, İstiḫrâcü meṭâlibi'n-nücûmiyye, ʿAmelü'l-usṭurlâb, Fevâʾidü ʿilmi'n-nücûm, Müşkilâtü ʿilmi'n-nücûm ve Mesʾeletü'l-meʿâd bunların başlıcalarıdır (Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, VI, 241; DMBİ, III, 30).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîẖu ḥükemâˀi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 103; İbnü'l-Kıftî, İẖbârü'l-ˁulemâˀ (Lippert), s. 226; Ebü'l-Ferec, Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 174; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîẖu'l-ḥükemâˀ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 313; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VII, 388; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 203-206; Suter, Die Mathematiker, s. 62; Hediyyetü'l-ˁârifîn, I, 682; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 107-109; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 240-241; Sezgin, GAS, V, 309; VI, 215-216; Sarton, Introduction, I, 666; E. S. Kennedy, "The Astronomical Tables of Ibn al-A'lem", MTUA, I/2 (1977), s. 13-23; Gulâm Rızâ Cemşîd Nijâd, "İbn Aˁlem", DMBİ, III, 29-30; Raymond Mercier, "Ibn al-A'lam", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 401-402.

Sadettin Ökten

İBNÜ’l-ALKAMÎ

(ابن العلقمي)

Ebû Tâlib Müeyyedüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib el-Bağdâdî (ö. 656/1258)

Son Abbâsî veziri.

591 Rebîülevvelinde (Şubat 1195) Şiî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; 592 veya 593’te doğduğu da rivayet edilir. Dedesi, Fırat nehrine bağlı Alkamî kanalını açtırdığı için Alkamî nisbesiyle tanınmıştır (İbnü’t-Tıktakā, s. 337). Kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hândmîr, onun Kum şehrinde oturan İranlı bir ailenin çocuğu olduğunu söylerken (Düstûrü’l-vüzerâ ͗, s. 99) İbnü’t-Tıktakā, Kûfe yakınlarındaki Nil şehrinde yaşayan Benî Esed Arap kabilesine mensup bir anne-babadan doğduğunu kaydeder (el-Faḫrî, s. 337).

İbnü’l-Alkamî, Hille’de Şiî âlimi Amîdürrüesâ İbn Eyyûb’dan nahiv ve edebiyat okudu ve bu alanda büyük bir başarı gösterdi. Ardından Bağdat’a gitti; orada Ebü’l-Bekā Abdullah b. Hüseyin elUkberî’den dinî ilimleri öğrendi. Bu arada Halife Müstansır-Billâh’ın üstâdüddârı olarak görev yapan dayısı Adudüddin Ebû Nasr Mübârek İbnü’d-Dahhâk’in yanında kalarak onun ahlâk ve ilminden, özellikle de devlet idaresindeki tecrübesinden etkilendi. Dîvânü’l-ebniye’de vekâlet ettiği dayısının ölümünden sonra yerine getirilen Şemseddin Ebü’l-Ezher Ahmed b. Nâkıd’ın himayesine girdi ve sarayda teşrifat nâzırı oldu; daha sonra onun 629’da (1232) vezir tayin edilmesi üzerine üstâdüddârlığa, vefatı üzerine de (643/1245) vezirliğe getirildi. Müsta‘sım-Billâh’ın güvenini kazanarak Abbâsî hilâfetinin yıkılışına kadar mevkiini korumayı başaran ve vezirliği süresince dilediğini yapan İbnü’l-Alkamî, Şiîliğini her vesileyle belli ettiği için Sünnîler tarafından pek sevilmemiş ve Râfızîlik’le itham edilmiştir; ayrıca askerlerle ve diğer devlet adamlarıyla da sürekli bir mücadele içinde olmuştur.

655 (1257) yılında Bağdat'ın Şiîler'le meskûn Kerh mahallesi Sünnîler'in hücumuna mâruz kaldı ve birçok kişi öldürülüp ileri gelenlerden bazıları esir alındı. Bunun üzerine İbnü'l-Alkamî Sünnîler'den intikam almak için fırsat kollamaya başladı; ancak olayların içinde halifenin oğlu Ebû Bekir ile devâtdâr-ı sagīr Mücâhidüddin Aybek'in de bulunduğunu biliyor ve bir şey yapamıyordu. Sünnî tarihçiler onun bu eziklikle, Irak'a saldırmaya hazırlanan Hülâgû'ya gizlice haber göndererek Bağdât'ı istilâya teşvik ettiğini söylerler. İbn Kesîr ve İbnü'l-İmâd gibi tarihçilere göre İbnü'l-Alkamî Hülâgû'nun nezdinde itibar kazanmak, onun Bağdat'taki nâibi olmak ve Sünnîler'in Kerh'e saldırmalarının intikamını almak, hatta Sünnî Abbâsî halifeliğinin yerine bir Şiî hilâfeti kurmak istemiş, ancak Hülâgû bu teklifi kabul etmemiştir (el-Bidâye, XIII, 201; Şeẕerât, VII, 470). Fakat İbnü'l-Alkamî, kendisinin de bir şiirinde dile getirdiği gibi yaptıklarına pişman olmuş ve emeline ulaşamamıştır; nitekim Moğol askerlerinin atlarıyla makamına kadar çıkıp ona istedikleri şeyleri yaptırdıkları bilinmektedir (Kütübî, III, 253).

Halife Müsta'sım-Billâh, Irak üzerine yürümekte olan Moğollar'dan tehdit mektupları alınca İbnü'l-Alkamî kendisine kıymetli hediyeler göndererek Hülâgû'nun gönlünü kazanmasını önerdi. Halife başlangıçta bu öneriyi kabul ettiyse de Mücâhidüddin Aybek, vezirin şahsî çıkar peşinde koştuğu için bu tavsiyede bulunduğunu söyleyip halifenin hediye göndermesine engel oldu (İbn Kesîr, XIII, 200). Hülâgû Bağdat'a yaklaştığı zaman halifeden Vezir İbnü'l-Alkamî, emîr-i alem Süleyman Şah

ve devâtdâr-ı sagīr Mücâhidüddin Aybek'i huzuruna göndermesini istedi; fakat Müsta'sım-Billâh onun bu isteğini geri çevirdi (Cüveynî, III, 167). Muharrem 656'da (Ocak 1258) Moğol ordusu Bağdat önlerine geldiğinde İbnü'l-Alkamî yakın adamlarıyla gidip Hülâgû ile görüştü ve dönüşünde halifeye bizzat hükümdarın huzuruna çıkmasını ve Irak haracının yarısını kendisine vereceğini bildirmesini tavsiye etti, fakat halife onun tavsiyelerini dinlemedi. Ancak Hülâgû da bu safhada yapılan teklifleri kabule yanaşmadı ve 4 Safer'de (10 Şubat) kayıtsız şartsız teslim olan halifeyi işkenceyle hazinelerinin yerini söylettikten sonra öldürttü. İbn Kesîr'e göre halifeyi öldürtmesi için kendisini kışkırtan İbnü'l-Alkamî'yi ise eski görevinde bıraktı (İbn Kesîr, XIII, 201). İbnü'l-Alkamî, Moğollar'ın şehirden ayrılmasından üç ay kadar sonra 1 veya 2 Cemâziyelâhir 656'da (5 veya 6

Haziran 1258) vefat etti (Reşîdüddin, III, 64; İbn Kesîr, XIII, 203); 657 yılı başlarında (Aralık 1258 - Ocak 1259) öldüğü de rivayet edilir (Kütübî, III, 253).

İbnü'l-Alkamî, özellikle aşırı bir Şiî olması sebebiyle bazı Sünnî tarihçilerin, Moğollar'la iş birliği yaptığı ve halifeyi Bağdat'ta az sayıda asker bulundurmaya yönlendirdiği gibi ağır suçlamalarına mâruz kalmıştır. İbn Kesîr onun şehirdeki cami, medrese ve ribâtları kapatıp yerlerine Şiî medreseleri kurmak istediğini, ancak bunu başaramadığını söyler (el-Bidâye, XIII, 203; ayrıca bk. Sübkî, VIII, 262). Şiî tarihçilerine göre ise faziletli, akıllı ve ileri görüşlü, idarecilik yeteneğine sahip, devletin ve halkın malına el uzatmayan adaletli bir vezirdi; şairler onu öven şiirler yazmışlardır (İbnü't-Tıktakā, s. 337-338). İbnü't-Tıktakā, Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü'ün İbnü'l-Alkamî'ye 10.000 dinar değerinde hediyeler gönderdiğini, ancak onun bunları kabul etmek istemediğini ve geri çevirmekten utandığı için halifeye gidip kendisinin alması ricasında bulunduğunu ve Bedreddin Lü'lü'e de 12.000 dinar kıymetinde mukabil hediye göndererek bu hareketi bir daha tekrarlamamasını istediğini belirtir (a.g.e., s. 338). Bazı araştırmacılar da İbnü'l-Alkamî'nin mezhep taassubuna ve rakibi devâtdâr-ı sagīrin olumsuz propagandasına kurban gittiğini, aslında onun Hülâgû ile iş birliği yaparak Bağdat'ın istilâ ve yağma edilmesine sebebiyet vermediğini ve bu tür suçlamalara müstahak olacak bir harekette bulunmadığını belirtirler (Özdemir, s. 207-214).

Şiî ve Sünnî kaynaklarının ittifakla felsefe, mantık, şiir ve nesirde üstat olarak tanıttıkları İbnü'l-Alkamî'nin 10.000 ciltlik zengin bir kütüphanesi vardı. Onun âlim, edip ve şairleri koruduğu, çalışma-larını ödüllendirdiği bilinmektedir (İbnü't-Tıktakā, s. 337). Radıyyüddin Hasan b. Muhammed es-Sâgānî Arap diline dair el-ʿUbâb'ını ve İzzeddin Abdülhamîd b. Ebü'l-Hadîd yirmi ciltlik Kitâbü Şerḥi Nehci'l-belâġa'sını İbnü'l-Alkamî için kaleme almıştır. Şiî âlimi İbn Tâvûs da onun dostları arasında yer alıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 192-197; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 167, 173-175; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, II, 640-641; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 337-339; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 40-41, 43, 47, 54, 58-59, 62-64; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1962, I, 332-333; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâʾ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 356; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 361-362; Safedî, el-Vâfî, I, 184-187; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 252-255; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 262-265; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 200-205; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 464-467; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 98, 99, 103, 105, 106; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 470-473; Muhammed eş-Şeyh Hüseyin es-Sâidî, Müʾeyyedü'd-dîn b. el-ʿAlḳamî ve esrâru suḳūti'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Necef 1972; Hitti, İslâm Tarihi, III, 768; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, V, 190-195; Hacı Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsi Devleti'nin Yıkılışı (Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258) (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 172-221; T. H. Weir, "İbnü'l-Alḳamî", İA, V/2, s. 843; J. A. Boyle, "Ibn al-Alḳamī", EI² (İng.), III, 702; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "İbn Alḳamî", DMBİ, IV, 326-328.

Abdülkerim Özaydın

İBNÜ'l-ALLÂF

(ابن العلاّف)

Ebû Bekr el-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Beşşâr en-Nehrevânî (ö. 318/930 [?])

Şair ve hadis âlimi.

Muhtemelen 218 (833) yılında Bağdat yakınındaki Nehrevan kasabasında doğdu. Babası hayvan yemi (alef) satıcısı olduğundan İbnü'l-Allâf künyesiyle tanındı. Bir gözünün sakat olduğu (İbnü'l-Mu'tez, s. 358) veya gözlerinin görmediği kaydedilmektedir (İbn Hallikân, II, 107). Ebû Ömer ed-Dûrî'den kıraat okudu. Humeyd b. Mes'ade el-Basrî, Nasr b. Ali el-Cehdamî ve Muhammed b. İsmâil el-Hassânî'den hadis rivayet etti. Ebû Bekir Ahmed b. Nasr es-Sezâî ile Ebü'l-Ferec eş-Şenebûzî kendisinden kıraat dersi aldı. Abdullah b. Hasan en-Nehhâs, Ebû Hafs İbn Şâhin ve diğer bazı âlimler ondan hadis naklettiler. Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçiren İbnü'l-Allâf, Abbâsî hânedanı ile iyi ilişkiler içinde bulundu, Halife Mu'tazıd-Billâh'ın nedimleri arasına girdi. İbnü'l-Mu'tez'le ve Muktedir-Billâh'ın veziri Ebü'l-Hasan İbnü'l-Furât ile dostluk kurdu. 318 (930) veya 319 (931) yılında Bağdat'ta vefat etti.

İbnü'l-Mu'tez, İbnü'l-Allâf'ı usta şairler arasında sayar. Ancak şiirinin tekellüflü, sunî, kuru ve donuk olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kendisinden nakledildiğine göre, Halife Mu'tazıd-Billâh'ın nedimi iken bir gece halifenin uykusu kaçınca hâdimi gelip kendisine irticâlen bir beyit okumuş, fakat devamını getirememişti. Halifenin hepsi de şair olan diğer nedimleri de orada bulunuyordu. İbnü'l-Allâf, halifenin beytin devamını maksadına uygun olarak tamamlayana ödül vereceğini söylediğini, nedimlerin içinde sadece kendisinin o anda şiiri tamamlayarak ödülü aldığını anlatır.

Medih, mersiye, gazel gibi geleneksel temalarda şiirleri bulunmakla birlikte İbnü'l-Allâf, asıl şöhretini çok sevdiği kedisi için mersiye olarak yazdığı ve sembolik ifadelere yer verdiği "el-Kasîdetü'd-dâliyye"sine borçludur.

Kasidenin söyleniş amacı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Kedisinin komşularının damında bulunan güvercinlere dadanması üzerine komşuları tarafından öldürülmesinden dolayı altmış beş beyitlik bu şiiri nazmettiği kaydedilir. Şairin, dostu İbnü'l-Mu'tezz'in Muktedir-Billâh tarafından öldürülmesinden sonra ona açıkça mersiye söylemekten korktuğu için kedi sembolünü kullanarak bu mersiyeyi onun için söylediği de rivayet edilmektedir. İbnü'l-Allâf'ın oğlu Ebü'l-Hasan Vezir Sâhib b. Abbâd'a babasının bu kasidesini okuyunca vezir bu şiirde İbnü'l-Mu'tezz'in sembolize edilmiş olduğunu söylemiştir (Demîrî, II, 402). Ayrıca kasidede kedi sembolü ile Vezir İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassin'in kastedildiği de söylenir. Diğer bir rivayete göre, Halife Muktedir-Billâh'ın veziri İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ'nın bir câriyesi İbnü'l-Allâf'ın kölesine âşık olmuş, bu durum ortaya çıkınca her ikisi de öldürülmüş, şair halifeden çekindiği için acısını açıkça ifade edemeyip onları sembolize etmek amacıyla bu kasidesini kaleme almıştır. Selâhaddin es-Safedî, bu kasidede sözü edilen kedinin gerçek anlamda bir kedi olduğunu, şiirin başka bir amaçla söylenmiş olduğunu iddia edenleri hayretle karşıladığını ifade eder.

İbn Hallikân'a göre bu kaside şairin en güzel şiirlerindendir. Kasideyi Joseph D. Carlyle İngilizce'ye tercüme etmiştir. Sabîh Redîf, şairin kaynaklarda yer alan şiirlerini derleyip tahkik ederek Şiʿru İbni'l-ʿAllâf adıyla yayımlamıştır (Bağdat 1974).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1976, s. 358-359; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 379-380; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 107-111; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 514-518; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 139-142; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, II, 402-404; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 277-279; Mehmed Zihni, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul 1304, s. 101-103; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 167-168; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 201; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 394-397; Ch. Pellat, "Ibn al-ʿAllāf", EI² (İng.), III, 702; Abbas Hüccet-i Celâlî, "İbn ʿAllâf", DMBİ, IV, 324.

Nevzat H. Yanık

İBNÜ’l-AMÎD, Ebü’l-Fazl

(أبو الفضل ابن العميد)

Ebü’l-Fazl Muhammed b. Hüseyn el-Kummî (ö. 360/970)

Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair.

III. (IX.) yüzyılın sonuna doğru İran’ın Kum şehrinde doğdu. Babası, aynı zamanda büyük bir edip olan Şiî Ziyârî Veziri Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed’dir. İbnü’l-Amîd künyesini babasının “Amîd” unvanını taşımasından dolayı almıştır. Özellikle ilim ve edebiyat çevrelerinde “üstat” ve “reis” lakaplarıyla tanınıyordu. Kaynaklarda hocaları hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak İbnü’n-Nedîm, İbn Semeke lakabıyla anılan Muhammed b. Ali b. Sa‘d adındaki bir hocasından söz etmekte (el-Fihrist, s. 194), Zekî Mübârek de nahivci Ebû Bekir İbnü’l-Hayyât’tan Câhiz’in Kitâbü’ṭ-Ṭabâʾiʿ adlı eserini okuduğunu söylemektedir (en-Nes̱rü’l-fennî, II, 236). İbnü’l-Amîd geniş kültürünü ve edebî maharetini büyük bir ihtimalle babasına borçludur.

Gerek babası hayatta iken gerekse onun ölümünden sonra İbnü’l-Amîd Rey, Cibâl ve Fars’ta kaldı; kâtiplik gibi çeşitli görevlerde bulunduktan sonra Rey-Cibâl Büveyhî Emîri Rüknüddevle tarafından 328 (940) yılında vezirliğe getirildi. Onun, henüz vezirliğe tayin edilmeden önce, askerlerin aşırı para talepleri ve zorbalıkları sebebiyle bozulmuş olan devletin malî durumunu düzene soktuğu, ordu üzerinde disiplini sağladığı ve halk arasında adaleti hâkim kılmaya çalıştığı bilinmektedir. Vezir olduktan sonra da otuz yıldan uzun bir süre çok başarılı bir devlet adamı olmuş, ayrıca kumandan olarak ordunun başında birçok zafer kazanmıştır. Vefatı da Cibâl bölgesinde karışıklık çıkaran mahallî emîrlerden Haseneveyh b. Hüseyin’in üzerine düzenlediği sefere rastlamış ve Hemedan’da uzun zamandan beri çektiği nıkris hastalığından ölmüştür (6 Safer 360 / 9 Aralık 970). Yerine oğlu Ebü’l-Feth İbnü’l-Amîd vezir olarak tayin edildi.

İbnü’l-Amîd’in asıl şöhreti edebî ve ilmî sahalarda gösterdiği başarılara

dayanır. Kendisinin kütüphane emini tarihçi İbn Miskeveyh onun çağının bütün ilimlerine vâkıf, özellikle eski Arap şiiri, lugat, garîb, iştikak, istiare, nahiv, aruz, Kur'an'ın müşkil ve müteşâbihleri, tefsir, fıkıh, mantık, felsefe, ilâhiyat, hendese, mekanik, astronomi ve meteorolojide bilgi sahibi olduğunu kaydeder (Tecâribü'l-ümem, II, 271-282). Aklî ve naklî ilimlerdeki vukufu ve geniş kültürü sebebiyle "ikinci Câhiz" diye anılan İbnü'l-Amîd kitâbette ve sanatlı nesirde Câhiz'den de üstün tutuluyor ve devrin otoritesi kabul ediliyordu; bu münasebetle söylenen, "Kâtiplik Abdülhamîd ile başladı, İbnü'l-Amîd ile sona erdi" sözü darbımesel haline gelmiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh zamanından (908-932) itibaren kâtipler arasında yaygın bir kullanım sürecine giren secide, secili söz bölüklerini kısaltarak veya kısaltma imkânı bulamadığı uzun bölüklerde aynı vezinde kelimeler kullanarak nesrin ritim, melodi ve müzikalitesini arttırmak suretiyle mensur şiir çığırını açan İbnü'l-Amîd, Arap edebiyatı sanatlı nesrinin altı mektebinden dördüncüsü olan "seci ve bedî' mektebi"nin kurucusudur. Yazılarını yoğun seciler ve onlarla uyumlu cinas, tıbâk gibi edebî sanatlarla âdeta bir halı gibi dokuyan İbnü'l-Amîd'de bu açıdan yetiştiği halı diyarının (İran) etkisi sezilmektedir. Bunun en güzel örneği âsi İbn Büllekā'ya yazdığı mektupta görülür (Seâlibî, III, 193-195). Resmî mektuplarında Ebû İshak es-Sâbî gibi ediplerin aksine hür ve güçlü şahsî iradenin ifadesi görülür; sevgi, sitem, tebrik vb. konulardaki özel mektuplarında ise (a.g.e., III, 183-214) duygusallık hâkimdir. Bunlardan başka Fars Valisi İbn Hindû'ya gönderdiği, iyi bir idarecinin vasıf ve ödevlerinden söz eden mektup gibi didaktik, ilim adamlarına gönderdiği gök gürültüsü, şimşek çakması ve yıldırım düşmesinin sebeplerini açıklayanlar gibi ilmî ve şair dostlarına gönderdikleri gibi şiir halinde kaleme alınmış mektupları da vardır (a.g.e., III, 197-213). İbnü'l-Amîd edebiyatçılığının dışında, kalelerin fethi amacıyla uzak mesafelere giderek duvarlarda gedikler açan büyük oklar atmak için "arbalet" türü bir silâh başta olmak üzere ilginç aletler tasarlayıp geliştirmesiyle de dikkat çekmiştir. Onun Grekçe kitapları toplatarak tercüme edilmeleri için ilmî bir proje hazırladığı ve Rey'de bir rasathânenin kurulmasına ön ayak olup burada astronomik gözlemler yaptığı da bilinmektedir.

Rey'deki sarayı devrin edip ve şairlerinin faaliyet merkezi haline gelen İbnü'l-Amîd'in yetiştirdiği en büyük edip, yıllarca kendisinden ayrılmaması sebebiyle "Sâhib" lakabını alan Büveyhî Veziri İsmâil İbn Abbâd'dır.

Büveyhî Emîri Adudüddevle ondan faydalananlar arasında yer aldığı gibi Aristo şârihlerinden Nîşâburlu filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî de kendisinden hayatının son yıllarına doğru felsefeye dair güç metinlerle mekanik kitapları okumuştur (İbn Miskeveyh, II, 277). İbnü'l-Amîd mektebinin takipçileri arasında Ebû İshak es-Sâbî, Ebû Bekir el-Hârizmî, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî gibi ünlü edip ve yazarlar bulunmaktadır. Mütenebbî, Ebû Nasr İbn Nübâte es-Sa'dî ve Kadı İbn Hallâd başta olmak üzere birçok şair, edip ve âlim İbnü'l-Amîd'in ilmî, felsefî ve edebî kudretini övmüş (Seâlibî, III, 185-190; İbn Hallikân, V, 105-106), buna karşılık olarak Ebû Hayyân et-Tevhîdî onunla Sâhib b. Abbâd'ı hicvetmek amacıyla Aḫlâḳu'l-vezîreyn adlı bir eser kaleme almıştır (DİA, X, 154). Ancak bu hicviyyeyi yazmasının sebebi, iki ünlü vezirin kınanacak hallerinden ziyade yanlarına gittiğinde kendisine itibar etmemesidir. Ayrıca İbnü'l-Amîd'in, Tevhîdî'yi "ikinci Câhiz" olma hususunda kendisine rakip görmesi, giydiği derviş kıyafetinden dolayı onu devlet büyüklerinin meclislerine lâyık bulmaması da bunun sebepleri arasında zikredilir.

Kaynaklarda İbnü'l-Amîd'in Kitâbü'l-Meẕheb fi'l-belâġat (İbnü'n-Nedîm, s. 194), Kitâbü'l-Ḫalḳ ve'l-ḫuluḳ ve Binâʾü'l-müdün (Bîrûnî, s. 48) adlı üç eserinden bahsedilmekte ise de bunlar zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak Ebû Mansûr es-Seâlibî, İbrâhim el-Husrî ve Yâkūt el-Hamevî eserlerinde onun mukāraza, muamma ve gazel türlerindeki şiirlerinden ve manzum mektuplarından bazı parçalara yer vermişlerdir (bk. bibl.). İbnü'l-Amîd'in, Adudüddevle'nin meteorolojik olaylara dair sorduğu soruların cevaplarını içeren Min Kelâmi'l-üstâd er-reʾîs Ebi'l-Fażl Muḥammed b. el-ʿAmîd ilâ ʿAdudi'd-devleteyn adıyla bir araya

getirilmiş altı mektubu ile (nşr. Gorcis Avvâd, Sumer, XIV [Bağdad 1958], s. 162) yine Adudüddevle'ye gönderdiği Risâle fi'l-ḥumrati'l-ḥâdiṯe fi'l-cev adını taşıyan bir risâlesi Hans Daiber tarafından "Briefe Abu'l-Fadl Ibn al-'Amîd an Adudaddaula" başlığı altında yayımlanmıştır (Isl., LVI [1979], s. 106-116). Daiber'in verdiği bilgiye göre, İbnü'l-Amîd'in resmî ve özel mektuplarını ihtiva eden Dîvânü'r-resâʾil'inden bir parçanın iki nüshası Hindistan'da (Leknev ve Kalküta) bulunmaktadır. Ayrıca Bîrûnî de İbnü'l-Amîd'e ait coğrafî, geometrik ve astronomik problemlerin işlendiği bir kitaptan, muhtemelen adını daha önce zikrettiği Binâʾü'l-müdün adlı

eserinden alıntılar yapmaktadır (et-Taḥdîdü nihâyeti'l-emâkin, s. 58, 60, 98, 119). Halîl Merdem Bek İbnü'l-ʿAmîd adlı bir eser yazmıştır (Dımaşk 1350/1931).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 194; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 16, 35, 61, 66, 132; II, 15, 39; a.mlf., Meṡâlibü'l-vezîreyn (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1961, tür.yer.; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 131-135, 140-142, 159-160, 166, 222-228, 229-230, 270-282; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 155-181, 183-214; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Zeki Mübârek - M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I, 41-42, 166-167; II, 402, 580, 601-603; III, 643-644, 874-880; IV, 1064-1065, 1119-1124; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin (nşr. P. Bulgakov - İbrahim Ahmed), Kahire 1962 → (Islamic Geography içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 48, 60, 98, 119; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 322, 422; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1928, III, 142-143; VI, 73; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 268, 299, 301, 365, 488-489, 511, 516, 569, 572, 589, 605-606; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 103-113; Suter, Die Mathematiker, s. 58-59; Halîl Merdem, İbnü'l-ʿAmîd, Dımaşk 1350/1931; Zeki Mübârek, en-Neṡrü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, II, 235-255; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 103-104; Sezgin, GAS, VII, 278-282; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 655-658; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 500-503; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, Niẓâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 97-101, 168-169, 177, 184; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 241-259; M. Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 165-168; H. F. Amedroz, "The Vizier Abu'l-Fadl Ibn al-Amīd from «the Tajārib al-Umam» of Abu Ali Miskawaih", Isl., III (1912), s. 323-351; Hafızullah Kabır, "Ustad Abu'l-Fadl Ibn al-ʿAmīd", IC, XXXV/1 (1961), s. 8-11; Cl. Cahen, "Ibn al-ʿAmīd", EI² (İng.), III, 703-

704; Ihsan Abbas, “Ibn al-ʿAmīd”, EIr., VII, 664; Ahmed Pâketçî, “İbn ʿAmîd”, DMBİ, IV, 340-344; Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, DİA, X, 154.

Ahmet Güner

İBNÜ'l-AMÎD, Ebü'l-Feth

(أبو الفتح ابن العميد)

Ebü'l-Feth Alî b. Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed (ö. 366/976)

Büveyhî veziri, edip ve şair.

337'de (948-49) Rey'de doğdu; ünlü vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in oğludur. Genç yaşta sarayın önde gelen kişileri arasına girdi ve zaman zaman vezirliğe vekâlet etti. 359'da (970) mahallî emîrlerden Haseneveyh b. Hüseyin'e karşı düzenlenen sefere katıldı. Babasının Hemedan'a vardıklarında ölmesi üzerine ordunun başına geçti ve boşalan vezirlik makamını başkasına kaptırmamak için Haseneveyh'le anlaşma yaparak aceleyle Rey'e döndü, bir süre sonra da vezirliğe getirildi; iyice yaşlanmış olan Rüknüddevle devletin idaresini ve ordunun kumandanlığını ona teslim etti. Fakat İbnü'l-Amîd, parlak zekâsına rağmen gençliği ve tecrübesizliği sebebiyle babasının takip ettiği dengeli siyaseti sürdürmeyi başaramadı. Deylemli kumandan ve askerlere bol bol ihsanlarda bulunarak ve sık sık davetler, av partileri düzenleyip katılanlara çeşitli hediyeler dağıtarak kendini çevresine sevdirmeye çalıştı. Onun debdebe ve gösterişi ön planda tutan bu gibi halleri ve özellikle vezirden çok bir emîr gibi davranması, Rüknüddevle'nin oğulları Adudüddevle ile Müeyyidüddevle'nin tepkilerine yol açtı.

İbnü'l-Amîd, 363'te (973-74) Rüknüddevle'nin emri üzerine, büyük bir askerî isyan sebebiyle zor durumda kalan Irak Büveyhî Emîri İzzüddevle Bahtiyâr'a yardım etmek için Fars'tan Irak'a doğru yola çıkan Adudüddevle'ye katıldı. İsyanın bastırılmasından sonra Adudüddevle, İzzüddevle'yi tahtından uzaklaştırıp Irak'ı kendi topraklarına katmak istedi ve bu durumu babasına onaylatmak için İbnü'l-Amîd'i Rey'e gönderdi. Fakat İbnü'l-Amîd, hânedan üyelerinin karşılıklı sadakatine büyük önem veren Rüknüddevle'yi bu konuda ikna edemedi ve Bağdat'a eli boş döndü. Bunun üzerine Adudüddevle mecburen Irak'tan ayrıldı. İbnü'l-Amîd ise Adudüddevle'nin ardından Bağdat'ta bir müddet daha kaldı ve burada

ileride hayatına mal olacak bazı adımlar attı. İzzüddevle’nin veziri İbn Bakıyye ile yakın münasebetler kurdu; ayrıca İzzüddevle’nin yöneltttiği vezirlik teklifini Rüknüddevle’nin ölümünden sonra olması şartıyla kabul etti. Bu arada Abbâsî halifesi de ona kalemde ve kılıçta yetkinliğini anlatan “Zü’l-kifâyeteyn” unvanını verdi.

365’te (975-76) Adudüddevle, babası Rüknüddevle ile bozulan ilişkilerini düzeltmek ve kendisinin veilaht olarak tayinini sağlamak için İbnü’l-Amîd’den aracılık yapmasını istedi. Adudüddevle’ye güvenmemekle beraber onunla dost kalmak isteyen İbnü’l-Amîd’in Rüknüddevle nezdinde gösterdiği çabalar sonucu İsfahan’da bütün hânedan mensuplarının katıldığı bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda Rüknüddevle, Adudüddevle’yi veliaht ilân etti ve diğer iki oğlundan Müeyyidüddevle’ye Rey ile İsfahan’ı, Fahrüddevle’ye de Hemedan ile Dînever’i verdi. İbnü’l-Amîd, Rüknüddevle’nin ölümünden sonra Rey’e gelen Müeyyidüddevle tarafından vezirlik görevinde tutuldu. Ancak çok geçmeden İbnü’l-Amîd ile kâtip Sâhib b. Abbâd arasında düşmanlık baş gösterdi ve İbnü’l-Amîd, Müeyyidüddevle’nin yanında büyük bir saygınlığı bulunan Sâhib b. Abbâd’ı ileride makamına göz dikeceği endişesiyle İsfahan’a yollamak ve hatta öldürtmek istedi. Müeyyidüddevle de onun nüfuzundan çekindiği için Sâhib b. Abbâd’ı geri göndermek zorunda kaldı. Fakat Rüknüddevle’den sonra hânedanın başına geçmiş bulunan Adudüddevle, Müeyyidüddevle’den, ordu üzerindeki hâkimiyetinden dolayı tehlikeli gördüğü ve Bağdat’taki faaliyetleri sebebiyle kızgın olduğu İbnü’l-Amîd’in öldürülmesini istedi. Bunun üzerine İbnü’l-Amîd, malla-rına el konulduktan ve çeşitli işkencelere mâruz bırakıldıktan sonra idam edildi (17 Rebîülevvel 366 / 13 Kasım 976).

Babasından ve nahiv âlimi İbn Fâris’ten ders alan İbnü’l-Amîd devrin önemli edip ve şairlerindendi; hatta bu yönüyle babasından daha üstün olduğu söylenir. Yâkūt el-Hamevî, onun öldürülmesinden önce zindan duvarlarına yazdığı kendisine yapılan işkenceleri anlatan şiirlerini, Ebû Hayyân et-Tevhîdî de uzun bir gazelini nakletmiş, ayrıca “dost” dediği at üzerine yazılmış bir gazeli hakkında bilgi vermişlerdir (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIV, 195-201, 213; el-Mes̱âlibü’l-vezîreyn, s. 267-270). İbnü’l-Amîd ilme ve edebiyata büyük ilgi duymuş, âlim ve ediplerle bir arada bulunmaya özen göstermiştir. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ali b. Îsâ er-Rummânî, Ebû Süleyman

el-Mantıkī, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve İbnü'l-Bakkāl onun özellikle Bağdat'ta iken tertiplediği meclislere devam eden âlim, filozof ve şairlerden bazılarıdır (Yâkūt, XIV, 213-214). 363 (973-74) yılında Rey'e gitmeden önce İbnü'l-Amîd'e

yazdığı mektubu günümüze ulaşan (bk. Resâʾil, s. 349-358) Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Meṡâlibü'l-vezîreyn'de Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali enNemerî'nin İbnü'l-Amîd'i öven uzun bir kasidesine yer vermiştir (s. 344-348).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 3, 66-67, 136, 137; II, 217; a.mlf., Meṡâlibü'l-vezîreyn (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1961, s. 227, 267-270, 293-302, 336, 338-348; a.mlf., Resâʾil (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru Talâs), s. 347-358; Abdülazîz b. Yûsuf eş-Şîrâzî, er-Resâʾil, Berlin Ktp., nr. 8625, vr. 74b-76a; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 270-274, 301-303, 333, 339, 348-355, 361-364, 377; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, III, 215-223; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 436-443, 444, 449-451; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 191-240; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 605-606, 644, 648, 654, 669, 675-676; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, TSMK, III. Ahmed, nr. A 2907/11, XI, vr. 116b-117a; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 110-112; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 215-217; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 143; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, Niẓâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 101-103; Cl. Ca-hen, "Ibn al-ʿAmīd", EI² (İng.), III, 704.

Ahmet Güner

İBNÜ'l-AMÎD el-MEKÎN

(bk. MEKÎN).

İBNÜ'l-A'RÂBÎ, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن الأعرابي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî (ö. 231/846)

Lugat âlimi ve şiir râvisi.

150 (767) yılında Kûfe'de doğdu. Babası Hindistan'ın Sind bölgesinden gelen bir köledir; annesi de Arap değildir. İbnü'l-A'râbî künyesi ona lugat, ahbâr, şiir ve emsâl dinleyip tesbit etmek için çöl Arapları ile sürekli ilişki içerisinde bulunmasından dolayı verilmiştir. İbnü'l-A'râbî, küçük yaşta babasının vefatı üzerine annesiyle evlenen şiir râvisi Mufaddal ed-Dabbî'nin himayesinde büyüdü. Başta üvey babası olmak üzere Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Kāsım b. Ma'n, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Heysem b. Adî, Ebü'l-Mücîb er-Rebeî, İbnü'l-Kelbî gibi birçok âlimden şiir ve ensâba, garîb ve nâdir lugatlara dair dersler aldı. Mufaddal ed-Dabbî'nin şiir antolojisi el-Mufaḍḍaliyyât'ını, nahiv ve lugat dersleri aldığı Kisâî'nin en-Nevâdir'ini kendilerinden dinleyip rivayet etti. Güçlü hâfızası sayesinde çok sayıda garîb ve nâdir kelime ezberleyerek bu alanda üstat olduğunu herkese kabul ettirdi. Kûfe civarına konaklamak üzere Yemâme'den gelen bedevîlerden, özellikle Benî Esed ve Benî Ukayl'den yıllarca lugat, emsal, şiir, ahbâr dinleyip tesbit etti; bu alanlarda ve eyyâm-ı Arab hususunda geniş bilgi sahibi oldu.

Bağdat'ın güneybatısında bir camide verdiği derslerden aldığı ücretle geçimini sağlamaya çalışan İbnü'l-A'râbî'nin büyük ilgiyle izlenen derslerine çok sayıda öğrencinin katıldığı, öğrencilerine elinde hiçbir kitap olmadan güçlü hâfızasına dayanarak lugat, garîb, nevâdir, şiir, ahbâr ve ensâba dair notlar tutturduğu kaydedilmektedir. Öğrencileri arasında Sa'leb, Câhiz, İbnü's-Sikkît, İbrâhim el-Harbî, Ebû İkrime ed-Dabbî, Muhammed b. Habîb, Belâzürî, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Mufaddal b. Seleme gibi ünlü âlimler bulunmaktadır. en-Nevâdir'ini kendisinden Sa'leb, Abdullah et-Teymî ve Muhammed b. Habîb rivayet etmiştir. Ondan en çok istifade eden Sa'leb'dir. Kaynakların dindar ve dürüst bir kimse olarak tanıttığı İbnü'l-

A‘râbî Sâmerrâ’da vefat etti. Ölüm yılı olarak 230 (845), 232, 233 tarihleri de verilmekle birlikte doğrusu 231 (846) olmalıdır. Topal ve şaşı olduğu söyleniyorsa da (İbnü’l-Kıftî, III, 133) öğrencisi ve yakın dostu Câhiz’in el-Bursân ve’l-ʿurcân ve’l-ʿumyân ve’l-ḥûlan adlı eserinde adı geçmemektedir.

İbnü’l-A‘râbî’nin halifeler ve devlet adamları nezdinde itibarı yüksekti. Şiirlerde geçen, herkesin kolaylıkla anlayamayacağı garîb ve nâdir kelimelerin açıklamasını bizzat kendisinden dinler ve onu çeşitli hediyelerle ödüllendirirlerdi. Nitekim bir defasında Halife Vâsiḳ-Billâh’tan 10.000 dirhem, Me’mûn’dan da 5000 dirhem değerinde bir hediye almıştı. Kûfe dil mektebinin önde gelen âlimlerinden olan İbnü’l-A‘râbî, Basra dil mektebinin iki ünlü dilcisi Ebû Ubeyde ile Asmaî’nin rivayetlerini sıhhatli bulmazdı. Hatta Asmaî’nin bir rivayeti hakkında bu rivayetin tam aksini bin fasih bedevîden dinlemiş olduğunu söylemiştir. Lugat kitaplarında İbnü’l-A‘râbî’den yapılan birçok rivayet ve nakil mevcut olup adının geçmediği sözlük hemen hemen yok gibidir. Bununla beraber ileri sürdüğü nahiv kuralları ve otorite sayıldığı garîb ve nâdir kelimeler hakkında birçok yanlışı tesbit edilmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda İbnü’l-A‘râbî’nin otuzu aşkın kitap ve risâlesi bulunduğu kaydedilmektedir. Zamanımıza ulaştığı bilinen başlıca eserleri şunlardır: 1. Esmâʾü ḫayli’l-ʿArab ve fürsânihâ. Eski Arap kabilelerinin özel adlarla anılan meşhur atlarının isimleri, binicileri, onlar hakkındaki haber ve şiirlerle bu şiirlerde geçen garîb kelimelerin açıklanması ve eyyâmü’l-Arab’a dair bilgiler içeren eser dil, edebiyat ve tarih açısından önemlidir (nşr. Levi Della Vida, Leiden 1928; nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXV/2 [Bağdad 1404/1984], s. 249-330; nşr. M. Abdülkādir Ahmed, Kahire 1404/1984). Eser ayrıca yine Nûrî Hammûdî el-Kaysî Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından İbnü’l-Kelbî’nin Nesebü’l-Ḫayl’i ile birlikte Kitâbân fi’l-ḫayl adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). 2. Kitâbü’l-Biʾr. Kuyuların kazımı, çeşitleri, suları, aletleri etrafındaki lugat ve şiirleri ihtiva eden eseri Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (Mecelletü’l-Muḳtebes, sy. VI [Dımaşk 1922], s. 3-9), Nûrî Hammûdî el-Kaysî (Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. IX [Bağdad 1966], s. 349-367) ve Ramazan Abdüttevvâb (Kahire 1970) neşretmiştir. 3. Kitâbü’l-Fâżıl fi’l-edeb. Mersiye temasında şiir parçalarından meydana gelen bir mecmua olup

Wilhelm Wright tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1859). Eserin Kudüs Hâlidiyye Kütüphanesi'nde (nr. 45/3) bir nüshası mevcuttur. 4. Nevâdiru İbni'l-Aʿrâbî. Kudüs Hâlidiyye Kütüphanesi'nde ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de yazma nüshaları bulunan eserin bir kısmı Kâmil Saîd Avvâd tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1976 [Bağdad], Külliyyetü'l-âdâb). Ayrıca Şam Umumi Kütüphanesi'nde (nr. 23, 280) bir nüshası mevcut olan Kitâbü'l-Muʿcem de ona nisbet edilmektedir. Bazı mersiyeleri ihtiva eden ve Wilhelm Wright tarafından Ḥırzetü'l-ḥâṭıb ve tuḥfetü'ṭ-ṭâlib içinde yayımlanan (Leiden 1859, s. 67-122) Muḳaṭṭaʿât merâsin li-baʿżi'l-ʿArab adlı eserin İbnü'l-A'râbî'ye aidiyeti ise şüphelidir.

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Envâʾ, Ṣıfatü'n-naḫl, Ṣıfatü'z-zerʿ, Ṣıfatü'd-dirʿ, Kitâbü'n-Nebt ve'l-baḳl, Kitâbü'n-Nebât, Kitâbü'ẕ-Ẕübâb (Ẕiʾâb), Kitâbü'l-Elfâẓ, Kitâbü Nevâdiri'z-Zübeyriyyîn, Kitâbü Nevâdiri Benî Faḳʿas, Kitâbü'l-Emâlî, Ebyâtü'l-meʿânî, Meʿâni'ş-şiʿr, Târîḫu'l-ḳabâʾil, Medḥu'l-ḳabâʾil, Tefsîrü'l-ems̱âl, Kitâbü Efʿale, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Fevâʾid, Kitâbü'l-Muʿâḳabât,

Kitâbü Men nüsibe mine'ş-şuʿarâʾ ilâ ümmihâ, Kitâbü Kerâmâti'l-evliyâʾ, Kitâbü'l-Ems̱âl, Kitâbü'l-Ḫayl, Nesebü'l-ḫayl. Ayrıca Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Hansâ, Hutay'e, Ru'be b. Accâc, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Adî b. Zeyd, Ertât b. Süheyye, Ebû Mihcen es-Sekafî, Nemîr b. Tevleb, İbnü't-Tasariyye, Sürâka el-Bârıkī, Amr b. Ma'dîkerib gibi şairlerin divanları İbnü'l-A'râbî tarafından rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Kitâbü'l-Biʾr (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde), IX, Bağdad 1966, neşredenin girişi s. 349-352; Tehẕîbü'l-luġa, I, 20-21; Taberî, Târîḫ (de Geoje), III, 972, 1357; Zübeydî, Ṭaba-ḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn, Kahire 1954, s. 213; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), IV, 117; VII, 162-164; Sem'ânî, Ensâb, s. 187-188; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, I, 69; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V,

282-285; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā [Ürdün] 1405/1985, s. 119-121; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 189-196; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 133; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 433-435; Safedî, el-Vâfî, III, 79-80; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 105-106; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 167; II, 1396, 1399, 1415, 1419, 1452, 1980; Îżâḥu'l-meknûn, I, 217; II, 293, 304, 343, 344, 506, 680; Brockelmann, GAL, I, 19, 41, 56, 116, 139; Suppl., I, 179; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 365-366; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 11; Mervân el-Atıyye, "Mülâḥaẓât ʿalâ taḥḳīḳi Kitâbi esmâʾi'l-ḫayli'l-ʿArab ve fürsânihâ li'bni'l-Aʿrâbî", el-Mevrid, XVI/2, Bağdad 1987, s. 209-227; Ch. Pellat, "Ibn al-Aʿrābī", EI² (Fr.), III, 728-729; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "İbnü'l-Aʿrâbî", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 140-143.

İsmail Durmuş

İBNÜ’l-ARABÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن العربي)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148)

Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis.

22 Şâban 468’de (31 Mart 1076) İşbîliye’de (Sevilla) doğdu. Arap kabilelerinden Kahtân’ın Meâfir kolundan olup ataları fetihten sonra Endülüs’e yerleşmişti. Babası, İşbîliye ve çevresinde hüküm süren Abbâdîler’in vezirlerinden ve bölgenin önde gelen ilim adamlarından Ebû Muhammed İbnü’l-Arabî, annesi ise Abbâdî hânedanının siyasî rakibi Ebû Hafs Ömer el-Hevzenî’nin kızıdır. İlk öğrenimine babası, dayısı Ebü’l-Kāsım Hasan el-Hevzenî ve Ebû Abdullah b. Ahmed es-Sarakustî’den ders alarak başladı. Erken yaşta hıfzını, kırâat-i aşereyi tamamladı; temel dinî bilgileri, dil ve edebiyat, matematik ve fen bilimlerini okudu. Bir süre sonra Kurtuba’ya (Cordoba) giderek Ebû Abdullah İbn Attâb, Ebû Mervân İbn Serrâc gibi hocalardan ders aldı. Abbâdî hânedanının yıkılıp bölgenin Murâbıtlar’ın hâkimiyetine girmesiyle (484/1091) başlayan gelişmeler hem ilim yolculuğu arzusu içinde olan İbnü’l-Arabî, hem de oğlunun en iyi şekilde yetişmesini arzulayan ve hac ibadetini ifa etmek isteyen babası için uygun bir fırsat oldu. Ailece 485 (1092) yılında Mâleka’dan (Malaga) hareketle Kuzey Afrika üzerinden Doğu İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerini kapsayan uzun bir yolculuğa çıktılar. İbnü’l-Arabî, Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin de Doğu seyahatinden önemli bir ilmî birikimle dönmesinin ve Endülüs’te büyük itibar kazanmasının bu yolculuğa çıkmasında etkili olduğunu belirtir (Ḳānûnü’t-teʾvîl, s. 76-77).

İbn Haldûn baba ve oğlun, Murâbıtlar Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn tarafından Bağdat Abbâsî halifesine kendisi adına biat vermek ve hükümdarlığı için onay almak üzere gönderildiğini belirtirken (Muḳaddime, II, 642) Abdülhay el-Kettânî, bölgenin yeni hâkimi Yûsuf b. Tâşfîn’den kaçarak Doğu’ya gittiklerini ve mülklerine de el konulduğunu ileri sürer (et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 91). Bazı yeni araştırmalar ve belgeler,

başlangıçta böyle bir görev üstlenmeseler bile memleketlerine dönüşleri sırasında, müsbet icraatlarını duydukları Yûsuf b. Tâşfîn'in hem siyasî rakiplerine karşı hem sürdürdüğü cihad hareketi hususunda desteklenmesi ve hükümdarlığının onaylanması için Gazzâlî'den bir fetva ve halifeden de ferman aldıklarını göstermektedir (Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, s. 101-104, 471-484; İhsan Abbas, XVI/2 [1963], s. 217-236). On yıla yakın bir süreyi kapsayan bu ilim yolculuğu İbnü'l-Arabî açısından çok verimli geçti. O, Tertîbü'r-riḥle li't-terġīb fi'l-mille adlı kitabıyla el-ʿAvâṣım da dahil diğer eserlerinde bu seyahati sırasında uğradığı ilim merkezleri ve görüştüğü âlimler hakkında geniş bilgi verir. İbnü'l-Arabî, Endülüs'ten ayrıldıktan sonra bir süre Cezayir'in Bicâye (Bougie), Tunus'un Mehdiye ve Kayrevan şehirlerinde kalarak Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî gibi bazı âlimlerden ders okudu. Daha sonra maceralarla dolu bir deniz yolculuğu ile Mısır'a geçti; buradaki âlimlerden fıkıh, kelâm ve hadis okudu, Şîa ve Kaderiyye mensuplarıyla tartışmalarda bulundu. O sırada Mısır'da hâkim olan Fâtımîler'in Sünnî düşünceyi baskı altında tutmaları sebebiyle burada sadece sekiz ay kalıp Kudüs'e geçti (486/1093). Selçuklu nüfuzu altında olan Kudüs'te tam bir hürriyet havası hâkimdi. İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre yüksek düzeyde dinî eğitim veren birçok ders halkasının yanında Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre eğitim veren iki Nizâmiye medresesi vardı (el-ʿAvâṣım, II, 61). Burada çeşitli ders halkalarına katıldı ve yapılan münazaraları takip etti. Kelâm, usûl-i fıkıh ve hilâfiyat okudu; özellikle Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'den çok faydalandı. Ebû Ali Hüseyin es-Sâgānî, Ebû Saîd ez-Zencânî, Ebû Sa'd ez-Zevzenî gibi Doğu İslâm dünyasından gelmiş Hanefî fakihlerinin bakış açıları onu etkiledi (Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 92-98). Eserlerinde sık sık burada geçen ilmî tartışmalara ve âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmasından, Kudüs'teki ilmî atmosferin İbnü'l-Arabî'yi çok etkilediği ve burada geçirdiği üç yılı tahsil hayatının verimli dönemlerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu arada Filistin ve Şam bölgesinin Akkâ, Taberiye, Askalân, Dımaşk gibi diğer ilim merkezlerini dolaştı. İmâmiyye ve Bâtıniyye âlimleriyle tartıştı. Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât Ahmed b. Ali, Nasr b. İbrâhim el-Makdisî, Hibetullah b. Ahmed el-Ekfânî, Atâ el-Makdisî gibi birçok âlimle görüştü. 489 (1096) yılında Bağdat'a gitti.

Irak bölgesindeki ilmî birikim ve öğretim usulü de İbnü'l-Arabî'yi bir hayli etkiledi. Nizâmiye medreselerindeki eğitim öğretim faaliyeti ve devlet

ricâlinin ilme ve ilim adamlarına itibarı sebebiyle o dönemde Bağdat'ın ilim ve kültür merkezi olma özelliği daha da artmıştı. Burada Nizâmiye medreselerine devam etti; Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup birçok ilim adamı ile görüştü, çoğundan ders veya icâzet aldı. Kendisi eserlerinde Bağdat'ta görüştüğü ve faydalandığı âlimlere ve okuduğu kitaplara sıkça atıfta bulunur (a.g.e., s. 107-120). Bunlar arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bezzâz, Ebü'l-Meâlî Sâbit b. Bündâr, Ebü'l-Hasan İbnü't-Tuyûrî, Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Ebû Bekir İbn Tarhân, Ebü'l-Muzaffer el-Ebîverdî, Hatîb et-Tebrîzî sayılabilir. Özellikle bölgenin önde gelen Şâfiî fakihi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den çok faydalandı. Aynı yıl (489/1096) babasıyla birlikte hacca gitti. Mekke'de Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali etTaberî'den hadis okudu. Hac farîzasını eda edip Bağdat'a geri döndükten sonra İmam Gazzâlî'den İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i

ve diğer kitaplarını okudu, onun görüşlerinden ve ders ortamından çok yararlandı (a.g.e., s. 111-114, 120, 340, 369-370; el-ʿAvâṣım, s. 30-31). İki yıla yakın Gazzâlî ile beraber olduktan sonra 491'de (1098) dönüş hazırlıklarına başladı. Bu esnada babası ile birlikte Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ile görüşme fırsatını elde etti (Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 116; krş. ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, IX, 68-69). Bir süre Dımaşk ve Kudüs'te kaldıktan sonra Mısır'a gitti. ʿÂriżatü'l-aḥveẕî adlı Sünenü't-Tirmiẕî şerhini bu sırada telif etti. 493 (1099) yılının başlarında babası Abdullah İbnü'l-Arabî İskenderiye'de veya Kudüs'te vefat etti. Bazı kaynaklarda, babasının ölümünün ardından İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'e geri dönüp İşbîliye'ye yerleştiği kaydedilmekle birlikte ilim yolculuğunun on yıl sürdüğü şeklindeki kendi ifadesi ve çağdaşı Kādî İyâz'ın beyanı dikkate alınınca dönüş tarihinin 495 (1001) olması daha muhtemel görünmektedir (ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, IX, 68-69; Kitâbü'l-Ḳabes, I, 41; el-Ġunye, s. 68; Dabbî, s. 83). İbnü'l-Arabî'nin bu seyahatinde çeşitli şehirlere uğrayarak birçok ilim adamıyla görüşmüş, tartışmış veya onlardan ders okumuş olması sebebiyle kaynaklarda değişik ilim dallarında 100'e yakın hocasının adı zikredilir (en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, neşredenin girişi, I, 39-85; Saîd A'râb, s. 17-50; Ammâr Tâlibî, I, 25-56).

İbnü'l-Arabî İşbîliye'ye döndüğünde bölgenin âlim ve devlet adamları tarafından çok iyi karşılandı; kırk yılı aşkın bir süre çeşitli bölgelerden

gelen öğrencilere ders okuttu, hadis rivayet etti, icâzet aldığı ve yanında getirdiği kitapları naklederek icâzet verdi. Bu müddet zarfında çeşitli dalda elli civarında eser telif etti. Israr üzerine iki yıl kadar İşbîliye kadılığı görevini üstlendiyse de muhaliflerinin tepkileri sebebiyle bu görevi fazla sürdürmeyip tekrar ilmî faaliyetlerine döndü ve Kurtuba'ya yerleşti. İşbîliye ve Kurtuba'daki bu eğitim faaliyeti sonunda çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Saîd A'râb, İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarda zikredilen 121 (Maʿal Ḳāḍî Ebî Bekir b. el-ʿArabî, s. 91-111), en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ adlı kitabını neşre hazırlayan Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî ise 254 (I, 133-190) öğrencisinin ismini zikreder. Bunlar arasında oğlu Ebû Muhammed Abdullah İbnü'l-Arabî, Kādî İyâz, İbn Beşküvâl, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Ebû Bekir İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Ca'fer İbn Galbûn et-Tücîbî, İbn Sâhibüssalât, İbn Kurkūl, İbn Madâ, Ebü'l-Kāsım İbn Semecûn, Ebü'l-Kāsım İbn Hubeyş ve Ebû Bekir İbn Ebû Cemre sayılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin son günlerinde Endülüs'te siyasî istikrar tekrar bozuldu. Murâbıtlar'ın hâkimiyeti sona erip Muvahhidler dönemi başladı. Siyasî iktidar değişiminin ve otorite boşluğunun halk üzerinde yapacağı olumsuz etkileri önlemek ve ülkenin geleceği bakımından yeni kurulan Muvahhidler Devleti'yle iyi ilişkileri başlatmak amacıyla bir heyetle birlikte Mağrib'e gitti. Heyet üyelerinden bir kısmı geri döndüyse de İbnü'l-Arabî bir yıl kadar orada kaldı. Bazı kaynaklar bu süre zarfında hapsedildiğini kaydeder. Endülüs'e dönerken 543 yılının Rebîülevvel ayında (Ağustos 1148) yolda vefat etti ve Fas'ta Bâbülmahrûk mevkiinde defnedildi.

Öğrencilerinin ve tabakat müelliflerinin ortak ifadelerine göre İbnü'l-Arabî parlak bir zekâya, kuvvetli bir hâfızaya, sağlam bir muhâkeme gücüne, güçlü bir iradeye sahipti. Endülüs ve Doğu İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerindeki zengin ilmî birikimi yakından tanıma imkânı elde etmiş, birçok ilim dalında derinleşmiş, İslâm âlimleri arasındaki farklı görüşleri değerlendirerek ve yeri geldiğinde mezcederek döneminde Mâlikî fıkhının güçlü bir temsilcisi ve Endülüs'ün birçok ilim dalında kıymetli eserler veren bir müellifi olmuştur.

İlmî mesaisini tefsir ve hadis dallarında yoğunlaştıran İbnü'l-Arabî'nin her iki alanda da otorite sayıldığı, fıkıh alanındaki derin tahlil gücünü ve

mezhepler arası mukayeseli fıkıh bilgisini tefsir ve hadis sahasında kaleme aldığı eserlerine taşıdığı görülür. Tefsirde nakle dayanan metodu esas almış, dirâyet tefsirinin de nakille uygunluğuna özen göstermiştir. İtikadî konularda genelde Eş‘arî çizgisinde olup Bâtınîler’i ve filozofları ağır bir dille eleştirmesi Gazzâlî’nin tutumunu andırır. Döneminde Endülüs’te uygulanan ve taklide dayanan eğitim sistemini tenkit etmesi ve Bağdat-Şam-Mısır üçgeninde uygulanan usulü beğenmesi, dolaylı da olsa Endülüs’te Mâlikî mezhebinin yegâne hâkim ve belirleyici mezhep olması yerine mezhepler arası mukayeseli fıkıh eğitimini tercih ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bununla birlikte eserlerinde bu tavrını pek belli etmez. Yeri geldiğinde Mâlikî mezhebi içindeki aykırı görüşleri belirtmekten veya onlardan birine temayül etmekten geri durmasa da her vesileyle diğer fıkıh mezheplerine karşı Mâlikî mezhebinin üstünlüğünü vurgulamaya çalışır, bu mezheplerin fakihlerine ağır eleştiriler yöneltir. Babasının Zâhirî mezhebine temayülü ve hatta döneminde Zâhirîler’in önde gelenlerinden olduğu bilinmekle birlikte (Zehebî, XX, 198) İbnü’l-Arabî’nin Zâhirî düşüncesine sıcak bakmadığı açıktır. Fıkıhta dil unsuruna ve hadise önemli bir yer vermesi bakımından İbn Hazm’a benzerlik gösterirse de hikmeti teşrî‘ ve makāsıd konusunda onun âdeta tam karşısında yer alır.

İbnü’l-Arabî siyasetle olan ilgisi yönünden eleştirilmiştir. Ancak bu durum onun kişisel tercihinden çok içinde bulunduğu şartların sürüklediği bir sonuç idi ve bu yüzden zaman zaman siyasetle ilgilenmek zorunda kalmıştı. Çocukluğu sırasında Endülüs’te mülûkü’t-tavâif adı verilen beylikler birbirleri ile yıkıcı mücadele halinde bulunuyordu. Doğuda haçlı seferleri devam ederken kilisenin teşvikiyle oluşan hıristiyan gönüllülerle ordusunu takviye eden Kastilya Kralı I. Fernando 1062 yılında Tuleytula (Toledo) ve İşbîliye’yi haraca bağlamış, İbnü’l-Arabî henüz on yaşında iken Endülüs’ün ikinci büyük şehri olan Tuleytula’yı Kral VI. Alfonso ele geçirmişti. Bu sırada Murâbıtlar Endülüs’e hâkim olmuşlar ve Alfonso’yu Zellâka’da büyük bir bozguna uğratmışlardı (1086). Murâbıtlar’ın emîri Yûsuf b. Tâşfîn’in bu başarısı hıristiyan akınlarını bir süre durdurmuştu. Kuvvetli bir devlet kurmasına rağmen Yûsuf b. Tâşfîn’e Kureyş’ten bir halifeye bağlı olmadığı ve bu yüzden de meşruiyetinin bulunmadığı yönünde itirazlar yapılmakta, bu durum birliği sağlanmasına ve devletin gücünü toparlamasına engel olmaktaydı. İbnü’l-Arabî’nin ilim yolculuğu dönüşünde Bağdat Abbâsî halifesinden Yûsuf b. Tâşfîn adına onay alması,

İmam Gazzâlî’den ve Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî’den müstevlî de olsa âdil hükümdara itaat edilmesi, fakat onun da halka merhametle muamele etmesi gerektiği yönünde mektuplar getirmesi (mektupların metni için bk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, s. 471-484), bu fitne ve zaaf ortamını izaleye yönelik hasbî bir çaba olarak da, İbn Haldûn’un ifade ettiği gibi (Muḳaddime, II, 642) Yûsuf b. Tâşfîn’in bilgi ve talebi doğrultusunda yapılmış bir girişim olarak da görülebilir.

Eserleri. İbnü’l-Arabî, dinî ilimlerin hemen hemen her dalında eser yazmakla birlikte bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır. Mevcut eserlerindeki atıfları veya diğer kaynaklarda zikredilmesi sebebiyle sadece isimleri bilinen eserlerinin, onun kadılıktan ayrılmasıyla sonuçlanan

olaylarda veya daha sonraki hıristiyan istilâsı sırasında tahrip edildiği ya da kaybolduğu söylenebilir. Nitekim İbn Ferhûn on beş eserinin, Makkarî otuz üç eserinin adını verirken çağdaş araştırmacılardan bu rakamı seksen sekize kadar çıkaranlar da vardır (Kitâbü’l-Ḳabes, neşredenin girişi, I, 63-64; en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ, neşredenin girişi, I, 115-129). 1. Aḥkâmü’l-Ḳurʾân.* Rivayet ağırlıklı olan eser, Mâlikî fıkhı içindeki farklı görüşlere yer vermesi ve diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerini de objektif olarak değerlendirmesi yönüyle dikkat çeker. İbnü’l-Arabî’nin en meşhur ve önemli eserlerinden biri olup çeşitli baskıları yapılmıştır (I-II, Kahire 1331; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1377-1378; Kahire 1387/1967, I-IV, 1392/1972). 2. ʿÂriżatü’l-aḥveẕî* fî şerḥi’t-Tirmiẕî. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in tamamını kapsayan ilk şerh olup diğer şerhlerle birlikte veya müstakil olarak basılmıştır (Kanpûr 1299; I-XIII, Kahire 1350-1352). 3. el-ʿAvâṣım mine’l-ḳavâṣım.* Kelâm ve itikadî mezhepler tarihiyle ilgilidir (nşr. Abdülhamîd b. Bâdîs, Konstantine 1347-1348; nşr. Ammâr Tâlibî, Beyrut 1985, Ârâʾü Ebî Bekir İbni’l-ʿArabî el-Kelâmiyye’nin II. cildi olarak). Muhibbüddin el-Hatîb, eserin ilk baskısına dayanarak ashapla ilgili bölümü notlar ilâvesiyle neşretmiş (Kahire 1371, 1399 [5. bs.]), daha sonra Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî’nin bu neşri gözden geçirerek yeni notlar eklemesi ve ayrıca el-Mektebü’s-Selefî uzmanlarının metni üç ayrı yazma nüshayla karşılaştırmaları suretiyle yayımlanmıştır (Kahire 1405). 4. el-Emedü’l-Aḳṣâ* fî maʿrifeti esmâʾi’l-ḥüsnâ ve efʿâlihî teʿalâ. Kısmen farklı isimlerle de kaydedilen eser Allah’ın isim ve sıfatlarını konu edinir. Eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa

nr. 371; Hacı Salim Ağa Ktp., nr. 499). 5. Ḳānûnü't-teʾvîl. İbnü'l-Arabî eserin mukaddimesinde (s. 68) ve Kitâbü'l-Ḳabes'te (III, 1048) bu eserinden Ḳānûn fi't-teʾvîl li-ʿulûmi't-tenzîl adıyla söz ederse de müellifin diğer birçok atfı yanında kitabın çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshalarında ve klasik kaynaklarda eser Ḳānûnü't-teʾvîl adıyla zikredilir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1164, 1389; el-ʿAvâṣım, II, 22, 262, 272; Ḳānûnü't-teʾvîl, neşredenin girişi, s. 23-24; Makkarî, II, 35). Ammâr Tâlibî'nin Vâḍıḥu's-sebîl ilâ maʿrifeti Ḳānûni't-teʾvîl adıyla zikrettiği yazma nüshanın (Ârâʾü Ebî Bekir b. el-ʿArabî el-kelâmiyye, I, 68, bk. Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 28), muhteva hakkında verilen bilgilerden hareketle ayrı bir eser olması ihtimali de bulunmakla birlikte Aḥkâmü'l-Ḳurʾân veya Envârü'l-fecr'den biri olması kuvvetle muhtemeldir. 533 (1139) yılında telif edilen ve edebî bir üslûpla kaleme alınan eserde İbnü'l-Arabî'nin ilmin önemi, kaynağı, çeşitleri, ruh ve beden, te'vil kuralları ve örnekleri konuları etrafında çeşitli görüşleri yer alır. Eser, Muhammed es-Süleymânî tarafından önce geniş bir mukaddime ile birlikte (Beyrut 1980), daha sonra sadece metin olarak (Cidde 1986; Beyrut 1990) neşredilmiştir. 6. en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde de kısmî adlandırma farklılıklarıyla sıkça atıfta bulunduğu bu eser Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî tarafından yayımlanmıştır (baskı yeri yok, 1413/1992). 7. el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes. 532'de (1138) Kurtuba'da telif edilen eserde İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin el-Münteḳā adlı el-Muvaṭṭaʾ şerhinin fıkhî meselelerde yoğunlaştığı, fakat hadis ilimleri açısından yetersiz olduğu görüşünü ileri sürerek hem bu boşluğu doldurmak hem de ele aldığı fıkhî meselelerde kendi görüş ve tercihini açıklayıp İmam Mâlik'in ve diğer müctehidlerin görüşlerini tahlil veya tenkit etmiştir. Değişik kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eseri Muhammed Abdullah Vülid Kerîm neşretmiştir (Beyrut 1992, I-III). 8. Tertîbü'r-riḥle li't-terġīb fi'l-mille. İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya yaptığı ilim yolculuğunu ve izlenimlerini edebî bir üslûpla anlatan ve türünün ilk örneklerinden sayılan eser Saîd A'râb tarafından yayımlanmıştır (Maʿal Ḳādî Ebî Bekir b. el-ʿArabî, s. 181-245). Aynı metin, Muhammed es-Süleymânî'nin neşrettiği Ḳānûnü't-teʾvîl'in baş tarafında mevcut olup (s. 69-120) muhtevanın tetkiki, eserin bu yolculuğun belli bir dönemini kapsadığı veya eksik olduğu izlenimi vermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin, eserlerinde sıkça isimlerini zikrettiği ve çoğu Rabat'ta el-

Hizânetü'l-âmme'de olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları veya mikrofilmleri bulunan eserleri de şunlardır: Aḥkâmü'l-Ḳurʾân eṣ-ṣuġrâ, Risâletü'l-müstebṣır, Sirâcü'l-mühtedîn, Sirâcü'l-mürîdîn, Kitâbü'l-Efʿâl, Kitâbü'l-mesâlik fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik, Kitâbü'l-Mutavassıṭ fi'l-iʿtiḳād, el-Maḥṣûl fî uṣûli'l-fıḳh, el-Vuṣûl ilâ Maʿrifeti'l-uṣûl (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, neşredenin girişi, I, 115-128; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 27-34; Ammâr Talîbî, I, 65-82).

İbnü'l-Arabî, başta Aḥkâmü'l-Ḳurʾân ve ʿÂriżatü'l-aḥveẕî olmak üzere günümüze ulaşmış eserlerinde diğer birçok eserinin adını zikrederek onlara atıfta bulunur. Aynı şekilde tabakat müellifleri de onun zamanımıza intikal etmeyen birçok eserinden söz ederler. Bu gruba giren ve

ellinin üzerinde bir sayıya ulaşan eserlerden Envârü'l-fecr, İbnü'l-Arabî'nin en hacimli kitabı olması bakımından ayrı bir önem taşır. İbnü'l-Arabî, diğer eserlerinde bu isimle veya Envârü'l-fecr fî mecâlisi'ẕ-ẕikr adıyla sıkça atıfta bulunduğu ve kapsamlı bir tefsir olduğunu belirterek övgüyle söz ettiği kitabının imlâ usulüyle yirmi yılda yazıldığını, toplam 80.000 varakı bulduğunu, fakat -istinsah amacıyla olmalı- eserin şahıs ve grupların ellerinde dağıldığını, ancak 20.000 varaklık kısmını toplama gayreti içine girdiğini veya toplatabildiğini anlatır (Ḳitâbü'l-Ḳabes, III, 1037-1038; Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 65, 149, 206, 219, 301, 304, 361; Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 802; III, 1429, 1451). Muahhar kaynaklarda ise eserin tamamının seksen cilt halinde Merînî Hükümdarı Ebû İnân el-Merînî'nin (1348-1358) özel kütüphanesinde bulunduğu belirtilir (İbn Ferhûn, s. 283).

İbnü'l-Arabî, günümüze ulaşmayan ve Makkarî'nin ifadesine göre yirmi cilt olan el-İnsâf fî mesâʾili'l-ḫilâf adlı eserine de yer yer atıflarda bulunur (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 534, 982; Makkarî, II, 36). Yine Müellifin kendi açıklamalarından hareketle Aḥkâmü'l-ʿibâd fi'l-meʿâd, Aʿyânü'l-aʿyân, el-İmlâʾ ʿale't-Tehâfüt, Tebyînü'ṣ-ṣaḥîḥ fî taʿyîni'z-zebîḥ, Tertîbü âyi'l-Ḳurʾân, Telḫîṣu Mesâʾili'l-ḫilâf, Telḫîṣu't-tarîḳateyn el-ʿIrâḳıyye ve'l-Horâsâniyye, ed-Devâḥî ve'n-nevâḥî fi'r-red ʿalâ İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî, Nüzhetü'l-menâẓır ve tuḥfetü'l-ḫavâṭır, Kitâbü't-Temḥîs, en-Nevâzilü'l-fıḳhiyye, en-Neyyireyn fî şerḥi'ṣ-ṣaḥîḥayn, el-Müşkileyn, Kitâbü'n-Nübüvvât, İlcâʾü'l-fuḳahâʾ ilâ maʿrifeti ġavâmızı'l-üdebâʾ gibi çoğu belirli bir konuya tahsis edilmiş küçük hacimde risâleleriyle tabakat müellifleri

tarafından kendisine nisbet edilen diğer eserler de anılabilir (İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında bk. Kitâbü'l-Ḳabes, neşredenin girişi, I, 63-64; en-Nâsiḫ ve'l-mensuḫ, neşredenin girişi, I, 115-129; el-ʿAvâṣım, neşredenin girişi, s. 27-29; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, s. 27-34; Ammâr Tâlibî, I, 65-83).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I-IV, tür.yer.; a.mlf., ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, Kahire 1350-52, IX, 68-69; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. Muhammed Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, neşredenin girişi, I, 7-72; a.mlf., Ḳānûnü't-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 23-29; a.mlf., en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî), [baskı yeri yok] 1413/1992 (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), neşredenin girişi, I, 13-190; a.mlf., el-ʿAvâṣım (Hatîb), neşredenin girişi, s. 9-31; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 66-72; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 563, 590-591; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 82-88; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 296-297; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 197-204; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1329-30 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 281-284; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 642; III, 1252-1253; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 167-171; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 25-43; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 553; II, 1921; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 122-123, 136-138; Brockelmann, GAL, I, 525; Suppl., I, 732-733; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 90; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn, Kahire 1406/1986, s. 394-416; Saîd A'râb, Maʿa'l-Ḳāḍî Ebî Bekir b. el-ʿArabî, Beyrut 1407/1987; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 91; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, İbnü'l-ʿArabî el-Mâlikî el-İşbîlî ve tefsîruhû Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1411/1991, s. 15-40; Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekir b. el-ʿArabî el-kelâmiyye, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I-II; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts., s. 101-104, 471-484; İhsan Abbas, "el-Cânibü's-siyâsî min riḥleti İbni'l-ʿArabî", Ebḥâs̱, XVI/2, Beyrut 1963, s. 217-236; J. Robson, "Ibn al-ʿArabī", EI² (İng.), III, 707.

Ahmet Baltacı

Kelâma Dair Görüşleri.

İbnü'l-Arabî el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım, el-Emedü'l-aḳṣâ, Uṣûlü'd-dîn ve el-Vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı eserlerinde çeşitli itikadî fikirlerini ortaya koymuş ve bunları savunmuştur. Eş'ariyye'ye mensup olmakla birlikte mezhep içinde yer yer farklı görüşleri de benimsemiş, başta Gazzâlî olmak üzere muhalif âlimleri tenkide tâbi tutmuştur. Eş'ariyye dışındaki itikadî ekollerle fikrî mücadeleye girişmiş, özellikle İsmâiliyye ve Ta'lîmiyye gibi bâtınî fırkaları zındıklığın yayılmasında etkili görmüş, Mu'tezile'yi ve Zâhiriyye'den İbn Hazm'ı da şiddetle eleştirmiştir. İbnü'l-Arabî, ayrıca Aristo ve Eflâtun'un felsefî görüşlerine çeşitli tenkitler yöneltmiştir. Onun dikkat çeken itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: İnsanın tabiatından kaynaklanan bazı zorluklar varsa da duyular ve akıl vasıtasıyla bilgi üretilebilir. Akıl ve duygu gibi birbirine zıt özellikler taşıyan insan bilgi üretmede realiteden hareket etmek suretiyle gerçeğe ulaşabilir. Bilginin imkânı meselesinde akla ve duyulara güvenmeyen sofistlerle duyuları küçümseyen Yeni Eflâtuncu felsefî görüşler isabetsizdir. Gazzâlî de dahil olmak üzere Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenen Sûfiyye'nin iddia ettiği gibi bedenî arzu ve temayüllerden arındırılan kalplerde mükâşefe yoluyla kesin bilgiler meydana gelmez. Bâtınî gruplarla gulât-ı Sûfiyye'nin savunduğu bu görüş aklî ve naklî delillerden yoksundur, bu konuda hadis olarak ileri sürülen rivayetler de asılsızdır. Takvâ ve amel bilgiyi değil bilgi takvâ ve ameli meydana getirir. İnsan, doğuştan sahip olduğu apaçık bilgileri kullanarak ve ayrıca akıl yürüterek nazarî bilgiler üretebilir. Fakat bu sonuç tabii bir istidatla meydana gelmeyip akıl yürüten insanda Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir (Ammâr Tâlibî, II, 14-23, 31-32, 43, 51-57). Vahiy yoluyla gelen bilgiler, aklın çözmekte güçlük çektiği mümkinler çerçevesindeki problemleri aydınlatır. Doğru bilginin ancak mâsum bir imamdan öğrenilebileceğini iddia eden Şiî gruplarından İsmâiliyye ve Ta'lîmiyye'nin görüşü İslâm'ın reddettiği hulûl inancına götürür. İslâm filozoflarının benimsediği akıllar teorisi birbirini takip eden bilgi derecelerinden ibaret olup teorinin dayanağını oluşturan on akılla ilgili kavramlar anlamsız ve faydasızdır.

Bilgide olduğu gibi varlıkta da yegâne müessir olan Allah'tır. Tabiatta zorunlu olarak işleyen bir illiyyet sistemi yoktur, orada meydana gelen her olay ilâhî müdahale ile gerçekleşir. Nesne ve olayların belli fiilleri meydana getirme özelliği bulunmadığı gibi bağlı kaldıkları sabit kanunlar da mevcut değildir. Küllîlerin hâricî varlığı yoktur, anâsır-ı erbaa teorisi de geçersizdir (a.g.e., II, 162-167, 176-177).

Allah'ın varlığına ait bilgilere O'nun fiilleri vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu fiillerin insana en yakın olanı bizzat kendi bedeninde cereyan edenleridir. Ruh isbât-ı vâcibin en önemli delili olup onu inkâr etmek de mahiyetini kavramak da mümkün değildir; ruhun mevcudiyeti ancak faaliyetleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Tabiatı inceleyen her insan tabii olarak Allah'ın varlığını kabul eder, bunun dışında varacağı sonuçlar ise mantıklı olamaz. Tabiattaki değişiklikler, tezatlar ve çokluklar bunu gösterir. Allah'ın fiilleri varlığının yanı sıra sıfatlarının da delilini teşkil eder; zira bir fiilin gerçekleşebilmesi için sahibinin kādir, hikmetli olabilmesi için de âlim olması gerekir. Aklî istidlâllerin ortaya koyduğu bu sıfatların naslardan da kanıtları mevcuttur. Ancak sem' ve basar gibi sıfatlara sadece naslarla istidlâl edilebilir. Cüveynî'nin bunları aklî delillerle kanıtlamaya çalışması isabetli değildir (Ḳānûnü't-teʾvîl, s. 125-126). Aristo'nun iddia ettiği gibi ilâhî ilim sadece zâtını değil bütün yaratıkları kapsar. Cüveynî'nin ilâhî ilmi sınırlayıcı ifadeler kullanmasının da bir dayanağı yoktur. Kur'an'da zikredilen haberî sıfatların mânaları kesin olarak

bilinmedikçe te'vile başvurulmamalı, akla aykırı görünen zâhirî anlamları terkedilip gerçek mânaları ilâhî ilme havale edilmelidir. Konuyla ilgili hadislere gelince bunların bir kısmı sahih değildir, bir kısmı ile de mecazi mânalar kastedilmiştir (Ammâr Tâlibî, II, 291-292, 296-310).

Kazâ ve kader yaratılmışlarla ilâhî sıfatlar arasındaki irtibattan ibarettir. İnsana hayrı şerden ayırma gücü verilmişse de kader herkesi levh-i mahfûzda yazılan akıbetine sevkeder. Kişi fiilinin kâsibi ise de fâili değildir; çünkü kesb de dahil olmak üzere insana ait fiillerin bütün unsurları Allah tarafından yaratılır. Fiil genel vasfı itibariyle Allah'a, özel vasfı itibariyle insana nisbet edilir ve beşerî sorumluluk bu özel vasıf sebebiyle doğar. Kaderi ispat edip bu konudaki tereddütleri gidermek amacıyla tartışmaya girişmekte dinî bakımdan bir sakınca yoktur, bunun aksini

belirten rivayetler sahih değildir (a.g.e., II, 186-190). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Eş‘arîler içinde Cebriyye ile benzer görüşü paylaşanlardan birinin İbnü’l-Arabî olduğunu kaydetmiş, Ammâr Tâlibî ise İbnü’l-Arabî’nin cebir görüşünü benimsemediğini kanıtlamaya çalışmıştır.

Nübüvveti inkâr etmek Allah’ı gerektiği gibi bilmemek ve O’na inanmamaktan kaynaklanır. Çünkü Allah’a inanan kimse O’nun peygamber göndereceğinden ve insanlığın sahip olduğu üstün değerlerin geçmişte gönderilen peygamberlerce öğretildiğinden şüphe etmez. İnsanlığın sa-hip bulunduğu bilgi birikiminin büyük ekseriyetini başka bir kaynağa dayandırmak mümkün olmadığına göre bu bilgileri öğreten Allah’tır, aradaki vasıta da nübüvvet müessesesidir. İnsanların elinde mevcut olan ilâhî kitaplar bunun açık bir delilidir. Aklın yeterliliğini öne sürerek peygamberliği inkâr edenlerin delilleri geçersizdir; zira temyiz gücüne ve bilgi üretme kabiliyetine rağmen aklın her şeyi bilmesi imkânsızdır. Filozofların hukuk ve ahlâka ilişkin bilgilerinin aslı peygamberlere aittir (a.g.e., II, 231-252). İbnü’l-Arabî’nin kelâmî görüşleri Ammâr Tâlibî tarafından Ârâʾü Ebî Bekir b. el-ʿArabî el-kelâmiyye adlı eserde incelenmiştir.

İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’e atfedilen bazı rivayetleri metin açısından eleştirip sahih olmadığına hükmetmiş, özellikle haberî sıfatlara ve kadere dair bazı nakillerin hadis olamayacağını söylemiş, ihtiyarî fiiller konusunda cebir görüşüne yaklaşmış, tarih boyunca toplumların sahip bulunduğu bilgilerle kaydettiği gelişmelerin nübüvvetin ürünü olduğuna dikkat çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 29-30; a.mlf., Ḳānûnü’t-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 125-126, 358-360; Makkarî, Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, III, 85; Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekir b. el-ʿArabî el-kelâmiyye, Cezayir,

ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I, 142, 205-208; II, 14-23, 31-32, 43, 51-57, 160-167, 176-177, 186-190, 231-252, 291-292, 296-310.

Ramazan Biçer

Hadis İlmindeki Yeri.

Hadisle de ilgilenen ve bu konuda önemli eserler veren İbnü'l-Arabî'ye göre sünnetin kaynağı vahiydir (vahy-i gayr-i metlüv). Ona göre Hz. Peygamber'in, evli bir kadınla zina eden bir şahsı cezalandırırken Allah'ın kitabı ile hükmedeceğini söyleyerek ona yüz değnek vurdurması yanında Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmadığı halde sürgün cezası vermesi (Buhârî, "İʿtiṣâm", 2; Müslim, "Ḥudûd", 25) sünnetin vahiy kaynaklı olduğunun delilidir. Ancak Hz. Resûl-i Ekrem'e yalan isnadını önlemek için her konuda senedi sahih hadisler esas alınmalıdır. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin Sünen'leri esas alınması gereken hadis kitaplarıdır. İbnü'l-Arabî diğer hadis kitaplarını da zaman zaman kullanmış, zayıf hadisi illetini açıklamak amacıyla eserlerine almış, bir hadisin senedinde veya metninde bulunan kusurlar dolayısıyla zayıf olduğunu belirtmiştir. Kur'an tefsirinde de öncelikle hadislere başvurulması gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî Aḥkâmü'l-Ḳurʾân adlı tefsirinde İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Kütüb-i Sitte, Dârekutnî ve Beyhakī'nin Sünen'leri gibi temel hadis kaynaklarından faydalanmış, âyetler tefsir edilirken İsrâiliyat'tan sakınılması gerektiğini söylemiştir. Haber-i vâhidle ilgili müstakil bir eser yazdığı kaydedilen İbnü'l-Arabî (Saîd A'râb, s. 142), sahih olmak şartıyla haber-i vâhidin dinî ve dünyevî bütün konularda delil olabileceği, bu hususta sahâbenin icmâı bulunduğu ve haber-i vâhidle amel etmeyi bid'at fırka-larının reddettiği görüşündedir.

İbnü'l-Arabî, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını Kitâbü'l-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerini Kitâbü'n-Neyyireyn fî şerḥi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Şerḥu'ṣ-Ṣaḥîḥayn diye de anılan bu eseri daha sonra ihtisar etmiştir), Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini ʿÂriżatü'l-aḥveẕî fî şerḥi't-Tirmiẕî adlı eserleriyle şerhetmiş, bu çalışmaları sırasında "keşf ve îzâh", "tafsîl", "istilhâk", "fer'", "tahkīk", "tekmile", "terkîb", "nükte", "tefrî'", "tenbîh" gibi daha sonraki şerhlerde pek

rastlanmayan başlıklar kullanmıştır. Râviler hakkında bilgi vermiş, bazı garîb kelimeleri açıklamış, fıkhî hükümleri belirtmiş ve birbirine zıt gibi görünen bazı hadislerde çelişki bulunmadığını göstermiştir. Müellif tercihlerinde Mâlikî mezhebinin görüşlerini esas almış, diğer mezheplerin görüşlerini tartışmış, zaman zaman kendi tercihini de belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, Zâhirî mezhebine mensup bazı kimselerin el-Muvaṭṭaʾa yönelik tenkitlerini cevaplandırmak amacıyla Kitâbü'l-Mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik'i yazmış, sahih olduğu halde sahih hadisleri derleyen kitaplarda yer almayan rivayetleri bir araya getirmek amacıyla da Ṣarîḥu'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserini kaleme almıştır.

İbnü'l-Arabî'nin bazı garîb rivayetleri sebebiyle tenkit edildiği söylenmektedir (Kādî İyâz, s. 68). Zehebî ise onun hâfız seviyesinde bir hadis otoritesi olduğunu belirtmiştir, İbn Hacer el-Askalânî'nin İbnü'l-Arabî'yi zayıf olarak nitelediği şeklinde James Robson'un verdiği bilgi (EI2 [İng.], III, 707) yanlış anlamaktan kaynaklanmıştır. Zira İbn Hacer'in zayıf olarak nitelediği Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, Dârekutnî'nin kendisinden rivayette bulunduğu başka bir kişidir (İbn Hacer, V, 234). İbnü'l-Arabî'nin hadislerin sıhhati ve râvilerin güvenilirliği hususunda verdiği bilgiler onun hadis ilimlerini iyi bilen bir muhaddis olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İʿtiṣâm", 2; Müslim, "Ḥudûd", 25; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 579, 586, 816; III, 1584; IV, 1714-1715; a.mlf., el-ʿAvâṣım, Beyrut 1985, s. 190; a.mlf., ʿÂriża-tü'l-aḥveẕî, Kahire 1350-52, I, 6, 28, 261; III, 245; VI, 4, 51, 78; VIII, 265; XII, 265; a.mlf., Ḳānûnü't-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 366; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. Muhammed Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, I, 75-85; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 68; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 197-203; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1294-1298; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 234; Saîd A'râb, Maʿa'l-Ḳāḍî Ebî Bekir b. el-ʿArabî, Beyrut

1407/1987, s. 135-143; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, İbnü'l-ʿArabî el-Mâlikî el-İşbîlî ve tefsîruhû Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1411/1991, s. 67, 109-123, 270-273; Ammâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekir b. el-ʿArabî el-kelâmiyye, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I, 71, 262; II, 190; J. Robson, "Ibn al-ʿArabī", EI² (İng.), III, 707; İsmail L. Çakan, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 131.

Ahmet Yücel

İBNÜ’l-A‘RÂBÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد ابن الأعرابي)

Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî (ö. 341/952)

İlk sûfî müelliflerden, muhaddis.

Basra’da doğdu. Bağdat’a giderek fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul oldu. Burada Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî ile tanışması onu tasavvufî konulara yöneltti. Hadis âlimlerine göre sika bir râvi kabul edilen İbnü’l-A‘râbî’nin rivayet ettiği hadislerin bir kısmı Sülemî’nin Ṭabaḳāt’ı ile Ebû Nuaym’ın Ḥilyetül-evliyâʾ adlı eserinde yer almaktadır. Hayatının son yıllarını Mekke’de geçiren ve “şeyhü’l-Harem” unvanıyla tanınan İbnü’l-A‘râbî burada vefat etti.

Tasavvufu, “Fuzûlî işleri terketmektir” şeklinde tarif eden İbnü’l-A‘râbî (Sülemî, s. 428), tasavvufa uzak bir âlim kadar hadisle ilgili yeterli bilgileri elde edememiş olan sûfînin de doğru yolu bulamayacağı kanaatindedir. Ona göre sahâbe döneminde kullanılmayıp daha sonra sûfîler arasında yaygınlık kazanan sekr, sahv, fenâ, seyrü sülûk gibi terimler yerine Kitap ve Sünnet’te bulunan takvâ, cihad, huşû, tevazu gibi terimler kullanılmalıdır. Münâvî’nin, “Müridleri terbiye etme konusunda kendine has bir metodu vardı” şeklindeki ifadesi (el-Kevâkib, I, 11) bu konuyla ilgili olmalıdır. Tevhid anlayışını, “Yakınlık bahis konusu olduğu sürece mesafe vardır, halbuki tasavvuf ikilik değil birliktir” sözüyle ifade eden İbnü’l-A‘râbî (Herevî, s. 492) zühdü “zaruri olanı almak”, rızâyı “itirazı terketmek”, mârifeti ise “cehli itiraf etmek” şeklinde tarif eder. Ona göre ilim çeşitli vasıtalarla, hakikat ise yalnız mükâşefe ile elde edilebilir.

İbnü’l-A‘râbî’nin sonraki tasavvuf klasiklerine kaynak olan eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc, el-Lümaʿ adlı eserinde vecd konusunu anlatırken İbnü’l-A‘râbî’ye dayanmış ve onun Kitâbü’l-Vecd’ini özetlemiştir. İbnü’l-A‘râbî’yi tanıtırken, “Meşhur eserleri vardır” ifadesini kullanan Ebû Nuaym (Ḥilye, X, 375), onun zâhidlerin hayatı ve menkıbeleri

hakkında yazılmış ilk kitap olan Ṭabaḳātü'n-nüssâk adlı eserinden (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1108) geniş ölçüde istifade etmiştir. İbnü'l-A'râbî'nin Kitâbü'z-Zühd, Risâle fi'l-mevâʿiẓ ve'l-fevâʾid (Brockelmann, I, 358), Kitâbü Rüʾyetillâhi tebâreke ve teʿâlâ, Kitâbü'l-Muʿcem fi'l-ḥadîs̱'i (Sezgin, I, 661) günümüze ulaşan başlıca eserleridir. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Târîḫu'l-Baṣra, el-Cemʿ ve't-tefrîḳ, Kitâbü'l-Veṣâyâ. Onun ayrıca, Mekke'de görüştüğü Endülüslü filozof İbn Meserre'nin fikirlerini reddetmek için bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 376-389; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, II, 40; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 427-430; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 375-376; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 492; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 371; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 407-412; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 852-853; a.mlf., el-ʿİber, II, 252; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 45, 306; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 77-78; Câmî, Nefeḥât, s. 221; Münâvî, el-Kevâkib, I, 11; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1108; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 354-355; Brockelmann, GAL Suppl., I, 358; Îżâḥu'l-meknûn, I, 367; II, 320, 349; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 62; Sezgin, GAS, I, 660-661; Elûzâd Muhammed, "el-Melâhimü'l-ʿâmme li-şaḫṣiyyeti İbn Meserre ve ârâʾih", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 43-44.

Ethem Cebecioğlu

İBNÜ'l-ARABÎ, Muhyiddin

(محيي الدين ابن العربي)

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (ö. 638/1240)

Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî müellif.

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Eserlerinde yeri geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanımış olduğu şahsiyetler hakkında bilgiler vermekte olup hakkında bilinenler geniş ölçüde bunlara dayanmaktadır. Babası Ali b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın kumandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa'd İbn Merdenîş'in hürmet ettiği bir kişiydi, aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. İbnü'l-Arabî babasının çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan takvâ sahibi bir zat olduğunu, Nûr isimli annesinin ise ensar soyundan geldiğini, Fâtıma bintü'l-Müsennâ adlı bir kadın velînin sohbetlerine katıldığını söyler. Amcası Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebû Müslim el-Havlânî ile Yahyâ b. Yâğān da devrin önemli sûfî ve siyasî şahsiyetleri içerisinde adları geçen kimselerdir. İbnü'l-Arabî'nin yetişmesinde bu kişilerin tesirleri olduğu yine kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (el-Fütûḥât, I, 185). İbnü'l-Arabî soylu bir Arap sülâlesinden geldiğini (Dîvân, s. 47), ceddinin Benî Tay kabilesine mensup bulunduğunu ve meşhur sûfî Hâtim et-Tâî'nin de büyük dedelerinden biri olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir edenler onun tasavvufta otorite oluşunu kendisine "Şeyhü'l-Ekber", dinî ilimlerde müceddid oluşunu da "Muhyiddin" lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir. Mâlikî kadısı ve kelâm âlimi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) ayırt edilebilmesi için bazı kaynaklarda adı İbn Arabî şeklinde de yazılmıştır. Ancak kendi adını birçok yerde (el-Fütûḥât, I, 267; III, 339, 431; IV, 457, 553; Dîvân, s. 57) Muhammed İbnü'l-Arabî olarak kaydettiğinden bu şeklin tercih edilmesi daha doğrudur.

İbnü'l-Arabî'nin doğduğu dönemde Mürsiye, Muvahhidler'in idaresi altında bulunmakta ve kumandan İbn Merdenîş tarafından yönetilmekteydi. İbnü'l-Arabî sekiz yaşına gelinceye kadar bu şehirde ikamet eden ailesi, bir süre sonra Endülüs'ün o sıradaki başşehri olan İşbîliye'ye (Sevilla) göç etti. Bölgenin yeni emîri Ebû Ya'kūb el-Muvahhidî kültüre önem veren bir devlet adamıydı; felsefe, tıp, astroloji ve edebiyata da özel bir ilgisi vardı. Etrafına İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi meşhur ilim ve fikir erbabını toplamış; pek çok şair, mûsikişinas, âlim ve filozofu da bir araya getirmişti. İbnü'l-Arabî, İşbîliye'de böyle bir kültür ortamında bulûğ çağlarında bir mânevî işaretle inzivâya çekilip kendi iç âlemindeki hazineleri ortaya çıkarmaya karar verdiğini, bazan on dört ay kadar süren bu halvet ve riyâzetlerin neticesinde mârifet kapılarının kendisine yavaş yavaş açılmaya başladığını söyler (el-Fütûḥât, I, 616).

Bu sıralarda henüz on beş-on altı yaşlarında bulunan İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş, İbn Rüşd bu gençle tanışmak için babasından görüşme talebinde bulunmuştu. İbnü'l-Arabî, felsefî bakış açısıyla tasavvufî bakış açısının mukayesesi bakımından önemli semboller içeren bu görüşmede filozofun kendisine, "Senin keşif ve feyz-i ilâhîde bulduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?" diye sorduğunu, ona hem "evet" hem "hayır" diye cevap verdiğini, "Bu

'evet' ve 'hayır' arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar" deyince İbn Rüşd'ün benzinin sarardığını, titremeye başladığını, birden sanki elli yaş yaşlandığını söyler ve bu görüşmenin sonunda İbn Rüşd'ün, herhangi bir eğitim ve öğrenim görmeden bilgisiz olarak halvete girip de böyle bir bilgiyle oradan çıkan birini kendisine tanıttığı için Allah'a şükrettikten sonra, "Zira artık bu gibi hallerin erbabı kalmadı, biz hiç görmedik" dediğini, kendisinin de, "Allah'a hamdolsun ki işte biz bu zamanda bunlardan biriyiz" diye karşılık verdiğini kaydeder (el-Fütûḥât [nşr.], II, 372-373).

İbnü'l-Arabî, ilk Kur'an derslerini "ehl-i tarîk" olduğunu bildiği komşuları Ebû Abdullah el-Hayyât adlı bir kişiden aldı. İlk halvetlerinden birinde gerçekleştiğini söylediği mânevî görüşmesinde Hz. Peygamber'in kendisine yönelttiği, "Bana sımsıkı tutun kurtulursun" şeklindeki buyruğunu hadisleri

zâhiren de tahsil etme mânasında anlayarak uzun bir süre hadis ilmiyle meşgul oldu. İbnü'l-Arabî, etrafındaki ilim erbabının kendisini o dönemde hayli revaç bulmaya başlayan re'y kitaplarına teşvik ettiğini, ancak almış olduğu mânevî işaretten dolayı bu teşviklerin sonuçsuz kaldığını söyler (Kitâbü'l-Mübeşşirât, s. 90). Âlet ilimlerinin sûfî olmayan kimselerden de alınabileceği görüşünde olduğundan İbn Hubeyş, İbn Ât, İbn Bakī ve İbn Vâcib gibi hadisçilerden hadis okudu. On sekiz yaşında iken Lahmî'den kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb öğrenimi gördü. Lahmî'den ayrıca İbn Şüreyh'in el-Kâfî'sini, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'den de bazı hadis kitaplarının yanı sıra İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinin şerhi olan er-Ravżü'l-ünüf isimli kitabını okudu. Kadı İbn Zerkūn'un derslerine uzun bir süre devam edip icâzet aldı (kendisi, bütün hocalarının ve okuduğu kitapların listesini el-İcâze adlı eserinin başında saymıştır [s. 23-32]). Bu suretle zâhirî ilimlerde yeterli derecede eğitim aldıktan sonra mânevî ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murakabeye daha fazla yönelen İbnü'l-Arabî, 580 (1184) yılında seyrü sülûkünün henüz başında iken bazı tasavvufî makamlara ulaştı (el-Fütûḥât, II, 425). Başlangıçta kendisine dertlerini açacağı hiçbir rehberi olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî sonraları gerek zâhir gerekse bâtın ehli birçok üstattan istifade etmiş; büyük bir kadirşinaslık örneği olarak kendilerinden faydalandığı 300'ü aşkın kişinin mânevî hallerine ve hikmetli sözlerine yeri geldikçe el-Fütûḥât, Kitâbü'l-Ḳuṭb, Dürretü'l-fâḫire ve Rûḥu'l-ḳuds gibi eserlerinde isimlerini de vererek temas etmiştir. İlk mürşidinin adını Ebü'l-Abbas el-Uryebî olarak verir. Gerçek tahkik yoluna intisabının yine bu yıllarda Hızır ile ilk karşılaşıp ondan hırka giymesinden sonra gerçekleştiğini söyler (a.g.e., I, 186).

Yirmi altı yaşında iken Cezîretülhadrâ (Algeciras), Sebte (Ceuta), Fas ve Tilimsân yoluyla Tunus'a giden İbnü'l-Arabî bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sûfîlerle görüştü. İki yıl sonra tekrar İşbîliye'ye döndü. Birkaç defa gittiği Fas'ta dört yıl kadar kaldı. Burada da pek çok sûfî ile tanıştı. Kendisine yaklaşık yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edecek olan Abdullah Bedr el-Habeşî ile burada karşılaştı. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya geçti. Bu onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasında-ki son ikameti oldu. Merakeş'te iken aldığını söylediği mânevî bir işaretle 596'da (1200) Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey

Afrika'ya döndü. Gayesi sûfî Ebû Medyen'in ikamet ettiği Bicâye (Bougie) şehrine gidip kendisiyle görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat etmiş olduğundan görüşmek mümkün olmadı. Bununla beraber Ebû Medyen'in ruhaniyetinden hayatı boyunca istifade ettiğini sık sık belirtmiştir. İbnü'l-Arabî 597'de (1201) Tunus'a giderek Abdülazîz el-Mehdevî ile buluştu. Aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etti. Oradaki ikameti esnasında İbrâhim Camii'nin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini okudu. Medine'de Peygamber'in kabrini ziyaret edip (Zilhicce 598 / Eylül 1202) Mekke'ye ulaştı. Mekke'de ders halkalarına devam etti, Harem-i şerif'te tavafla meşgul oldu, bunun dışındaki zamanını murakabeyle geçirdi, Hz. Abbas soyundan Şerîf Cemâleddin Efendi'den Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Derecâtü't-tâ᾿ibîn adlı kitabını okudu. Sâlih bir zat olduğunu söylediği İbn Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî'ye Gazzâlî'nin İḥyâ᾿ü ᶜulûmi'd-dîn'ini okuttu (el-Fütûḥât, IV, 13; el-Emrü'l-muḥkem, s. 224). Bu arada Kâbe'yi muhatap alarak yazdığı mektupları Tâcü'r-resâ᾿il adlı kitabında topladı. Yirmi üç yılda tamamlanan el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ilk defa burada kendisine ilham edilmeye başlandı. İbnü'l-Arabî, bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken veya murakabe için Harem-i şerif'te oturduğu esnada Allah'ın kendisine açmış olduğu şeyler olduğunu (el-Fütûḥât, I, 10) ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu (a.g.e., I, 239), ardından "rabbânî ilkā ve ilâhî imlâ" ile satıra geçirildiğini söyler (a.g.e., II, 456; III, 504).

İbnü'l-Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on iki gün kadar ikamet edip Musul'a geçti ve Musul'da üstadım dediği Hanefî ulemâsından Ahmed el-Mevsılî el-Mukrî'nin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmî gibi âlimlerle sohbetlerde bulundu. İbnü'l-Arabî Musul'un dışında, Muklâ denilen yerdeki bir bahçede yaşayan bu sonuncu zatın Hızır'dan hırka giydiğini, daha sonra aldığı bir işaret üzerine bu hırkayı aynı yerde kendisine giydirdiğini söyler (a.g.e., I, 187). Musul'da bir yıl kadar kalan İbnü'l-Arabî, ibadetlerin sırlarına dair et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye adlı eserini burada kaleme aldı. Ertesi yıl (Zilkade 602 / Haziran 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan bu ya-na Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebü'l-

Ganâim'in âzatlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşî de kendisine refakat etmekteydi. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya gitti. Mecdüddin, hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken İbnü'l-Arabî bir müddet daha Konya'da kaldı, bu arada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü. Daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gitti. Buradan yine Bağdat'a, ardından Konya'ya döndü. Miguel Asin Palacios, onun 612'de (1215) Konya'ya gelmesinin tek sebebinin sultanı hıristiyanlara karşı kışkırtmak olduğunu ileri sürer. İbnü'l-Arabî, Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdüddin İshak vefat edince vasiyeti üzerine dul kalan hanımıyla evlendi. Oğlu Sa'deddin Muhammed büyük ihtimalle burada dünyaya geldi.

İbnü'l-Arabî bu yıllarda mânevî evlâdı olarak gördüğü (Muḥâḍaratü'l-ebrâr, II, 260) Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a hıristiyanlara karşı tâvizkâr davrandığı için bir mektup yazarak savaşla

onları zimmî hükmü altına almasını tavsiye etti ve kâfirlerin en şiddetlisi dediği Haçlılar'ın ele geçirdiği beldelerden -bu belde Kudüs bile olsa- müslümanların derhal hicret etmesi gerektiğini söyledi (el-Fütûḥât, IV, 460). Onun bu mektubunun daha önce sultanın yazdığı bir mektuba cevap olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 260-261; IV, 547). İbnü'l-Arabî, Sivas'ta iken de Keykâvus'un Antakya'da Franklar'a karşı cihad ilân edeceğini ve şehri kuşatıp muzaffer olacağını rüyasında görmüş, bunu bir şiirle sultana Malatya'dan bildirmişti (a.g.e., II, 241). İbnü'l-Arabî'nin devlet adamlarıyla ilişkileri sadece Selçuklu sultanlarıyla sınırlı kalmamış, Eyyûbîler'in Halep emîri el-Melikü'z-Zâhir ve Dımaşk emîri el-Melikü'l-Âdil ile de münasebetlerini sürdürmüştür.

Dımaşk'a yerleştikten sonra kendisine vâki olan mübeşşiratta, Hz. Peygamber'in elinde bir kitapla zuhur ederek, "Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını (fusûsü'l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla" dediğini nakleden İbnü'l-Arabî, bu işaret üzerine Fuṣûṣü'l-ḥikem'i 627 (1230) yılında burada telif etti. Daha sonra zamanının büyük bir kısmını el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi gözden geçirmeye ve yeniden yazmaya ayırdı. İlk nüsha üzerine birçok ilâve ve tashih ihtiva eden bu

ikinci nüshayı vefatından bir yıl kadar önce tamamladı. Ölümünden yirmi gün önce talebesi Sadreddin Konevî ve İbn Sevdekîn'in Kitâbü'l-İsfâr'ını kendisine kıraat ettikleri bilinmektedir.

22 Rebîülâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dımaşk'ta Benî Zekî'lerin mâlikânesinde vefat eden İbnü'l-Arabî, Kāsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye semtinde bulunan Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer sonraki devirlerde Şam bölgesinde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kalarak unutulmaya yüz tuttu. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak onun kabrinin yerini tesbit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe bugün de şeyhi sevenlerce ziyaret edilmektedir. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin naklettiği meşhur bir rivayete göre İbnü'l-Arabî, kabrinin harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihya edileceğini, "Sîn (Selim) Şîn'e (Şam) girince Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar" şeklindeki rumuzlu ifadesiyle önceden bildirmiştir (el-Kibrîtü'l-aḥmer, I, 188)..

İbnü'l-Arabî, ilk evliliğini memleketinin ileri gelen şahsiyetlerinden Abdûn el-Bicâî'nin kızı ile İşbîliye'de iken yaptı. İkinci defa Mekke'de Haremeyn Emîri Yûnus b. Yûsuf'un kızı ile evlendi. Bu evliliğinden Muhammed İmâdüddin adındaki oğlu oldu. Üçüncü evliliğini Malatya'da Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle yaptı. Dördüncü olarak Dımaşk Mâlikî kadısı Zevâvî'nin kızıyla evlendiği kaydedilmektedir. İkinci oğlu Muhammed Sa'deddin'in Malatya'da doğduğunu bildiren kaynaklar esas alındığında onun üçüncü evlilikten olduğu kabul edilir. Bu durumda Muhammed Sa'deddin, Sadreddin Konevî'nin üvey kardeşidir.

Üslûbu. İbnü'l-Arabî eserlerini herhangi bir müellif gibi düşünüp taşınarak yazmadığını, bu eserlerde yer alan bilgilerin zihinsel ürünler olmaktan ziyade birer "ilâhî imlâ" olduğunu özellikle vurgular (el-Fütûḥât, I, 59). Bu tür bir biliş tarzıyla sahip olunan bilgileri yazıya geçirirken ya-şadıklarını bir doğum sancısına benzetir ve bütün eserlerinin, ya Allah'tan gelen mevâridin kalbini yaracak ve ciğerlerini parçalayacak hale geldiğinde daha fazla dayanamayıp bunlardan zaptedebildiklerini kaydetmek suretiyle veya

hakikatin doğrudan doğruya mükâşefesiyle yahut da bizzat Allah'ın emriyle imkân dairesine geldiğini söyler (a.g.e., III, 477). Rûhulemîn (Cebrâil, bk. eş-Şuarâ 26/193) kalbinin üzerine indiğinde beşerî terkibinin dağıldığını, kendisine zan, tahmin ve şüpheden arınmış bilgiler verdiğini belirtir (et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye, s. 7). Hatta bu sebeple kitaplarında yer yer düzensizliklerin göze çarpabileceğini, ancak bunların kendi iradesiyle olmadığını da vurgular. Nitekim el-Fütûḥât'ın usulden bahseden 88. bölümünün mantıkî olarak şimdi bulunduğu yerden daha önce gelmesi gerektiğini, ancak tıpkı Bakara sûresinden talâk, iddet ve nikâhla ilgili âyetlerin orta yerinde, "Namazlarınızı ve orta namazı muhafaza ediniz" (el-Bakara 2/ 238) âyetinin gelmesi gibi bunun da kendi iradesi dışında bu şekilde yerleştirildiğini belirtir (el-Fütûḥât, I, 59-60; II, 163). Henry Corbin, bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûbun filozofların tuttuğu Aristocu mantıkî teselsül yolunu değil Stoacılar'ın üslûbunu andırdığını söyler. Ciltler tutan eserleri bulunan müellifin müsvedde yapma âdeti olmadığını ve bütün yazılarını kendisine geldiği gibi kaleme aldığını söylemesi de ilginçtir (a.g.e., IV, 611).

Eserlerinin şeklî özelliklerinin yanı sıra muhtevaları konusuna da temas eden İbnü'l-Arabî, verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını söylemiştir. Kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını, kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine keşif yoluyla verdiği ve imlâ ettirdiği şeyleri içerdiğini (a.g.e., I, 64; II, 432, 479), sahip olduğu ilmin vecd sultanının veya vücutta fâni olma halinin kendisinde galebe ettiğinde kalbinde tecelli eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer (Kitâbü'l-Mesâ ʾil, s. 6). Elde ettiği mârifete dair fenleri velî kullarına da öğretmesini Allah'ın kendisinden istediğini belirten İbnü'l-Arabî bu iş için lisanına akıttığı bilgilerden

dolayı Allah'a hamdeder. Önceleri bunları yazmak gibi bir niyeti olmadığını, insanlara nasihat etme emrini almasıyla beraber içinde bu yönde bir gayret ve şevk uyandığını, bunu da sadece Allah'ın izniyle yapabildiğini söyler; ancak sahip olduğu bütün bilgileri açıklamadığını, kendisine verilen izin kadar konuştuğunu belirtir (el-Fütûḥât [nşr.], I, 72, 264-265). Onun kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat

kaleme aldığı veya yanındakilere yazdırdığı bildirilir. Nitekim kendisi Mevâḳıʿu'n-nücûm adlı oldukça hacimli (300 sayfa) eserini on bir günde, et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye'yi dört günden daha az bir sürede, et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye'yi birkaç gün içerisinde, el-Celâl ve'l-cemâl'i bir günde, Kitâbü'l-Hüve'yi bir sabah vaktinde, el-Ḳasemü'l-ilâhî'yi bir saatte yazdığını söyler. İbnü'l-Arabî, bütün eserlerinde mârifetullahı ilimler dairesinin merkezine almış ve bu noktadan hareketle hakikate dair ilimlerin (ilm-i hakāik) çeşitli konularına açıklamalar getirmiştir. Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havâs gibi çok geniş bir alanda yazmış olduğu yüzlerce eserinin hareket noktası hep "mârifetullah"tır.

İbnü'l-Arabî şiire de bu açıdan bakmıştır. Ona göre şiir şaire Zühre feleğinin ve Yûsuf peygamberin bir hediyesidir. Âlem-i hayâl ile şiirsel tahayyül arasında irtibat vardır. Bir gün uyanıklık (yakaza) halinde iken bir meleğin kendisine bir parça beyaz nur getirdiğini, bunun ne olduğunu sorduğunda meleğin Şuarâ sûresi olduğunu söylediğini anlatan İbnü'l-Arabî divanını bu olaydan sonra oluşturmuştur. Onun bazı remzî ve mecâzî (sembolik) konularda şiiri tercih ettiği, söz bu konulara gelince ifadesini derhal nesirden nazma çevirdiği göze çarpmaktadır. el-Fütûḥât bölümlerinin başında yer alan şiir parçalarına dikkat edilmesi gerektiğini, zira bunların o bölümde anlatmak istediği ilimlere işaret ettiğini, hatta bu şiirlerin o bölümde yer alan açıklamalarda bulunmayan bazı şeyleri ihtiva ettiğini söyler (el-Fütûḥât, IV, 31-32). el-Fütûḥât'ta İbnü'l-Arabî'ye ait 1428 parça şiir bulunmaktadır. Bunların beyit sayısı 7102 olup bu sayı divandaki beyit sayısının birkaç katıdır. Ona göre şiir bir icmal, remiz, lugaz ve tevriye sanatıdır. Fakat kendisi, "Biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ... ama bizim bundan kastımız bir başka şeydir" (a.g.e., I, 61); "Bizim şiirlerimiz ister sevgiliyle hasbihal ile başlasın, ister bir methiye olsun ve isterse de kadın isimleri ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu sûretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir" diyerek (a.g.e., III, 622) bu sanatların birer araç olduğuna işaret eder. Tercümânü'l-eşvâḳ adlı manzum eserinde rabbânî mârifetleri, ilâhî nurları, kalbî ilimleri ve şeriatın hükümlerini cismanî aşk temaları kullanarak anlatma yoluna gittiğini, zira bu tür izahların bazı nefislerin daha çok dikkatini çektiğini söyler (Zeḫâʾir ve'l-ʿalaḳ, s. 5). Mekke'de iken İsfahanlı âlim Mekînüddin'in Nizâm ismindeki kızının adını kullanarak yazdığı Tercümânü'l-eşvâḳ'taki şiirler, zâhir ehli tarafından ikisi arasında bir gönül

ilişkisi olduğu şeklinde yorumlanınca bu şiirlere bir şerh yazarak meselenin iç yüzünün onların zannettiği gibi olmadığını ve maksadının sadece ilâhî aşkı anlatmak için Nizâm'ı bir sembol olarak kullanmaktan ibaret olduğunu, bunu onun da babasının da bildiğini söylemiştir (a.g.e., s. 2). İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri özlü ve yoğundur. Bununla birlikte otuz yedi ciltlik el-Fütûḥât için, "Bu kitaptan maksat elden geldiği kadar veciz ifade ve hulâsadır" demesi hayli anlamlıdır. Öte yandan dile getirdiği konulara dair cümleler arasında mertebelerin değişmesine bağlı olarak yer yer tezatlı durumlar da ortaya çıkar. Bu paradoksal ifadeler bu tür literatürün yapısal özelliklerindendir. Meselâ, "İlim aynı zamanda cehâlet demektir" (el-Fütûḥât, I, 728); "Vücûd adem olarak idrak edilebilir" (a.g.e., III, 362); "Hürriyet köleliktir" (el-İʿlâm, s. 8); "Doğru irşad hem yakınlaştırmak hem de uzaklaştırmak demektir" (el-Fütûḥât [nşr.], IV, 262); "Sen O değilsin; belki sen O'sun" (Fuṣûṣ, s. 91) gibi ifadeler ancak onun düşünce sistemi bağlamında anlaşılabilir.

Genel Düşünce Tarihine Yönelik Görüşleri. İbnü'l-Arabî kendi görüşlerini anlatırken zaman zaman bu konulara dair diğer görüşlere eleştiri ve yorumlar getirmiştir. Ona göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar aslî anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle olabilir. İbnü'l-Arabî ulûhiyyet konusunda keşif ehlinin bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta bu konuda söylenmiş bütün sözler hakkında umumi görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyler (el-Fütûḥât, III, 398). Bütün insanlığın ortak mirası olan bazı görüşlere de yer vermekle birlikte İbnü'l-Arabî bunları ya keşfî bilgi açısından tefsirini yapmak, yanlış bularak eleştirmek veya esas vazedilmiş olduğu yerden kaydırıldığı için yanlış yerde kullanılan bir sözün doğru mânasının ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için nakleder. Meselâ âlemin yapı taşlarını izah ederken dört rüknün (erkân-ı erbaa) aslı olan bir beşinci mevcuddan (mevcûd-ı hâmis) bahseder ve bunun Hakîm'in Usṭuḳussât adlı eserinde de geçtiğini belirtir. Ancak İbnü'l-Arabî bunu, söz konusu kitabı bizzat okuyarak değil onu okumuş olan bir arkadaşının, "Bu beşinci mevcud hakkında keşfiniz açısından ne dersiniz?" şeklindeki bir sorusuna muhatap kalması üzerine söyler (el-Fütûḥât [nşr.], I, 250). Bazı felsefî terimlerin

tarihî süreç içerisindeki anlam kaymalarına örnek olarak ademin (yokluk) sırf şer olması konusunu gösterir. Ona göre kapalılığından dolayı bazı kimseler bu kelimenin hakikatini anlayamamışlardır. Bunun böyle olduğunu mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemâsından muhakkik kimseler de söylemişler, fakat sadece lafzını esas alıp mânasını ifade edememişlerdir (a.g.e., I, 212). Bu konudaki bir diğer örnek de onun eski filozofların, bütün cisimlerin ilk maddesi olarak var saydıkları şey karşılığında kullandıkları Grekçe kökenli "heyûlâ" (hyle) kelimesine dair yazdıklarıdır. Her sûret kabul eden şeyde o şeyin hakikati vardır ki buna "ma'kūl-i hebâî" de denir; hükemâ ise buna "heyûlâ" adını verir. Bu konuda eski filozoflarla hükemâ arasında ihtilâf vardır (el-Fütûḥât, II, 432). İbnü'l-Arabî ise heyûlânî cevherin aslında nefes-i ilâhî olduğunu söyleyerek felsefî terminolojinin tasavvufî anlamını vermiş olur (Fuṣûṣ, s. 144). "Mutlak iyi" (hayr-ı mahz) ve "ilim-mâlum" irtibatı konusunda Aristo'nun Metafizika'sı ile Yeni Eflâtuncu bir eser olan Liber de Causis'in doğrudan İbnü'l-Arabî'ye rehberlik ettiği düşünülemez, ancak onun bu kavramlardan habersiz olmadığı da bir gerçektir. Bunlar, dönemin ilim ve fikir çevrelerinde yaygınlık kazanmış kavramlar olması dolayısıyla İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmıştır. Meselâ ademden "mutlak kötülük" (şerr-i mahz), hakikatten "mutlak nûr" (nûr-ı mahz) ve "muhal"den de "mutlak karanlık" (zulmet-i mahzâ) olarak bahsetmesi, onun filozofların kullandığı hikmete dair bazı terimlere kendine has anlamlar yükleme teşebbüsüdür. Bu konuda belki de en dikkate değer örneklerden biri, onun bir anahtar terim olan felsefe (hikmet)

kavramıyla "feylesûf" karşılığı kullanılan hakîm kavramının tarihî süreçte kazanmış olduğu mânaları önce semantik açıdan tenkit edip ardından bunların sahih ve aslî yerlerini belirleme konusundaki hassas yaklaşımıdır. İbnü'l-Arabî, hükemâdan olduğu iddiasında bulunanların hikmet öğrettiklerini zannettiklerini, fakat aslında böyle bir şeyin onlarda bulunmadığını ve onların hakîm değil belki sadece birer düşünür olduklarını söyler (el-Fütûḥât, III, 508; Zeḫâʾirü'l-ʿalaḳ, s. 169; Kitâbü'l-Fenâʾ, s. 8). Öte yandan bazı müslümanların felsefe kelimesinin anla-mını bilmeden mutlak olarak ona karşı bir tavır almalarını da tenkit eder. Meselâ bazı müslümanların Eflâtun'u sırf felsefe kelimesiyle ilişkilendirilmiş olmasından dolayı sevmediklerini belirterek bu durumun onların bu kelimenin asıl anlamını bilmemelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre

hükemâ aslında “ulemâ-yi billâh” (Allah’ı bilenler) demektir. Şeyleri ve onların ait olduğu yeri ancak ulemâ-yi billâh bilebilir. Hikmet de ilm-i nübüvvettir. Zira Allah Dâvûd’a hükümdarlık ve hikmet vermiş ve ona dilediği bazı şeyleri öğretmişti (el-Bakara 2/251). Filozof kelimesinin asıl anlamı ise “hikmeti seven” demektir. İbnü’l-Arabî, bu anlamından dolayı esas itibariyle felsefe kelimesini kötülemenin bir faydasının olmayacağını belirtir. Filozoflar, insanın nihaî gayesinin Allah’a benzemek (teşebbüh-billâh) olduğunu söylerler. Sûfîlerin anlayışında bu gaye “Allah’ın isimleriyle ahlâklanmak” (tahalluk bi’l-esmâ) diye ifade edilir. Böylece tabirlerde ihtilâf olsa da mâna aynıdır (el-Fütûḥât, II, 139). İbnü’l-Arabî filozofların da isabetli görüşleri olabileceğini söyleyerek, “Hikmet müminin malıdır, onu gördüğü yerde alır” hükmünce bunları kabul etmenin gerekli olduğuna inanır. Özellikle filozofların hikmetli ve nefsi dizginlemeye dair beyanları faydalı sözlerdir. Hatta İbnü’l-Arabî, bazı filozofların dinsiz olduğu yolundaki iddialara karşı, “Bir kimsenin dininin olmaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez” cevabını verir (el-Fütûḥât [nşr.], I, 145-146). Bununla beraber sırf fikir yolundan gidenlerin -bunlar ister filozof ister kelâmcı isterse diğer ehl-i nazar gruplarından olsun-ilâhiyyât meselelerinde yanlışlarının doğrularından fazla olduğunu da söyler. Bu durumda esas olarak onların ilâhiyyât ilmindeki yanlışlarını, peygamberlere gelen bilgilere aykırı fikirlerini ve bunların sebeplerini tenkit etmek gerektiğini belirtir. İbnü’l-Arabî’ye göre onlar, hikmetin fikir yolundan değil Allah’tan geldiğini anlayıp buna rızâ gösterselerdi o zaman hataya düşmezlerdi. Çünkü ona göre Allah hakîmdir ve hikmet O’nun bir sıfatıdır. Bu durumda kul da Allah ile bâki olduktan sonra “abdü’l-hakîm” sıfatını kazanmış olur. Hakîm, kendisine hikmet sıfatının hükmettiği ve tasarrufu altına aldığı kimsedir. Buna karşılık hikmete hükmetmeye ve onu yönlendirmeye çalışan kimse hakîm değildir (el-Fütûḥât, IV, 257-259). İbnü’l-Arabî’nin bu son ayırımı, hikmet kavramının felsefeciler ve sûfîler gözündeki iki farklı muhtevasını ortaya koymaktadır. Bu durumda gerçek hikmet tasavvuftur (a.g.e., II, 164). Gerçek hükemâ da işleri ve hükümleri hakiki yerlerine, sebepleri gerçek konumlarına yerleştiren, yanlış yerlerde bulunan şeyleri de oradan çıkaran Melâmetîler’dir. Bunlar Allah yolunun yolcularının seyyidleri ve imamlarıdır, âlemin efendisi de onlardandır ve onlarladır. İbnü’l-Arabî’ye göre hikmet ancak budur, “ehlullah” yani resuller ve velîler de gerçek hakîmlerdir (a.g.e., II, 16). Öte yandan duyular âleminin hayalî olduğu konusunda filozofların, zâhir ulemâsının ve

akılcıların kendisiyle uyuşmadığını, sadece sofistlerin bu gerçeğe çok yaklaştıklarını, fakat onların da neticede eşyanın hakikatleri olmadığını söyleyerek kendisinden ayrıldıklarını söyler (a.g.e., III, 525). Ayrıca onun "nefs-i nâtıka" tarifi de terminolojik olarak filozoflarınkine benzerse de aralarında bazı farklar vardır.

İbnü'l-Arabî, felsefe tarihindeki bazı kavramlara yönelik bu tarz düzeltici tenkitlerinin yanı sıra filozofların bazı kanaatlerine de şiddetle karşı çıkar. Meselâ, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki Aristocu yaklaşımı (el-Fütûḥât [nşr.], IV, 155), Tanrı'dan "sebep" olarak bahsetmelerini, Allah'ın cüz'îleri bilemeyeceği şeklindeki kanaatlerini, ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleriyle rü'yetullahı, ilâhî fiilleri ve nübüvveti inkâr etmelerini tenkit etmiştir (el-Fütûḥât, II, 595; III, 212, 401, 465, 495, 536; el-Fütûḥât [nşr.], I, 195; II, 223, 389; IV, 171; Fuṣûṣ, s. 220). Öte yandan filozofların doğru olduğuna inandığı görüşlerine katılmakta tereddüt göstermez. Meselâ her ne kadar Allah'ın kendisini kıyas ve re'yden menettiğini söylerse de (et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye, s. 66) bunu metafizik için söylediği, fizik alanlar için kimi zaman Aristo mantığının kategorilerini dahi kullandığı görülür (el-Fütûḥât, II, 211, 304, 319, 338; III, 313). Hatta metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin çok zor olmakla beraber doğru kullanılması halinde doğru araçları bulmaya yardımcı olabileceğini söylemesi son derece ilginçtir. Ona göre nazarında isabetli olanlar keşif ehline muvâfakat, isabetli olmayanlar ise muhalefet ederler (a.g.e., II, 754). İbnü'l-Arabî eski bilgelerin özlü sözlerini nakletmekte de bir sakınca görmemiş, eserlerinde Hipokrat, Aristo, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâtun'a atfedilen hikemiyata isim belirtmeden yer vermiştir. Bu tür sözlere özellikle Muḥâḍaratü'l-ebrâr ve el-Fütûḥât'ta rastlanılır. Yine "evliyâullah ilimlerinden biri" dediği bazı harf ve sayıları vücûd ve mertebelerinin sembolleri olarak ele alır. Bu yaklaşımın Pisagorcu mektebe benzeyen yanları bulunmakla birlikte onun kendine has bir metodu ve yorum farklılıkları vardır. Meselâ ilâhî nefesin görülen şeylerin sûretlerine inmesi gibi görüşleri Plotin'in "sudûr" (emanation) kavramından bazı farklılıklar taşır. Bu görüşler, Plotin'in sisteminin aksine daha ziyade Hegel'inki gibi bir idealizme benzetilebilir; salt diyalektikle inşa edilmesi sadece mantıkîdir, fiilî yahut gerçek değildir. Yeni Eflâtuncular'ın sudûru ise ancak İbnü'l-Arabî'nin sıfatlar veya cihetleri hakkındaki açıklamalarını karşılayabilir. Ayrıca Yeni Eflâtuncular'ın "ilk akıl", "küllî nefis" ve "küllî cism"ine karşılık İbnü'l-

Arabî “kalem”, “levh-i mahfûz” ve “arş” tabirlerini kullanır. Bazan da bütün düşünce okullarının (filozoflar, kelâmcılar ve sûfîler) aralarındaki ayrılıklara rağmen Tanrı’nın varlığı, ne, nasıl, niçin sorularının Tanrı için sorulamayacağı, ruhların muvakkaten girmiş oldukları bedenlerinden etkilendikleri gibi konularda görüş birliği olduğuna da işaret eder (el-Fütûḥât [nşr.], III, 218; el-Fütûḥât, III, 12). İlginç bir husus da İbnü’l-Arabî’nin metafiziğe yer verdiği kadar zaman zaman fizik üzerine de yorumlar getirmesi ve ilimler hiyerarşisi içerisinde fiziğin yerini göstermesidir. Bu husus bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onu bir sûfî olduğu kadar gerçek bir Meşşâî saymalarına da yol açmıştır (ERE, VII, 553).

Sonuç olarak kendinden önceki düşünürlerin İbnü’l-Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mahiyette bir tesiri olduğu söylenemez. Hatta bütüncül bir açıdan bakıldığında İbnü’l-Arabî’nin birçok durumda kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşte olmadığı açıktır. Nitekim onun kendisini tam olarak anlamak isteyenlere filozofların kitaplarındaki hükümlerle kendisine yaklaşmamaları tavsiyesinde bulunması önemli bir husustur (el-Fütûḥât, II, 595). Bu durumda İbnü’l-Arabî’nin görüşleri üzerinde fikir yürütmeye

çalışan bir kimse, onun Aristocu mânada bir filozof veya bir kelâmcı olmadığını bilmelidir. Bazı şarkiyatçıların ve müslüman araştırmacıların, onun İbn Meserre kanalıyla Empedokles’in fikirlerini öğrendiğini belirterek bunlardan etkilendiğini veya Patristik dönemin kilise babalarından, İskenderiyeli Philon’dan ve Stoacılar’dan faydalandığını söylemelerinin yahut bu tür imalarda bulunmalarının ilmî bir dayanağı yoktur. Meselâ Ebü’l-Alâ el-Afîfî’nin onun Yunan felsefesine, özellikle onların teoloji anlayışlarına, yahudi Philon’un ve Stoalılar’ın felsefesine âşina olduğu iddiasını ortaya atmasının hemen ardından, “Böyle bir felsefeye nasıl âşina olduğunu söylemek ise kolay değildir” demesi de (The Mystical Philosophy, s. 163) bu iddiaların tutarsızlığını açıkça göstermektedir. İbnü’l-Arabî, kendisiyle aynı yol üzerinde bulunan velîlerin sahip olduğu ilmin birtakım klişeleşmiş sözlerden, bu konuda ileri sürülmüş düşüncelerden veya kitapların satır aralarından kopyalanmış olmadığını sık sık vurgulamıştır.

İslâm Düşünce Tarihine Dair Görüşleri. İbnü'l-Arabî diğer dinlere mensup bazı filozof ve düşünürler karşısında izlediği tutumu müslüman düşünürlerin fikirlerine karşı da sergileyerek benzer eleştirilerde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî, kendisine Kur'an verilen kimseye ilm-i kâmil verilmiş olduğunu ve mahlûkat içerisinde Muhammed ümmetinden daha mükemmel bir ümmet olmadığı görüşünü ortaya koyarak (el-Fütûḥât, II, 107) bu ümmeti tahlile başlamış, müslümanları kendi içinde havas ve havassın havassı şeklinde bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre ümmetin genelini (avam) halk, özelini (havas) fakihler, kelâmcılar ve filozoflar, seçkinlerini (havassü'l-havas) ise muhakkik sûfîler oluşturur.

Muhakkik sûfîler nebevî yolu takip eder, filozoflar ise sadece kendi nazarlarına dayanırlar. Muhakkik sûfîlerle felsefecilerin fikirlerinin birtakım farklılıklar göstermesi onların metotlarına da yansımıştır. Meselâ muhakkik sûfîler görüşlerini ifade ederken münakaşa ve cedel yolunu hiç kullanmamışlardır, felsefe ve kelâm ise neredeyse münakaşa ve cedelden ibarettir (Kitâbü'l-Fenâʾ, s. 8). İbnü'l-Arabî'nin "akıl sahibi" kavramını açıklarken getirdiği yorum, bir yönüyle tarihî süreçte belki de en fazla tahrife uğramış olan bu kavramın gerçeğine ışık tutarken diğer yönüyle felsefenin onun nazarında geldiği noktayı göstermektedir. İbnü'l-Arabî, ilâhî maarifin münzel kitaplarla "inme", resuller ve nebîler dilinden "nutk olunma" ve akıl sahiplerince "akledilme" sürecine tâbi olduğunu söyler ve "akıllı kişiler" ifadesiyle birtakım filozofları ve kelâmcıları kastetmediğini özellikle vurgular. Ona göre akıllı kişiler nebîler ve resullerin yolundan giderek çeşitli riyâzet, mücâhede ve halvet şekilleriyle nefislerini terbiye edip kalplerini saflaştırarak ulvî âlemden gelen vâridâtla ilham sahibi kılınmış kimselerdir. Benzerlerinin kendi zamanında da bulunduğunu bildirdiği söz ve cedel sahibi kimselerin ise bütün fikirlerini tamamen öncekilerden aldıkları kavramlar üzerine bina ettiklerini, bunu yaparken o kişilerin kullandığı mânayı da çarpıttıklarını, ancak akıl sahibi olanların onlara pek iltifat etmediğini, çünkü bunların dini hafife aldıklarını, Allah'a ibadet eden kulları küçümseyerek onlarla alay ettiklerini söyler. Onların kalplerini dünya sevgisi, makam ve mevki hırsı kaplamış olduğundan ilmin hakikatinden sapmışlar, Allah da onları zelil ederek emirlerin kapısına ve cahillerin idaresine muhtaç etmiştir (el-Fütûḥât [nşr.], V, 103-105). İbnü'l-Arabî hakikat ilmi yolunda olan müslüman düşünürleri de iki gruba ayırır. Birinci grup filozoflar ve onlara tâbi olanlardır; bunlar sadece akılları ve

fikirleriyle hareket ettikleri için yollarını şa-şırmışlardır. İkinci grup ise resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri, yani Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ferkad es-Sebahî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî gibi muhakkik sûfîlerdir (Kitâbü'l-İsfâr, s. 9).

Müslüman filozoflara yönelik bu değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Arabî kelâmcıları tahlil eder. Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıların oluşturduğu bu grubun kendisinin de benimsediği bazı görüşleri bulunduğunu, ancak fikirlerinin çoğuna katılmadığını söyler. Meselâ eserlerinde adını en fazla zikrettiği düşünür olan Gazzâlî'nin, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur" şeklindeki görüşünü ve Bâtınîler'i tenkit etmesini desteklerken Allah-âlem irtibatı konusundaki görüşünü eleştirir. Başka bir yerde "nübüvvet-i mutlaka" konusunda birçokları gibi Gazzâlî'nin de bilgisi olmadığını, onun sıddıkıyyet ile nübüvvet arasındaki bu makamı inkâr ettiğini söyler. Öte yandan Kimyâ-yı Saʿâdet adlı kitabında nübüvvetin kesbî olduğunu ileri sürdüğünü iddia ederek Gazzâlî'yi eleştirenlere karşı "kastı bu değildi" diyerek onu savunur (bu eleştiriler için el-Fütûḥât [nşr.], I, 53, 143; II, 91, 398; IV, 154, 161, 238, 455; V, 159, 317; VIII, 221, 482; IX, 347-349; XI, 253, 255, 358; XII, 514; XIII, 233; XIV, 616; el-Fütûḥât, II, 289, 290, 345, 496, 622, 644, 649; III, 316; IV, 89, 106, 260). Kendisinde istidat sezdiği Fahreddin er-Râzî'ye bir mektup yazarak takip ettiği metodun yanlış olduğunu ve tasavvufla daha ciddi olarak ilgilenmesi gerektiğini bildirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet ve kesret görüşünün Eş'arîler'in cevher ve arazlar hakkındaki görüşlerine, kader görüşünün yine onların kader görüşüne, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinin de Mu'tezilîler'e benzediği söylenebilir. Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatları ile zâtının bir olduğu görüşünü ifade etmek için kullandıkları "O kendinden işitir, görür, bilir" sözünü aynen tekrarlamakta bir beis görmediği hissedilir (el-Fütûḥât [nşr.], III, 267). Onun "a'yân-ı sâbite" görüşü Mu'tezilîler'in "ma'dûmât"ı ile benzerlikler gösterir. Aynı şekilde küllîler görüşü İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüne benzer. Bazan kendi görüşüyle kelâmcıların görüşlerinin örtüşebileceğini söyleyerek telifçi bir tutum izlediği de görülür. Meselâ âhirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini söyleyen Mu'tezile için, "Doğru söylüyorlar, ... biz

ancak bizi görürüz" dedikten sonra gözle görmenin mümkün olacağını söyleyen Eş'arîler için de, "Onlar da doğru söylüyorlar" diyerek bu yaklaşımın gerekçelerini izah eder (el-Fütûḥât, IV, 245). Bütün bunlara rağmen onun ilke olarak kelâm ilminin öncüllerini ve metodunu pek benimsemediği anlaşılmaktadır. Ona göre kelâmcılar cevher ve arazdan başka bir şeyden bahsetmezler. İnsanların çoğunun ise bu tür bir ilme zaten ihtiyaçları olmadığını, kelâmcıların insanlara verebilecekleri bir şeyleri bulunmadığını belirterek onlardan halkı halleri üzere bırakmalarını, onları tekfir etmemelerini ister. Kelâmcıların, "Ancak kelâm kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır" şeklindeki sözlerine de, "Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım" cümlesiyle karşılık verir. Ona göre bir şehirde bir kelâmcının bulunması yeterlidir (el-Fütûḥât [nşr.], I, 156-157, 161). Fakat her ne olursa olsun İslâm, Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi kelâm mezheplerinin üzerine damgasını vurmuş olduğundan İbnü'l-Arabî, bunların da müslüman olduğuna hükmetmiş, kendilerini kesinlikte tekfir

etmemiş, ancak bazı konularda hata ettiklerini söylemiştir (el-Fütûḥât, II, 523).

İbnü'l-Arabî'nin felsefe, kelâm ve fıkha yönelik görüşleri açık iken onu bu disiplinlerin çatısı altında incelemek bilimsel olarak hatalı bir davranıştır. İbnü'l-Arabî'yi bu gibi kendisine yabancı yapıların çerçevesine yerleştirmeye çalışmak, bu bakış açılarına ne ölçüde uyup uymadığı konusunda onu yargılamaktan başka bir değer ifade etmez. İbnü'l-Arabî'yi tekfir ve tenkit edenlerin çoğunun kelâmcı veya fıkıhçıların arasından çıkmış olması da aslında bir bakıma kendisinin onlardan farklı bir metodoloji izlediği konusundaki ikazlarını haklı çıkarmaktadır. Yer yer felsefeciler onun görüşlerini anlama ve yorumlama konusunda daha farklı sonuçlara varmışlardır. Özellikle İşrâkī eğilimler taşıyan felsefî okulların takipçileri üzerinde İbnü'l-Arabî'nin tesiri inkâr edilemez. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, İslâm felsefesini peripatetizmin indirgemeci tekelciliğinden kurtararak ona ezoterik ve irfanî açılımların da katılmasını sağlayan bir düşünürdür.

Ehlullahın yani resuller ve velîlerin gerçek hakîmler olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (a.g.e., II, 16, 523), metafizik ilimlerde keşif ehli muhakkik

sûfîlerin otoritesinin ve üstünlüğünün güneş gibi apaçık bulunduğunu, ancak bunu herkesin anlamasının mümkün olamayacağını söyler. Zira ona göre kalbin biri zâhir, diğeri bâtın iki yüzü vardır. Kalbin bâtın vechesi değişiklik (mahv) kabul etmez; çünkü o mücerret ve muhakkak bir ispattır, sübûttur. Zâhir vechesi ise değişiklik kabul eder. Bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhasıdır. Ondaki ispat (sabitlik) bir zaman sürer, sonra, "Allah dilediğini siler (mahv), dilediğini de sabitleştirir (ispat) ve kitapların anası (ümmü'l-kitâb) O'nun indindedir" (er-Ra'd 13/39). Eğer kitap sahibi kitabın tamamına iman ederse asla dalâlete düşmez. Fakat bir kısmına inanır da bir kısmını inkâr ederse kâfir olur. Ona göre, "Onlar kitabın bir kısmına inanıyoruz, bir kısmına ise inanmıyoruz derler de bu ikisi arasında kendilerine bir yer ararlar. İşte bunlar kâfirlerin ta kendileridir"(en-Nisâ 4/150-151) âyetinin, ehl-i rüsûm ile ve salt fikrî görüşle yetinen filozofların ve kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri mânevî sırlardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" derler. İbnü'l-Arabî, Allah'ın velîlerine muhalefet edip onlara karşı çıkanların âkıbetlerinden korktuğunu belirterek sûfî Ruaym'ın, "Kim hakikat ehli sûfîlerle oturur da onların bizzat tahakkuk ettirdikleri bir şeyde onlara muhalefet ederse Allah o kişinin kalbinden iman nurunu çekip alır" sözünü nakleder ve bu söze kendisinin de aynen katıldığını ifade eder (Kitâbü'l-Fenâ˒, s. 7).

Bununla beraber İbnü'l-Arabî sûfîleri de bir tasnife tâbi tutmuş, bunların içerisinde "bizim ashabımız" dediği muhakkikleri diğerlerinden farklı değerlendirmiştir. Muhakkiklerden kastının "ashâb-ı kulûb" yani hakikat, tahkik, müşâhede ve mükâşefe ehli olduğunu, her âbid, zâhid ve sûfîyi bu kapsam içerisine almadığını özellikle belirtir (el-Fütûḥât, I, 261). Onun eserlerinde 300'den fazla sûfî şahsiyetin adı geçmektedir. Ancak özel olarak önem verdiği muhakkik sûfîler taifesinin kimler olduğunu öğrenmek amacıyla eserleri tarandığında başlıca şu isimlerle karşılaşılmaktadır: Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebahî, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arîf, Abdülkādir-i

Geylânî ve Evhadüddîn-i Kirmânî. Bunlar arasında ünlü kimyacı ve tabiat felsefecisi Câbir b. Hayyân ile felsefenin, İslâm dünyasının doğusundan Endülüs'e geçmesini sağlayanların başında gösterilen İbn Meserre'nin de bulunması ilgi çekicidir.

Varlık Görüşü (mutlak vücûd-izâfî vücûd). İbnü'l-Arabî'ye göre bir cevher olarak hakikat nihayetinde bir olduğundan "mutlak vücûd" veya "küllî vücûd" var olan bütün şeylerin kaynağıdır. Dış gerçeklik alanında bir kavram olarak kullanılan mutlak vücûd ile mutlak hakikat (el-Hak) birbiriyle örtüşmektedir. Bir kavram olması hasebiyle bilgimiz dahiline giren her şey sadece mukayyet bir vücûda (varlığa) sahip demektir. Bu mukayyet vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Binaenaleyh bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir "mutlak", bir "mutlak hakikat", bir "mutlak vücûd" olmalıdır. Bu mertebeden bakınca mutlak vücûd (vücûd-ı mahz) denildiğinde ister vücûd ister mevcûd kastedilsin İbnü'l-Arabî'ye göre çok fazla farketmez, çünkü her ikisi de neticede o tek hakikate bağlıdır. Diğer bir ifadeyle her ne kadar düşüncede, dilde ayrılabilirlerse de mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd aynında, özünde, hakikatinde birdir. Delil ve burhan aramadan bütün müslümanların inanmaları lâzım gelen esasları belirtirken, "Vücûd-ı mahz Allah'tır, başkası değil" (a.g.e., II, 473) sözüyle mutlak vücûdu Allah ile bir tutan İbnü'l-Arabî'ye göre filozofların yaptığı gibi vücûdun kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması tamamen ıstılahî bir ayırımdır, yoksa hâdis olana zaten vücûd lafzı asla ıtlâk olunamaz. O halde "vücûd-ı hâdis" demek yanlıştır, bunun doğrusu "mevcûd-ı hâdis"tir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden değildir, o ancak kadîm olanın varlığı ile vardır. Bu durumda vücûd birdir. Âlemdeki şeyler yani mevcûdat ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri, taayyünleridir. Hakiki fâil bir tanedir, o da vücûddur, vücûdda ancak "bir" (vâhid) vardır. Suyun rengi kabının rengidir, vücûdda ancak Allah vardır. Hak vücûdun aynıdır. Kül Allah içindir, Allah iledir ve belki de daha ötesinde Allah'tır. Vücûd Allah'a aittir. Allah daima var (vücûd) olandır, biz ise hep yokuz (adem). Hak vücûd olandır; eşya ise o vücûdun sûretleridir. Mutlak vücûdun mahiyeti bilinemez. Hatta O'na mahiyet dahi denilemez; tıpkı O'na keyfiyet denilemeyeceği ve ispat açısından zâtî sıfatların bilinemeyeceği gibi. O Allah Teâlâ'dır. O'nu bilmenin (mârifet) son noktası bu dünya hayatında, "O'nun misli yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) ve, "Senin izzet sahibi rabbin, onların isnat ettikleri her türlü vasıflardan münezzehtir" (es-

Sâffât 37/180) âyetlerinde olduğu gibi ancak selbî açıdan tanımaktır. İlim muhakkak bir mevcûda taalluk eder. Burada bu ilmin yapması gereken şey Hak için câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmektir. Fakat câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmek bize ait bir durumdur, Hak ise kendi aynında mevcuddur. O'nun vücûdunun ademden olması câiz değildir zira O, mutlak vücûddur. O bir şeyden hâsıl olmayıp bilakis bütün eşyanın îcâd, halk, takdir, tafsil ve tedbir edenidir. O vücûd-ı mutlaktır ve hiçbir kayıtla mukayyet değildir. Hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîrdir. Hak vücûdun aynıdır" (a.g.e., IV, 100, 193). Her gerçekliğin kaynağı bulunan vücûd aslında bölünmez, ezelî ve dâimîdir.

İbnü'l-Arabî bu mutlak vücûdun bilinemez, tavsif edilemez, sır mertebesi olan ahadiyyet vechesiyle rab, hâliḳ ve mâbud olarak âlemle münasebette olduğu rubûbiyyet veya vâhidiyyet vechesini ancak merâtib bakımından izah sadedinde ayrı

mütalaa eder. Ona göre ahadiyyette ne kesret ne tezat ne de herhangi bir taayyün vardır. Bu cihetten O sırf nur, sırf iyi ve gayblar gaybıdır. İkincisinde yani vâhidiyyet mertebesinde Allah yaratıcı sıfatıyla birçok şeyin yaratılmasının fâili olunca bir "çokluk" ve "farklılık" ortaya çıkar ve vahdet bozulur. Ancak bu mertebede Hakk'ın tezahürü ve tekâsürü zâtıyla değil sıfatları vasıtasıyla olur. Bu durumda zâtı açısından bakıldığında aynı hakikate "o Hak'tır", sıfatları açısından bakıldığında ise "o halktır" denebilir. Yaratma fiilinin aslı da zaten ilk ezelî arketipler manzumesi (a'yân-ı sâbite) olarak ilm-i ilâhîde mevcuttur. Gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu (aşk) yaratılışın ilk esası olmuştur. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre "ulûhiyyet" ve "nâsûtiyet" vücûdun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç yüzüne, beşeriyet ve nâsûtiyet ise onun dış yüzüne tekabül eder.

İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikati hakkında bilgi sahibi olanları felsefecilerin aksine "vücûdun felsefesini yapan" (feylesof-ı vücûd, ontoloji filozofu) olarak değil bizzat "vücûd sahibi" kişiler olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple ona göre vücûd hakkında söylenecek sözü olana vücûdun kendisini açmış olması şarttır. Burada şu noktanın unutulmaması çok önemlidir; İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların vücuda getirilişi, yukarıda açıklandığı gibi

mutlak yokluktan (adem-i mutlak / ex nihilo) halkedilmeyle değil izâfî yokluktan (adem-i izâfî) izâfî varlığa (vücûd-ı izâfî) geçişledir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, "îcâd" ve "halk" gibi kelimeleri filozoflar ve kelâmcılardan farklı olarak "zuhûra getirme" anlamında kullanır. Onun vücûd lafzını mahlûkat ve mevcûdat için kullandığında hakiki mânasıyla değil anlaşılmayı sağlamak için izâfî veya mecazi mânada kullandığı bilinmelidir. Böylece sırf anlaşılmak uğruna vücûd zihinde parçalanmakta, bölümlere ayrılmış olmaktadır. Mevcûdat için kullandığı "vücûd-ı hâdis, vücûd-ı izâfî, vücûd-ı zıllî, vücûd-ı hayâlî, vücûd-ı mümkin, vücûd-ı imkânî, vücûd-ı müstefâd, vücûd-ı mukayyed, vücûd-ı müsteâr, vücûd-ı mecâzî" gibi tabirler bu açıdan hep kurmaca (izâfî) tabirlerdir. Fakat ona göre işin aslına bakılacak olursa vücûdda mümkin diye bir şey yoktur (İnşâʾü'd-devâʾir, s. 6). İzâfî vücûd müstakil vücûdu olmayan, mutlak vücûd ile adem arasında bir mertebedir. Bir yüzü yokluğa, bir yüzü varlığa yöneliktir. Mutlak vücûd "bir" iken izâfî vücûd çok ve çeşitlidir. Diğer bir tâbirle izâfî vücûd mutlak vücûdun zuhur mahallidir. Böyle olunca letâfetten kesâfete doğru olan bu tenezzülde izâfî vücûd, mutlak vücûdun ârızî sıfatı olan kesâfet mertebesinden ibaret olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durumda dünya bir yanılsamadan ibarettir. Âlem mevhumdur, onun gerçek bir varlığı yoktur; bu da hayal demektir. Biz hayalimizde âlemin kendi başına buyruk ve kendi kendine oluşmuş bir gerçek olduğunu, Hak'tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Halbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bir hayaliz, hatta bütün idrak ettiğimiz şeyler, "o Hak'tan gayriyiz" yahut " O ben değilim" dediğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır (Fuṣûṣ, s. 145).

Hakk'ın tecellisi bütün merâtib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemale ulaşır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagīr), bütün âlemin bir hulâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir. Bir virdine "vücûdu açan Allah'ın adıyla" (Bismillâhi fâtihu'l-vücûd) ibaresiyle başlayan (Evrâdü'l-üsbûʿiyye, s. 1) İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd bilgisi ancak vücûdun o kişiye kendini açmasıyla mümkün olan bir bilgidir. Bu mertebeyi bulmak için kişinin çabalaması gerekmektedir. Bu anlamıyla vücûd "bulmak" demek olur. Tahkik ehli hem keşfeden hem de bulan kimselerdir (ehlü'l-keşf ve'l-vücûd); yani onlar Tanrı'yı hem âfâkta (âlem) hem de enfüste (kendileri) bulan kimselerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vücûd görüşü de iki merhaleden oluşur.

Birincisi “cem‘” makamındaki buluştur (vücûd). Bu ilk mânadaki buluş “cem‘u’l-cem‘” mertebesindeki ikinci buluşa götüren bir merhaledir. Bu ilk mânadaki vücûd ile ikinci mânadaki vücûdun birbirine karıştırılma-sı, “Vücûd mu önce şühûd mu öncedir?” gibi bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Rabbin amâ* üzerine istivâ etmiş olduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî’ye göre amâ rabbin eyniyyeti (neredelik) demektir. Hakk’ın mahlûkatı onunla yarattığı şeydir. Amâdan ilk yarattığı şey ise akıl yani kalemdir. İbnü’l-Arabî, amâ ile eş anlamlı olarak düşündüğü ademi önce mutlak adem ve izâfî adem diye ikiye ayırır. Sırf nûrânî mâna olan vücûdun mukabili sırf zulmânî bir kavram olan mutlak adem için tasavvuf ehli “adem-i hakîkî, adem-i mahz, adem-i mutlak, adem-i sırf, adem-i vücûd, bâtıl-ı hakîkî, bâtıl-ı mutlak, lâ şey-i mahz” gibi değişik tabirler kullanmışlardır. Onlar vücûdu (varlık) “yokluğun yokluğu” (ademü’l-adem), ademi ise “varlığın yokluğu” (ademü’l-vücûd) olarak da tarif ederler. Vücûd sonsuz olduğundan ademin tahakkuk edebileceği bir sa-ha yoktur. Bu sebeple mutlak adem bir şeye taalluk etmez ve bilinemez; kısa-cası o hiçbir şeydir (mahzâ lâ şey). Vücûd mertebelerinin hepsinde veya en az birinde var olmayan herhangi bir şey “mutlak yok”tur (adem-i mutlak). O şey için artık bundan başkası söylenemez, yani mutlak yoku tasavvur mümkün değildir. Zira insan zihni yokluğu da zıt yönde bir varlık gibi telakki eder ve bu durumda biri Allah’ın mutlak vücûdu, diğeri mutlak adem olmak üzere iki varlık ortaya çıkar. Bu mânadaki mutlak adem hiçbir zaman bizim düşüncemizin bir objesi de olamaz. Vücûd ve adem, mevcûd ve ma‘dûm üzerine zâit bir şey değildir. Vücûd, mevcûdun da ma‘dûmun da kendisidir. Fakat vehim vücûd ve ademi mevcûd ve ma‘dûma ait iki sıfat gibi tahayyül eder. Halbuki vücûd bir şeyin aynını ispat, adem ise nefyetmekten ibarettir. Meselâ aynında mevcud olan bir kişi sokakta mevcud, evde olmadığı için de evde ma‘dûm demektir. İki sıfatla birden muttasıf olduğu için de o aslında ma‘dûm sayılır. Aynı zaman içinde ve beraberce hem adem ile hem de vücûd ile vasıflandırılan şey izâfî vücûddur (İnşâ˒ü’d-devâ˒ir, s. 7). Mümkin varlıklar için adem ezelî bir sıfattır ve bu sıfat ebedî olarak ondan zâil olmaz (el-Fütûḥât, II, 143). İbnü’l-Arabî’ye göre “vücûd-ı mahz” ademi ebedî ve ezelî olarak kabul etmeyen, “adem-i mahz” vücûdu ebedî ve ezelî olarak kabul etmeyen, “imkân-ı mahz” ise ezelî ve ebedî olarak bir sebeple vücûdu, bir sebeple de ademi kabul edendir. Bu durumda ona göre vücûd-ı

mahz Allah'tır. Adem-i mahz vücûdu imkânsız olan, imkân-ı mahz ise mertebesi vücûd-ı mahz ile adem-i mahz arasında bulunan âlemdir (a.g.e., II, 473). Mutlak mânada vücûd asla adem ve mevcud asla ma'dûm olmaz veya adem asla vücûd ve ma'dûm da asla mevcud olmaz. Çünkü hakikatler değişmez. Vücûdu kendi hakikati sebebiyle kendisine kabul etmeyen şeye "adem-i mahz" denir. Fakat eğer bir şey bir mertebede yok, diğer bir mertebede var ise o zaman o şey için olmadığı mertebede yok deriz ki bu izâfî bir yokluk (adem-i izâfî) olmuş olur. İzâfî adem tıpkı çekirdeğin içindeki ağacın sûreti gibi bilkuvve mevcud ve bilfiil

ma'dûm olan şeylerdir. İzâfî adem mutlak vücûd ile mutlak adem arasında bir berzahtır. Tasavvuf ehli bu izâfî yokluğu, izâfî ademi karşılamak için "adem-i izâfî, adem-i i'tibârî, adem-i mukayyed" gibi değişik tabirler kullanmışlardır.

Vücûd Mertebeleri. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık zincirinin başlangıcı "lâ taayyün" mertebesidir. Ancak bu mertebe zincirin ilk halkası değildir, onun fevkindedir. Aristo, Eflâtun ve diğer Meşşâîler'in vücûd mertebelerine dair görüşleri mertebelerin fevkinde bir asla kadar çıkamamakta, taayyün-i evvel ve hatta daha taayyün-i sânî mertebesinde kalmaktadır. İbnü'l-Arabî ise Aristocu ontolojinin aksine metafiziği ontolojinin kalıpları içerisine hapsetmeyi düşünmediği için metafiziğine mevcûdatı esas alarak başlamaz. Aristocu metafizik geleneğini sürdüren düşünürlerin temel endişeleri vücûddan çok mevcûddur. Onlara göre meselenin merkezinde varlığa geliş fiilinden ziyade var olan müşahhas nesne bulunmaktadır. Onlar, vücûd problemini ancak bilfiil var olan varlıkların temel yapısının bir parçası olarak ele almış ve tartışmışlardır. Bu temel vurgunun mevcûddan vücûda kayması köklü bir biçimde İbnü'l-Arabî'nin şahsında yaşayacağı derin bir irfânî tecrübeden sonra gerçekleşmiştir (Izutsu, The Concept, s. 37-38). Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye bir ontolojist veya bir kozmolojist denilemez. Çünkü ona göre âlem vücûd değildir ve olamaz, çünkü âlem, bütün eşyaya vücûd veren ve verdiği vücûdu alan vâcibü'l-vücûda karşı ontolojik bir fakr içerisindedir. Âlemin varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı bizzat iken gayrinin (mâsivallah) varlığı bilgayrdır. İbnü'l-Arabî, bu mevcûdatın yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazan "vücûd-ı i'tibârî", bazan da "vücûd-ı mecâzî" tabirlerini kullanır. Bu durumda ona göre zât ve mâhiyet ayrı değil sadece "bir"in değişik

mertebelerinden ibarettir. Mahiyetin vücûda gelmesi bâtının zâhire çıkması demektir. Ancak İbnü'l-Arabî mahiyet terimini bu mânada fazla kullanmamakta, onun yerine hakikat terimini tercih etmektedir. Fakat bu da tam bir karşılık değildir. Meselâ ona göre bir sandalyenin pek çok hakikati varsa da sa-dece bir mahiyeti vardır.

Bazı İslâm filozoflarının, Allah'ı her türlü kayıttan münezzeh tutmak maksadıyla Allah için getirdikleri selbî sıfatlarla şartlanmış vücûd açıklaması, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok muhakkik sûfî tarafından tenkit edilmiştir. Zira onlara göre bu da neticede bir kayıtlama olacaktır. Sûfîler, bunun yerine selbî veya îcâbî hiçbir taayyüne imkân vermeyen "vücûd-ı mahz" tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendi zâtı için (li-zâtihî) ve kendi kendisiyle (bi-zâtihî) mercidir. O'nun vücûdu mutlaktır. Kendisinden başka bir şeyle mukayyet olmadığı gibi herhangi bir şekilde sebepli bir varlık da değildir. O bütün sebeplilerin ve sebeplerin yaratıcısıdır. Âlem ise kendi kendisiyle (bi-zâtihî) ve kendi kendisi için (li-zâtihî) değil ancak Allah'ın yaratması ile mevcûddur. Âlem kendi zâtında Hakk'ın vücûduyla bağımlı bir vücûddur (mevcûddur). Âlemin vücûdu ancak Hak Teâlâ'nın vücûdu ile sahih olur (el-Fütûḥât, I, 99).

Vücûdun çeşitli mertebelerde görünüşünden yola çıkarak onu muhtelif taksimata tâbi tutan İbnü'l-Arabî ilk önce vücûdu en genel anlamıyla üçe ayırır. Sonradan yapacağı daha ileri bölümlemelerin de esası olan bu temel taksim şöyledir: 1. Bizâtihi aynında mevcûd olan (vücûd li-zâtihî). Bu ancak vücûd-ı mutlaktır. O hiçbir şeyden hâsıl olmadığından ona tekaddüm eden bir şey bulunamaz. O bütün eşyanın mûcidi, hâliki, mukaddiri, mufassılı ve müdebbiridir. Hiçbir kayıtla mukayyet değildir. O hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîr olan Allah'tır. 2. Allah ile mevcûd olan (mevcûd-billâh). Bu arş, kürsî, semâvât-ı ûlâ ve içindekiler, arz ve onda bulunanlardandır. Bu âlem aynında mevcûd değildir. Ayrıca mûcidiyle onun arasında birbirine tekaddüm edici bir za-man da yoktur. Bu sebeple biri diğerinden öncedir veya sonradır denilemez. O, dünün bugüne tekaddümü gibi vücûd ile öncelenmiştir ve zamandan mücerrettir. Zira o zamanın kendisidir. Âlemin adem oluşu bir vakitte değildir. Fakat vehim Hakk'ın vücûduyla halkın vücûdu arasında bir süre olduğunu tahayyül etmektedir. 3. "Üçüncü şey". Bu vücûd veya ademle, hudûs veya kıdemle mevsuf

olmayan şeydir. O Hakk'ın ezelîliği ile ezelden beraberdir. Hak için ziyade isnadı imkânsız olduğu gibi zaman bakımından âleme tekaddüm ve taahhürü de Hak için imkânsızdır. Çünkü âlem vücûd değildir. Âlem bu "üçüncü şey"den zâhir olmuştur. O âlemin hakikatlerinin hakikatidir (hakîkatü'l-hakāik). İbnü'l-Arabî buna "heyûlâ, ilk madde, cevheri ferdin aslı, felek-i hayât, cinslerin cinsi, ümmü'l-ekvân, esmâ-i ilâhiyye, hakîkat-i Muhammediyye" gibi isimler de verir. Ona göre Gazzâlî, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur" sözüyle buna işaret etmiştir (İnşâʾü'd-devâʾir, s. 15-19).

Bu taksimden sonra İbnü'l-Arabî vücûdun bâtından zâhire çıkma sürecini dörde ayırarak anlatır. 1. Vücûd-ı mutlak. Bu Allah'tır. Mâhiyeti bilinemez; hatta belki de O'na mâhiyet demek bile câiz değildir. 2. Maddeden soyutlanmış mevcûd. Şekil ve sûret kabul eden rûhânî mufârık akıllardır. 3. Mekân ve hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da cirmler ve cisimlerdir. 4. Bizâtihi değil bittabîa hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da a'râzlardır (a.g.e., s. 20). İbnü'l-Arabî bir başka açıdan vücudu yine dörde ayırır: 1. Bir şeyin (nesnenin) aynında vücûdu. Bir şeyin dış âlemdeki varlığıdır ki filozoflar buna "vücûd-i hâricî" derler. 2. Bir şeyin ilimde vücûdu. Bu varlığın akıldaki kavranışı olup filozoflar buna "vücûd-ı zihnî" derler. 3. Bir şeyin dildeki, lafızdaki vücûdu. 4. Bir şeyin yazıdaki vücûdu. İbnü'l-Arabî bir diğer açıdan başka isimler kullanarak bu defa da vücûdu şu şekilde dörde ayırır: 1. Zâtü'l-vücûd. Saf, mahzâ, bizzat vücûd. 2. Ahadiyyet. Henüz bir taayyün göstermemiş vücûd. 3. Vâhidiyyet. Kesretin toplu olarak bulunduğu mertebe. Bu mertebede vücûd yavaş yavaş bâtınî taayyünler göstermeye başlar (a'yân-ı sâbite mertebesi). 4. Vücûdun zuhuru.

İbnü'l-Arabî, vücûdun mertebelere göre açılımını tecelliyatının seyrine uygun olarak bazan ikili, bazan üçlü, bazan beşli, bazan da yedili tasnife göre anlatır. Literatürde en fazla kullanılan yedili tasnif şu şekildedir: 1. Lâtaayyün Mertebesi. İbnü'l-Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için "kenz-i mahfî, mechûlü'n-nât, mechûl-i mutlak, meknûnü'l-meknûn, butûnü'l-butûn, ebtanü'l-butûn, gaybü'l-guyûb, gayb-ı mechûl gibi ifadeler kullanır. Her türlü kayıt ve şarttan münezzeh olan bu "makamsızlık" makamında mutlak vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir. Henüz kendisine vücûd dahi denemeyen bu mertebede ne itaat ne de isyan vardır; ne kul ne hürriyet, ne ölüm ne ha-yat, ne gündüz ne gece bulunmaktadır;

yalnız O vardır (ʿ Aḳīdetü ehli'l-İslâm, s. 50). İbnü'l-Arabî O'nun hiçbir isim, sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı, her türlü taayyünât kayıtlarından tamamıyla ârî olduğu, bütün taayyünlerin, nisbetlerin bu mertebede O'nun zâtında eriyip yok olduğu, zât ile aynı olduğu bu mutlak gayb mertebesinde O'na bilinemez oluşundan dolayı ancak selbî yoldan işaret etmiştir. Kısaca bu mertebe sadece tenzih ile tavsif edilebilir. Mutlak tenzih yolunu tutanlar

Hakk'ın sadece bu mertebesine iman etmiş olurlar; fakat O'nun tenezzülâtını (sübûtî sıfatları ve fiilleri) kabul etmemiş olduklarından O'ndan gayrisini temellendiremeyip ikiciliğe ve şirke düşerler. Allah Teâlâ'nın iki tecellisi vardır: Tecellî-i gayb ve tecellî-i şehâdet. Amâda olan ahadiyyetin, henüz vücûdları bilkuvve kendisinde mevcut cemî-i mümkinât sûretlerindeki ilk zâtî ve gaybî tecellisine "feyz-i akdes" denir. Bu, vücûd-ı mutlakın tabiatında bulunan taayyünât derecelerinden ilkidir. Fakat bu bir taayyünât-ı maʿkūledir ve âlem-i aʿyân ve histe bir vücûdu henüz bulunmamaktadır. Esasen mümkinâtın bu mâkul hakikatleri veya sûretleri taayyünâtın bir basamak sonrasında bu defa "feyz-i mukaddes"e uğrayarak mevcûdatın aʿyân-ı sâbiteleri haline gelecektir. Zât-ı ahadiyyetin bu tecellisinin sebebi O'ndaki sevgidir ve bu sevgi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'de "hareket"in kaynağını da göstermektedir.

2. Taayyün-i Evvel. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun muhtelif mertebelere tenezzül suretiyle tecelli etmesi onun zuhura meyliyle mümkün olmuştur. Mutlak vücûd zuhur basamaklarına mertebe mertebe indiğinde her mertebenin durumuna göre şekillenir. Hakikatte mertebelenme ancak ilk taayyün dediğimiz bu mertebe ile başlar. Bu mertebe mutlak vücûdun artık kendi ahadiyyetini vâhidiyyete inkılâp ettirmesi suretiyle taayyünâtına başlamasıdır. Mutlak vücûd açısından bakıldığında bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak İbnü'l-Arabî'nin "hakîkat-i Muhammediyye" adını da verdiği bu mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Bu da vücûd-ı mutlakın lâ taayyün mertebesinde kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülü demektir. Burada "kendindeki özellikler"den kastedilen onun sıfatlarıdır. Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfatları ve isimleri mücmelen bilir; sıfatlar bu mertebede zâtının aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilminden ibarettir. Bu mertebede de adet ve kesret olmadığından filozofların, "Birden

ancak bir çıkar" sözü aslında yalnızca bu mertebe için geçerlidir. Bu mertebenin üzerinde lâ taayyünden başka bir şey yoktur. Lâ taayyünün, taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olması dolayısıyla bu mertebe lâ taayyün mertebesinin zâhiri, lâ taayyün ise bu mertebenin yani hakîkat-i Muhammediyye'nin bâtını olduğundan ikisi de aynı hakikatin ön ve arka yüzleridir. Bu birinci taayyüne "âlem-i ceberût" ismi de verilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur; dolayısıyla bu mertebede temeyyüz süreci henüz başlamamıştır, yani "âlim", "mâlum" ve "ilim" birdir. Bu makama "ilk nûr" da denir. Nitekim Hz. Muhammed, "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur" demiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, âlemin var olmasını istediğinde kendi zâtı hakkındaki ilmi oranında onu yapmış, bu mukaddes iradeden tecellî dalgaları yayılmış, bu yayılma tenzîhî tecelliyattan küllî hakikatlere doğru gelişmiş, bundan da "hebâ" adı verilen hakikat oluşmuş, murad edilenlerin sûret ve şekilleri hebâda yer almıştır. Âlemde ilk mevcûd bu hebâdır. Sonra Cenâb-ı Hak hebâya nuruyla tecelli buyurmuş, hebâ âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kuvvetleri ve istidatları nisbetinde kabul etmiştir. Bu hebâda iken vuku bulan bu kabulde O'na ha-kîkat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey olmamıştır. Hakîkat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da akıldır. O âlemin seyyididir, vücûdda ilk zâhir olan şeydir. Onun vücûdu nûr-ı ilâhîden, hebâdan ve hakîkat-i külliyyeden ibarettir (el-Fütûḥât, I, 119). İbnü'l-Arabî bu mertebeye de birçok meslek ve mezhebin değişik isimler verdiğini, ancak bunların hakikatinin aynı olduğunu, ehl-i hakîkatin de bunu "rûh-ı küllî, imâm-ı mübîn, arş, mir'ât-ı Hak, el-mâddetü'l-ûlâ, mümiddü'l-evvel" gibi isimlerle ifade ettiğini söyler. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de "insân-ı kâmil"dir. Ona kâmil denmesinin sebebi âlemin ruhu olmasından dolayıdır. Âlemde ulvî ve süflî her ne varsa hepsi ona musahhar kılınmıştır (a.g.e., III, 266). İbnü'l-Arabî'ye göre Allah insân-ı kâmili yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun bilmediği bu şeyler Hak açısından özel bir önemi olan hakîkat-i suveriyyeler olup bütün mevcûdat bunlarla doğmuştur. Âlemden maksut olan da budur. Sûret ancak insanla zâhir olmuştur. İnsân-ı kâmilden daha mükemmel bir mevcut yoktur. İnsân-ı kâmil onun sûretinde yaratılmıştır ve o ancak Hakk'ın sûretiyle kemale ermiştir. Allah onun mertebesini meleklere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiştir. Göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine âmâde kılmıştır. Bundan sonra Hak kendisini gizlemiş, O'nun

âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. "İnsân-ı kâmil ferdiyette ilktir" diyen İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil bu âlemdeki gayedir, yani âlemin vücudunun sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmildir. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilir. Çünkü o Allah'ın mazharıdır, tecelli ettiği yerdir ve Allah'ın gözüyle bakmaktadır. Bu mânada, "Ben onun gören gözüyüm" denilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu mertebeye ontolojik açıdan yaklaşımın yanı sıra bir de epistemolojik açıdan yaklaşır. Ona göre hakîkat-i Muhammediyye veya insân-ı kâmil mertebesi bütün enbiyanın himmetlerini, bütün evliyanın mârifetlerini ve bütün âlimlerin ilimlerini aldığı bir "mişkât"tır. Bu yönüyle ona "velâyet-i mutlaka feleği" denilir. İlk taayyün olan hakîkat-i Muhammediyye'nin de zâhiri ve bâtını vardır. Onun bâtınına "velâyet-i mutlaka", zâhirine "nübüvvet-i mutlaka" denir. O ahadiyyetle vâhidiyyet arasında bir berzah olduğundan ahadiyyet dalgalarından feyz-i akdesi vasıtasız olarak kabul eder. Hakîkat-i Muhammediyye'nin bu yönüne "velâyet-i mutlaka" denir. O, vâhidiyyet dalgaları ile feyz-i mukaddesi ahzederek halka ulaştırır. Bu yönüne ise "nübüvvet-i mutlaka" denir. "Daha Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim" hadisi buna işaret etmektedir. Bütün peygamberlerin nübüvveti ve bütün velîlerin velâyeti bu mertebeden, yani hakîkat-i Muhammediyye'den neş'et ve zuhur eder. Bu sebepledir ki ona "sabitler feleği" benzetmesi yapılır. Bütün gezegenler ve yıldızlar bir felekte bulundukları gibi bütün peygamberlerin ve velîlerin nübüvvet ve velâyetleri de "velâyet-i mutlaka" içerisinde bulunur. İbnü'l-Arabî bunu Fuṣûṣü'l-ḥikem'in daha ilk cümlesinde şöyle ifade eder: "Hikmetleri en akdem makamda bütün ümmetlerin yollarının ahadiyyetiyle kelimelerin kalplerine inzal eden Allah'a hamd olsun ve O'nun rahmeti ve selâmı himmetlere imdat eden Muhammed'e ve onun âlinin üzerine olsun" (Fuṣûṣ, s. 47).

3. Taayyün-i Sânî. Hakîkat-i Muhammediyye de denilen ilk taayyün mertebesinde toplu olarak bulunan sıfatlar bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden temeyyüz ederler. İbnü'l-Arabî bu mertebe için "vâhidiyet, hazreti rubûbiyyet, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esmâ, âlem-i sânî, âlem-i vücûd, kevn-i câmi', ahadiyyetü'l-kesret, menşeü's-sivâ, menşeü'l-kesret, mebde-i sânî, vücûd-i mufâz, tecellî-i sânî, zıll-i memdûd, nefes-i rahmânî" gibi tabirler kullanır. Vücûd, ilk taayyünde her ne kadar isim ve

sıfatlarını mücmelen biliyorsa da bu isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î mânaların sûretleri ancak bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılır. Âlemdeki eşyanın hakikatleri demek olan bu sûretlerden tek tek her birinin gerek kendi zâtı gerekse kendi zâtının emsali hakkında asla bir şuuru yoktur. Çünkü onların vücutları ve temeyyüzleri aynî değil ilmîdir. Vücudun vahdetini bozarak onu çok ve çeşitli yapan da esasen bu ilmî sûretlerdir. Bu sûretler zât-ı ulûhiyyetin îcâd işine sebep teşkil eder. Tecellî ilminin, "İllet olan şey kendi ma'lûlünün ma'lûlü olur" hükmüne göre ilk taayyün mertebesi ikinci taayyün mertebesinin illet ve sebebi olur. Böylece ilk ve ikinci taayyünden her biri aynı zamanda hem illet hem de ma'lûl olma keyfiyetlerinin her ikisini de kabul etmiş olur. Yani bir ma'lûl aynı zamanda diğer bir şeyin illeti olabilmektedir. Bu da o şeyin bir bakıma aktif, bir bakıma da pasif olduğunu gösterir. Bu mertebede taayyün eden her ilmî sûret, hâricî şeylerin yani şehâdet âleminde görülen varlıklardan birinin "hakikat"i ve onu terbiye eden "rabb-i hâss"ıdır. Sûfîlerin ıstılahında bu her bir ilmî sûrete "ayn-ı sâbite" ve bunların hepsine birden "a'yân-ı sâbite" denilir. Kelâmcılar buna "ma'lûm-i ma'dûm", filozoflar "mahiyet", Mu'tezilîler ise "şey'-i sâbit" derler. İkinci taayyün mertebesindeki bu ilmî sûretler hariçte vücûd kaydına girmemişlerdir. Bunlar aslî özellikleri olan ademleri üzeredirler. Şehâdet âleminde zuhura gelmiş bütün varlıklar bu a'yân-ı sâbitenin birer aksi, yansıması, gölgesinden ibarettir. Vücûdun yedili tasnifine göre ilk üç mertebe bu şekildedir. Ancak lâ taayyünü hariçte bırakan sıralamaya göre üçüncü mertebe tabîat-ı külliyye mertebesidir. Bu mertebe hazreti vâhidiyye ile (lâ taayyün hariç ilk iki mertebe) hazreti imkâniyyeyi (dört ve beşinci mertebe) içerir. Maddiyyât (cisimler) âlemi bu mertebenin hemen altındadır. Bu yüzden de bu mertebe bir yönden mevcûdatın sûretleri üzerinde müessirdir, bir yönden de müteessirdir. Ulûhiyyet bu tabîat-ı külliyyenin bâtını, bu mertebe de ulûhiyyetin zâhiridir. Çünkü ilâhî ilimlerin kesif sûretleri bu âlemde bu tabîat-ı külliyye ile zâhir olur. Bu mertebede ilm-i ilâhîde sabitlik kazanmış mümkinlerin hakikatleri (a'yân-ı sâbite) "kün!" emriyle âlem-i şehâdette hâricî vücûdlar ile taayyün eder. Bundan dolayı bu mertebede bütün mevcûdat a'yân-ı hâriciyye olarak adlandırılır. Bu mevcûdatın hakikatlerinin hudûs, resim ve sûret vasıtasıyla hariçte duyulara yansıması, aslında Hakk'ın itibarî ve kevnî sıfatlarıyla zuhurundan ibarettir. Ahadiyyet mertebesi zuhur dışı (lâ taayyün) yani gayblar gaybı olduğundan bu mertebenin akıl ve hisse açılıp idrak edilmesi muhaldir. Geriye kalan altı mertebe ise zuhur mertebeleri (taayyün) olup

akıl ve hissin derecesine ve istidat ölçüsünde keşif ve idrak edilebilirler. Bu altı zuhur mertebesinden ilk ikisi ancak hakîkat-i Muhammediyye ile zahir olur, bunu da sadece insân-ı kâmilin nûrânî aklı idrak eder. Diğer dört mertebe ise artık bizzat zâhire ait olduğundan ya zâtlarıyla veya eserleriyle duyular tarafından algılanabilir.

4. Mertebe-i Ervâh. İbnü'l-Arabî'nin "rûh-ı a'zam, miftâh-ı vücûd, kalem-i îcâd, âlem-i rûh, âlem-i emr, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i melekût" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki a'yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adım daha atarak basit-mücerret kevnî eşya yani cevheri basît haline gelmesi mertebesidir. Bu mertebedeki varlıklar kendilerini, menşelerini ve benzerlerini müdriktirler. Bunlar cisim değildir, daha henüz madde ve terkip oluşmamıştır. Şu halde "bâtın" isminin tasarrufunda bulunduğundan bu mertebedeki varlıklar da göze görülmez.

5. Mertebe-i Misâl. İbnü'l-Arabî'nin "âlem-i melekût, âlem-i berzah, âlem-i misâl, misâl-i mukayyed, âlem-i hayâl, âlem-i hayâl-i muttasıl, âlem-i hayâl-i munfasıl, âlem-i semseme, arz-ı hakîkat" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki basit ve mücerret şeylerin zâhire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler, mürekkep cevherler haline gelmesidir. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, yukarısındaki ervah âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin birer mislinin bu âlemde zâhir olmasıdır. Bu mertebe, bir üst mertebedeki âlem-i ervâh ile bir alt mertebedeki âlem-i ecsâm arasında bir berzah olduğundan bu mertebedeki varlıklar, ervaha nisbetle kesif, ecsâma nisbetle latiftir. Aynı zamanda bu mertebe ervah mertebesiyle beraber âlem-i melekûtu oluşturur.

6. Mertebe-i Şehâdet. İbnü'l-Arabî'nin "suver-i âlem, âlem-i kevn ü fesâd, âlem-i ecsâm" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki mürekkep cevheri latîfin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek mürekkep cevheri kesîf haline gelmesidir. Bu artık gözle görülebilen eflâk, erkân ve müvelledât âlemidir.

7. Mertebe-i İnsan. Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hakk'ın kendisiyle zâhir ve mütecellî olduğu son libas olduğundan dolayı da

imkânda kendisinden daha ekmel bir mazhar olmayan bu nev‘-i insânî mertebesi ayrıca bir önceki mertebe olan âlem-i şehâdet ile beraber nâsûtu da oluşturur. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharıdır; insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise taayyün olarak en sonra olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin fevkindedir. Aslında hakîkat-i insâniyye bütün mertebelerin hakikatlerini câmi‘ olduğundan ondan hariç hiçbir şey yoktur. İbnü’l-Arabî bu mertebeler arasında kalın duvarlar örmeyip bunlara âdeta iç içe geçen halkalar şeklinde bakmıştır. Herhangi bir mertebe ne kadar müstakil olarak ele alınırsa alınsın o bir bütüne aittir, o vücudun bir âzasıdır ve ancak o bütünle alâkası içerisinde bir mâna taşır.

Vücûdun mertebelerini bazan yukarıdaki gibi şematik olarak ele alan İbnü’l-Arabî bazan da bunları semboller ve benzetmeler yardımıyla anlatır. Meselâ ona göre vücûd bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı ilk aklın varlığıdır. Yaratılış insan cinsiyle son bulmuş ve vücûd dairesi tamamlanmıştır; dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi insan da bu ilk akla ittisâl etmiştir. Allah’ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasındaki noktadan çıkan çizgilerin çemberin her noktasına eşit olarak çıkması gibi Allah’ın bütün varlıklara olan nisbeti de tek bir nisbettir (el-Fütûḥât [nşr.], II, 252). Dilin sınırlarından dolayı vücûda dair konuların şehâdet âleminde ancak sembolik bir anlatımının yapılabileceğini söyleyen İbnü’l-Arabî bunun için daha çok nokta / daire, iç / dış, su / buz, çekirdek / ağaç, semavî nikâh, semavî adem / semâvî Havvâ, birlik / çokluk, ışık / gölge, ayna / akis, sanatkâr / eser, kuş, renk ve harf sembolizmini kullanır. Bu sembollerle onların işaret ettikleri mâna arasında ayniyyet mi, gayriyyet mi olduğu sorusu İbnü’l-Arabî’nin düşüncesini doğru anlamada hayatî önem taşır. Nitekim İbnü’l-Arabî’ye yöneltilen suçlamaların temelinde bu sembolizmin doğru anlaşılamamasının yattığı görülür.

İbnü’l-Arabî’ye göre zât, sıfat, isim ve nesneler arasında zâhir olma ve bâtın olma nisbetleri bulunmaktadır; bâtından

zâhir oluşa doğru bir tenezzül söz konusudur. Fakat zâhir olma ve bâtın olma kavramları birbirinin misli olmadığından zât sıfatın misli, sıfat ismin misli ve isim de şeyin misli değildir. Bu sebeple bütün bunlar arasında bir

gayriyet olduğu söylenebilir. Fakat öte yandan sıfatlar, zâtın zuhur mertebesinde hususi bir tecelli ile kendisine tecellisinden ibaret olduğu, ayrıca bu hususi tecellî o zât üzerine ilâve ve ziyade bir şey olmadığı için sıfatlarla zât arasında farklılık değil bir ayniyet bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zât sıfatlarının aynı olmaktadır. Benzer şekilde sıfatlar isimlerin, isimler de şeylerin aynıdır. Bu sebeple her bakımdan küllî bir ayniyetten bahsedilemezse de her bakımdan küllî bir gayriyetten de bahsedilemez. Netice olarak zât esas alındığında varlıkta ayniyet, sıfatlar ve isimler esas alındığında ise gayriyet vardır denilebilir. Ayrıca hakikat ile ondan neşet edenler arasında nasıl ve nereye kadar bir benzerliğin (teşbih) ve nasıl nereye kadar bir benzemezliğin (tenzih) söz konusu olduğu, yani Hakk'ın mahlûkta meknûz mu (içkin / immanent) yoksa mahlûkun ulaşamayacağı bir aşkınlıkta mı (transcendental) olduğu soruları son derece önemlidir. İbnü'l-Arabî, bu sorulara verilebilecek evet veya hayır cevabını tek başına doğru olarak almaz, her ikisini de yerine göre doğru görür. Zira ona göre sırf tenzih de sırf teşbih de bir tür takyid veya tahdiddir. Şu halde doğrusu her ikisini de yerinde kullanmaktır (Fuṣûṣ, s. 70). Tenzih ve teşbih, bilebildiğimiz kadarıyla hakikatin iki ana vechesini bize vermektedir. Eğer biz hakikati tam olarak anlamak istiyorsak bunlardan biri olmadan diğeri kâfi gelmeyecektir. İbnü'l-Arabî, İslâm'dan önceki dinlerin bu iki yönden birisine diğerinden daha fazla meylettiğini (meselâ Hz. Nûh'un daha çok tenzihçi olduğunu), fakat İslâm'ın her iki yönü de aynı derecede önemsemesiyle denge dini olduğunu belirtir.

Esmâ ve Sıfat. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler âlemin var oluşunun sebebidir (el-Fütûḥât, I, 112). Bütün eşyanın, nesnelerin başlangıcı olan vücûd (Allah) hayatın "ayn"ıdır. Çünkü hareket ettiren O'dur ve O'nda asla sükûn yoktur. Sükûn olsaydı adem olur, ademden de bir şey sâdır olmazdı. Eğer bütün eşyanın mebdei olan vücûd-ı hakîkîde hayat bulunmasaydı onun harekete geçmesi için ortada bir sebep olmazdı; hareket sebebi ortada olmayınca hareketten meydana gelen âlemin sûretleri de ortada olmazdı. Bu demektir ki vücûdun muhtelif mertebelerdeki tecelliyatı onun hareketinden kaynaklanmaktadır. Hareket olan yerde de bir hareket ettiricinin olması ve bunun da "hay" olması gerekir. Hayat bir sıfattır; sıfat mevsuftan ayrı olmadığından mevsufunun aynıdır. Vücûd hayatla muttasıf olunca kendi zâtını müdrik olması gerekir. Bu da O'nun zâtı hakkındaki ilmidir. İlim de tıpkı hayat gibi bir sıfattır. Hayat ve ilimle sıfatlanan vücûdun ayrıca irade

ve kudretle sıfatlanmaması mümkin değildir, zira bunlar onun zaten ayrılmaz unsurlarıdır. Vücûdda bu sıfatların sübûtu, işitme, görme, kelâm ve tekvin sıfatlarının dahi sabit olmasını iktizâ ettirir. Vücûd bu yedi zâtî sıfatla muttasıf olup bunların hepsinin "imam"ı hayat sıfatıdır. Bütün ilâhî isimler bu imama, bu imam da Allah ismine, Allah ismi de ilâhî zâta iltica eder. Zira ilâhî isimler âlemde zâtları itibariyle değil eser ve hükümleriyle, hakikatleriyle değil misilleriyle bulunur. Bu sebeple bizim bildiğimiz ilâhî isimler de aslında isimlerin isimleridir (esmâ-i es-mâ). Vahiy yoluyla gelen kitapta bildirilen esmâ-i hüsnâ da bu isimlerin isimleridir. "İster Allah diye çağrılsın ister rahman diye bütün güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) O'nundur" (el-İsrâ 17/110). Bütün güzel isimler hem Allah hem de rahman içindir. Bununla birlikte her ismin bir mâna-sı (özü), bir de sûreti vardır. Allah denildiği zaman ismin mânası, rahman denildiği zaman sûreti söylenmiş olur. Çünkü rahman nefesle muttasıftır. Nefesle ilâhî kelimeler âlemin zuhur ettiği "halâ" mertebelerinde zuhura gelir. Şu halde biz ancak ismin sûretiyle O'nu çağırabiliriz. Her ismin iki sûreti vardır; birincisi bizim nefesimizden (dudaklarımızdan) çıkan veya harflerle onu oluşturduğumuz zamanki sûrettir. Bizim O'nu çağırdığımız esmâ-i hüsnâ ilâhî isimlerin isimleridir ve âdeta onların dış zarıdır (a.g.e., II, 396). Hak kendini "konuşan" (mütekellim) olarak vasıflandırdığından kendisinden bahsettiğinde ancak sözün kendisi için söyleyebileceği isimleriyle konuşmuş olur. Bu isimler de muhtelif dillerde farklı lafızlarla ifade edilir. Meselâ Arap dilinde konuşulduğunda O'nun kendisi için uygun gördüğü Allah ismi kullanılır. Buna karşılık Fars dilinde Hudâ, Habeş dilinde Vâk, Franklar'ın dilinde Kraytur, diğer dillerde de başka kelimelerle isimlendirilir. Bunların hepsi o esmânın isimleridir. Nisbetlerin çoğalmasıyla bu isimler de çoğalır. Demek ki beşer olarak bizim elimizde isimlerin isimlerinden başka bir şey yoktur (a.g.e., II, 683). Bütün isimlerin "O"nun (hüve) tercümanı olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre zâta delâlet etme ba-kımından "hüve" zamiri özel isimlerden daha kuvvetlidir. Çünkü özel isimler sıfatlara ihtiyaç duyarken bu zamirin sıfatlara ihtiyacı yoktur. İbnü'l-Arabî'ye göre zâtın bir olmasının yanında isimlerin çokluğu kesretin oluş sebebidir. Allah için isimlerin hepsi birdir, fakat bizim gözümüzde onlar çokluk ifade eder. Bu kesreti esmâ içerisinde bazı isimler vardır ki hepsine tekaddüm ederler. Bunlar imam isimler olup diğerleri üzerinde hâkimiyetleri vardır, çünkü onların hakikatlerini içerirler. Hakk'ın ismini içeren ilk imam isim ise Allah ismidir. Bunun dışında yedi imam isim vardır. Bunlar hay, alîm, mürîd, kāil,

kadîr, cevâd, muksit olup hay ismi bu imamların başı, muksit ise sonudur.

İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatların sadece birer nisbet ve izâfetten ibaret olduğunu söyler. Mümkinlerin "ayn"larını oluşturanlar da bu nisbetlerdir. Allah bütün sıfatları ilâhî zât için kāim mânalar olarak yaratmıştır. Bu sıfatlar Allah değildir, fakat O'ndan başkası da değildir. Zât sıfatın, sıfat ismin, isim de nesnelerin menşei ve bâtınıdır. Diğer bir tâbirle zât sıfatla, sıfat isimle, nesneler de isimle zâhir olur. Nesneler ise ilâhî isimlerin zuhur alanlarıdır. Nesne zâhir olduğu zaman ilâhî isim onda bâtındır ve bu yüzden nesneler görüldüğü halde isim, sıfat ve zât görülmez. Sıfat, mutlak zâtın zuhur mertebesinde hususi tecellî ile tecellîsinden ibarettir; dolayısıyla o bir cihetten (zâhiren) zâtın gayri, bir cihetten ise (bâtınen) aynıdır. İsimlerin hepsinin biri zâta (hakikat), diğeri kendisinin özel mânasına (müsemmâ) delâleti cihetinden iki anlamı vardır. Hakk'ın resullerle gönderdiği şeylerden biri de mahlûkatın O'nu isimlendirdiği bu gibi isimlerin nisbetleridir. Böylece biz bu isimlerin hem O'nun zâtına hem de varlıkta objektif bir gerçekliği olmayan mâkul bir keyfiyete (emr-i ma'kul) delâlet ettiğini anlarız (a.g.e., III, 441).

Allah'ın nefesi yardımcılar (ensar) ile sâridir. Bu yardımcılar "kelimetullah"tır. Allah onlarla dinine yardım ve onlarla dinini izhar eder. İbnü'l-Arabî, nefes-i rahmânî dediği bu menzilden mâsivallah denilen âlemdeki bütün ilâhî menzillerin zâhir olduğunu söyler. Nefes-i rahmânînin âlemdeki bütün cinslere, nevilere ve şahıslara has vecihleri vardır. Bundan dolayı bu âlem için sûret, ruh ve imdâd-ı ilâhî şarttır. Hak bile kendine sûret nisbet etmiştir, ancak bu bâtınî bir sûrettir.

İmdâd-ı ilâhî bu menzilin (âlem) hem zâhirinde hem bâtınında sâridir, fakat bâtınında daha tamdır. Bu sebeple ilâhî sıfatlar diye tabir edilen dört isimden evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinin oluşum sıralamasında en önce geleni bâtın ismidir. O önce olan sonra olanda ne varsa hepsini içerir. Vücûd-i ilâhînin kelimeleri de böyledir; evvel ismi bütün içeriği ile âhiri, zâhir ismi âhir ve evveli, bâtın da zâhir, âhir ve evveli içerir. Eğer bâtından daha yukarıda bir şey gelecek olsaydı o da bâtını ve diğerlerinin hepsini ihtiva ederdi. Fakat "hasr" bu dörde müsavi veya bir beşinci isme müsaade etmemiştir. Bundan yalnızca "hüviyyetullah" hariçtir. Bu sebeple âlemde hüküm ancak bu dört isimden sâdır olur. Bu dört ismin sûreti üzerine âlem-i

ervâh ve âlem-i ecsâm ve bu ikisine müsavi olan âlemler zâhir olmuştur. İbnü'l-Arabî daha sonra bu dört ilâhî isimden dört tabiatın, bundan da kesifi ve latifiyle âlem-i ecsâmın zâhir olduğunu söyler. Âlem-i ecsâmın zuhurundan evvel erkân-ı erbaa (ateş, hava, su, toprak) ve ahlât-ı erbaa (çekim, itim, tutum, özümleme) zâhir olmuştur. Vücûd (var oluş) bu dörtleme üzerine oluşur. Allah kendisine de bu dört rüknün üzerine kāim bir "beyt" yapmıştır. Çünkü O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır. Âlimbillâh olanların Allah'tan ahz ve telakki ettikleri ilim ancak O'nun vücûdunu ve isimlerini bilmeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre O herhangi bir ibare ile bilinmediği için mahiyetinden de keyfiyetinden de sorulamaz. Çünkü O'nun ne mahiyeti ne de keyfiyeti vardır. Âlimin ilmi O'nun hakikatine değil sadece vücûd itibariyle olan zuhuruna yöneliktir. Çünkü O'nun hakikati akledilemez, sadece fiilleri ve mahlûkatı tefekkür edilir. Sâdık olan peygamberi ve aziz olan kitabı vasıtasıyla kendisini esmâ-i hüsnâ ile müsemmâ kılması zâtına ulaştırmak içindir. Çünkü bu esmâ-i hüsnâdan bazısı O'nun zâtına delâlet eder; esmâ-ı zâtiyye denilen bu isimler aynı zamanda isim ve fiilleri de ifade eder.

A'yân-ı Sâbite. İbnü'l-Arabî "ayn" terimini "hakikat, zât, cevher ve mahiyet", sübûtu ise "vücûd-i aklî, vücûd-i zihnî" mânasında kullanır. Buna göre sübût, meselâ insan fertlerinin veya bir üçgenin unsurlarının zamansal ve mekânsal olan âlem-i hâriçte tahakkuk etmesi yerine insan var oluşunun mahiyetinin veya üçgenin zihinde var olmasıdır. Bu durumda İbnü'l-Arabî "a'yân-ı sâbite" tabiriyle eşyanın hakikatlerinin ve akledilir "ayn"larının bulunduğu âlem-i ma'kūlün hariç cânibine mevcûdatın eşhasının bulunduğu âlem-i mahsûs tarafına geçmesini kasteder. A'yân-ı sâbitenin âlem-i ma'kūlden bu şekilde âlem-i mahsûsa çıkması veya bilkuvve olanın bilfiil olması, tecellî-i vücûdî demek olan feyz-i mukaddesle gerçekleşir. Ona göre vücûd ve ademin sübûtu ayn üzerine yüklenen birer mevcudun sıfatları değildir. A'yân-sâbite bir açıdan Hakk'ın feyz-i mukaddes denilen bâtın tenezzülâtıdır; diğer açıdan O'nun ilminde sabit olan "misal"lerdir. Bunlar âlem-i hâriçte ma'dûmdur, fakat bütün mevcûdatta eserleri vardır. Hatta bunlar mevcûdatın asıllarıdır. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye göre insan, Hakk'ın sıfatları açısından değil kendi sıfatları açısından "ayn-ı Hak"tır (a.g.e., II, 513). Öte yandan Hakk'ın mûcit oluşu bize bilfiil sabit olmuştur; yoksa O'nun bizimle ilgili ilminin sûreti olan bizim mislimizi kendi nefsinde îcâd etmemiştir. Çünkü bizim vücûdumuz O'nun ilmindeki

kadardır. O'nun bilmemesi demek murad etmemesi demektir. O bilmediği ve murad etmediği bir şeyi var kılmaz. Bizim var oluşumuz ademdendir. O bizim var olmamızı murad etmiş ve kendi aynımızda ma'dûm bir halde iken ilmindeki sabit sûretlerimiz üzerine var kılmıştır (a.g.e., I, 91).

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah eşyayı yaratır, yani ademden vücûda getirir. Bizi idrak edemediğimiz bir vücûddan idrak edebileceğimiz bir vücûda çıkarır. Çünkü eşyanın ademi adem-i izâfîdir; eşya adem halinde O'nun meşhûdudur (a.g.e., III, 193). Bu ifadeden, a'yân-ı sâbitenin vücûd-ı hâricîde zuhur etmekle birlikte vücûd-ı Hak'tan mümkin bir vücûd olarak ayrılmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Ara-bî'ye göre eşyanın sabit aynları hariçte vücûd kokusu koklamadıklarından ma'dûmattan veya umûr-ı ademiyyeden sayılır. "Sen, kendi sübûtunda (ayn-ı sâbite halinde iken) her ne ile birlikte isen senin vücûdunda zuhur eden de odur, yani eğer sabit olmuşsa o şey senin için var olur. Aynının sübûtunda ve adem halinde kim mümin ise bu sûret onun vücûd halinde de zuhur eder (Fuṣûṣ, s. 83, 178). Zira hiçbir mevcûd sûret yoktur ki bir sabit ayn onun aynı ve bir vücûd da onun libâsı olmasın (el-Fütûḥât, III, 47).

Bu sabit aynların bulunduğu âleme "âlem-i sübût, ilm-i ilâhî, hazreti ilmiyye" adlarını veren İbnü'l-Arabî'ye göre bütün mevcûdat buradan zuhur eder. Bu âlem-i basît-i müfred, bizim hissedilir âlemimizde zâhir olan bütün mevcûdatı (küllî, mânevî, aklî, cüz'î) hâvîdir. Cüz'iyyâtın hepsi hâmillerinden ayrılmış müfred bir şekilde bu âlem-i sübûtta sabittir. A'yân-ı sâbite gayb-ı mutlak halindeki mutlak vücûd ile âlem-i şehâdet ve âlem-i mahsûs arasında orta bir mertebede bulunduğundan bir yönüyle aktif, bir yönüyle de pasif konumdadır. İlâhî isimlere nazaran onlar pasif durumdadır, tıpkı bir küllînin bir cüz'î üzerindeki hükmü gibi isimler de bunlar üzerinde belirleyicidir. A'yân-ı sâbite âlem-i şehâdete veya duyulur âleme nazaran aktif ve belirleyici konumdadır. Cüz'iyyât da iki eşit âleme ayrılır. Bunlardan biri, zuhur eden her şeyin aslının bulunduğu âlem-i sübût ve âlem-i mahsûstur. Bu hissedilir âlemde vücûdu olan bir kulun a'yân-ı sâbite âleminde de aynı anda sübûtu var demektir. Hak, nefesiyle mütemâdiyen bir yandan a'yân-ı sâbitenin sûretlerinde (feyz-i akdes), diğer yandan a'yân-ı mevcûdenin sûretlerinde (feyz-i mukaddes) tecelli etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin her mevcûd şeyin aslının bulunduğu a'yân-ı sâbite

görüşünün Eflâtun'un "ezelî idea"larına, Aristo'nun "entelecheia"sına, gnostiklerin "aeon"larına, Yeni Eflâtuncular'ın "idea" yorumlarıyla "tabîat-ı vâhide" hakkındaki fikirlerine ve Mu'tezile'nin "ma'dûmlar"ına benzer yönleri olduğu söylenebilirse de tamamen kendine has özelliklerinin bulunduğu da görülmektedir. En açık farkın ise şu iki noktada olduğu söylenebilir: Birincisi, bunlar Eflâtuncular'ın "müsüller"i gibi küllî sûretler veya mânalar değildir; bunlar, her birinin duyulur âlemde bir mukabili bulunan cüz'î sûretlerdir. İkinci olarak bunlar zât-ı vâhid-i Hak'taki

taayyünlerdir; Hak kendi zâtını düşündüğü anda bu aynların zâtları da O'nu düşünürler. Buna göre Eflâtun'un ideaları a'yân-ı sâbiteye değil âlem-i misâle karşılık olabilir. A'yân-ı sâbite ilm-i ilâhîde sabitlik elde etmiş gerçekliklerdir, mümkinâtın hakikatlerinin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek kararlaşmasıdır. Böylece bunlar ma'lûmât-ı ilâhînin sûretleri olur. Bir üst mertebedeki "şüûn" ise ilm-i ilâhînin sûretleridir. Ancak şüûn, mümkinlerin hakikatlerinin ilm-i ilâhîde birbirinden temyiz edilmeden (mücmelen) sübûtu iken a'yân-ı sâbite o mümkinlerin hakikatlerinin birbirinden temyiz edilerek sübûtudur.

Zaman ve Mekân. İbnü'l-Arabî zaman, mekân ve hareket gibi felsefî konulara dair üç risâle yazmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de yeri geldikçe bu konuları ele almıştır. Bu üç konu içinde özellikle zaman problemiyle ilgilenmiş, hatta eserde bu konuya bir bölüm ayırmıştır (el-Fütûḥât [nşr.], IV, 330). İbnü'l-Arabî'de zaman konusu esasen metafiziğin alanı içerisindedir. Ancak onun sisteminde metafizik ve fizik arasında kesin ayırım olmadığından zaman konusunun fiziğe giren yönleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin zaman kavramına yüklediği mâna kullanıldığı yere göre farklılıklar arzeder. Namaz vakitleri ve hac gibi ibadete yönelik konuları işlediği yerlerde bile zaman kavramına metafizik anlamda yaklaştığı görülürken (a.g.e. VI, 54; el-Fütûḥât, I, 677) pratik olarak da vakit kavramını işler (a.g.e., I, 554; III, 189, 547); "dehr", "ezel" gibi terimleri ise daha çok metafizik anlamda kullanır. Zaman konusunda farklı görüşlere de dikkat çeken İbnü'l-Arabî, bu kelimenin mânası konusunda insanların ihtilâfa düştüklerini hatırlatır. Hükemânın çoğunluğuna göre zaman feleklerin hareketlerini ayrı dilimlere böldüğü tevehhüm edilen süredir. Kelâmcılar ise daha değişik bir bakışla zamanı "hâdisin hâdise yakınlaşması" olarak görmüşlerdir (el-Fütûḥât

[nşr.], IV, 335-336). İbnü'l-Arabî'ye göre zaman sadece akledilen bir şeydir ve âlem-i imkâna aittir; bir cevheri, aynı veya varlığı yoktur (el-Fütûḥât, II, 4, 64, 458, 652). Fakat buna rağmen zamanı "sultan" olarak nitelemiş ve onun bilgisini elde etmeyi en yüksek ilimlerden saymıştır (Kitâbü'l-İsfâr, s. 40).

Vahdeti Vücûd Meselesi. İbnü'l-Arabî, 603 (1206) yılında Kahire'ye gelip bir sûfî cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatli dinlemesini söylemiştir. Bu zatın ona söyledikleri şunlardır: "Şunu iyi bil ki hayır vücûdda, şer ise ademdedir. Allah, vücûduna aykırı bir vâhid kıldığı insanı lutfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. Şu halde O var ama sen yoksun" (Muḥâḍaratü'l-ebrâr, II, 24). Bu ilâhî tâlimattaki, "O var ama sen yoksun" sözü İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakiki vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcûdun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur (el-Fütûḥât, II, 484). İbnü'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında "vücûd"un ancak ve ancak hakikatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izâfî olanın ise bu yapısından ötürü yine kelimenin en köklü mânasında bu unvanı (vücûd) kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcûdatın ve âlemin yani izâfî olanın hakikatini inkâr ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izâfî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildi.

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd, Hakk'ın zâtını yine kendi zâtıyla bulması demek olduğundan vücûd O'nun zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey de olmaz. Bu en kesin mânasında vücûd esasen birdir; mevcûdat ise onun tecellîlerinden ibarettir. Bu durumda muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık

olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle olunca bu kişinin yaptığı iş "vücûdun hakikatini birlemek"tir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre şirk vücûdun çokluğu demektir. Bu sebeple onun bütün eserlerinde herhangi bir muayyen etiket koymadan anlattığı şeyler hep bu "muvahhidin işleri"nden başkası değildir. Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da "vahdeti vücûd" denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdeti vücûd tabirini sadece, "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir" (Evrâdü'l-üsbûʿiyye, s. 43 [cuma gecesi virdinde]) anlamındaki bir duasında kullanmıştır. Fakat görüldüğü gibi vahdeti vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır.

Yine yaygın kanaatin aksine İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdeti vücûd kavramından ibaret değildir. Meselâ "kesretü'l-ilm, kesretü'l-âlem" kavramları da en az vahdeti vücûd tabiri kadar önemlidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. Vahdeti vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî ve daha sonra da talebesi Saîdüddin el-Fergānî tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfîler, üstatlarının tevhide dair görüşlerini bazan bu tabirle ifade etmişlerse de özellikle ve ısrarla bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazan başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır.

Vahdeti Vücûd veya Vahdeti Şühûd. İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki münâcâtının hatırlattığı diğer bir husus da yine daha sonraki yıllarda bir polemik konusu haline gelecek olan vahdeti vücûd ile vahdeti şühûd arasındaki tenâkuz meselesidir. Müstakil çalışmalara konu olmuş bu önemli konuda, İbnü'l-Arabî vahdeti vücûdcudur ve vahdeti şühûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmek, onun görüşlerini enine boyuna incelemeden verilmiş acele bir hükümdür. Burada onun bu iki terimi hiç kullanmadığını özellikle

belirtmek gerekir. Bu konunun bir problem haline getirilmesinin bazı fikrî ve içtimaî sebepleri olduğu söylenebilir. Tevâcüd, vecd, vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd veya “bulmak” mânasında vücûd denilen cem‘ makamındaki vücûdu

bazı müelliflerin nihaî vücûd zannetmeleri probleme yol açan fikrî sebeplerin başında gelir. İbnü’l-Arabî, O’nun vücûdunun hakikatini bilene rabbin şühûdunun verildiğini söyler (el-Ḥikemü’l-ilâhiyye, s. 154). Ancak ona göre şühûd ilmîdir, ilim ise kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid ve meşhûd ikiliği bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî, kâmil olan âriflerin “vücûdda ehl-i şühûd” olduklarını söylerken (el-Fütûḥât, II, 529) şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu noktadan hemen sonra onun bir de cem‘u’l-cem‘deki vücûd, yani “olmak” mânasındaki vücûd olarak anladığı bir ikinci vücûd tefsiri söz konusu olup nihaî hedef de bu mertebedir. Bu durumda vücûd zâtî bir mahiyet iken şühûd sıfatî bir keyfiyettir. Yani vücûd Hakk’a ait iken şühûd insana ait olmaktadır. İbnü’l-Arabi bir yerde bunu şöyle ifade eder: “Her ne şey ki vücûddadır o Hak’tır ve her ne ki şühûddadır o halktır” (a.g.e., III, 306). Ona göre umûm-i vücûd Allah’ındır, umûm-i şühûd ehlullahındır. Vücûdunu kayıt altına alan şühûdunu da kayıt altına almış olur ki böylesine ehlullah denemez (a.g.e., III, 161). Bütün bunlardan İbnü’l-Arabî’de vücûdun tasavvufî-ontolojik, şühûdun ise tasavvufî-epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak bu durumun hiçbir zaman onda bir problem olmadığı, yerine göre her iki kavramı da beraberce işlediği söylenebilir. Çünkü ona göre ehl-i tahkîk denilen kimseler, hem şühûd hem de vücûd tariklerinden ulemâ-billâh olanlardır (a.g.e., III, 101). Ayrıca zaten ona göre ehl-i vücûd ve ehl-i şühûd nihayetinde ahadiyyetü’l-cem‘ makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir konu da yoktur.

Vahdeti Vücûd ve Panteizm. İbnü’l-Arabî’nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için “panteizm” kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı’da yetişmiş bazı müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki İbnü’l-Arabî’nin hakikatte, “Vücûdda yalnız Hak vardır” esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm

akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdeti vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbnü'l-Arabî panteist değildir, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi (a.g.e., III, 525) ve "elhamdülillâh" sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezelî vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi (a.g.e., II, 189), Hakk'ı nur, kevni zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi (a.g.e., II, 549) İbnü'l-Arabî'nin panteizmi konusuna kendisinin verdiği cevaplardır. Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtınîler'e yönelik tenkidine İbnü'l-Arabî'nin de katılmış olması bu bakımdan önemlidir.

Seyrü Sülûk. İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün felsefecilerin görüşünden en önemli farkı, diğer önde gelen mutasavvıflar gibi onun da bütün bu hakikatlerin salt akıl yürütme ve teorik çalışmalarla gerçekleşemeyeceğini ileri sürmesidir. Vücûd bilgisine ancak seyrü sülûk ile sahip olunabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî vücûdu anlatırken O'na doğru yolculuğun muhtelif merhaleleri bulunduğunu, her merhalede ayrı haller yaşandığını ve ta-biatıyla bu yola koyulmuş yolcuların da farklı farklı olduklarını belirtir. Ona göre vücûd içinde Allah Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Hep (kül) O'dur, O'nunladır, O'n-dandır ve O'nadır. Eğer O "bir göz açıp kapayıncaya kadar" şu âlemden gizlenecek olsaydı bu âlem bir anda yok olurdu. Âlemin bekāsı ancak Allah'ın ona bakması, onu korumasıyladır. Ancak nurunun zuhurunun şiddetinden dolayı idrakler O'na eremez, âciz kalır. Bu sebeple O'nun zuhuru aynı zamanda kendine hicap olmuştur.

İbnü'l-Arabî bu noktada önce Allah'a doğru yolculuğun (sülûk) keyfiyetini, sonra O'na kavuşmayı (vüsûl), huzurunda durmayı (vukuf), O'nu müşahede edecek yerde oturmayı (cülûs) ve bu buluşmada O'nun söyleyeceği şeyleri anlatır. Bundan sonra O'nun yanından O'nunla ve O'nda müstehlek bir halde fiiller hazretine geri dönüşü anlatır. Bu artık bir daha geri dönüşü

olmayan bir makamdır. Hakk'ın yolu bir olmakla beraber yolcuların mizaçları, onları bu yola iten sebebin süreklilik durumu, ruhaniyetlerinin kuvvetli veya zayıf oluşu gibi hallerinin muhtelif olmasından dolayı bu yol değişik gibi gözükür. Bu yolculuğa çıkmadan önce ilk söylenmesi gereken şeylerden biri geçilecek konakların (vatan) tanıtılmasıdır. Bunlar içerisinde mevârid vakitlerinin gerçekleşeceği mahallerdir. Her ne kadar bunların sayısı çoksa da hepsini şu şekilde toplamak mümkündür: "Elestü birabbiküm?" ve unsûrî vücûdumuzla ondan ayrılış, şu an içerisinde bulunduğumuz dünya, hem küçük ölümde (uyku) ve hem de büyük ölümde içerisinden geçeceğimiz berzah, "sâhire" arzında haşir ve "hâfire"ye intikal, cennet, Hakk'ın rü'yetinden başka bir nimete gerek olmayan "kesîb". Bütün bu vatanlar içerisinde birtakım mevziler vardır ki bunlar da âdeta vatan içinde vatandır. Bunların hepsini kavramak insan gücünü aşar. Allah kendilerini ademden vücûda getirdiğinden beri insanlar hep yolcu (müsâfir) olmuşlardır. Bu yolculuğun ilk zamanlarında Allah hakkında-ki bilgi doğrudan O'ndan hâsıl olmaz. Sonra bir ikinci zaman yaşanılır ki orada O'nun hakkında ilk zamanı yaşarken oluşan ilmin sûreti müşahede edilmeye başlanır. Böylece "bilmek"ten "bulma"ya "ayn"a, öze, hakikate intikal edilir (Risâletü'l-envâr, s. 9-13). İbnü'l-Arabî'nin vücûda doğru tasvir ettiği bu yolculuk, dairenin "kavs-ı urûc" adı verilen yükselen yarım küresi üzerinde gerçekleşir. Bu kesretten vahdete doğru bir yolculuk, bir seyirdir. Bu seyrin çeşitli merhaleleri vardır. 1. Seyr ilallah. Bu, nefis mertebesinden vücûd-i hakîkîye doğru olan seyr-i ma'nevîdir. Allah'ın isim tecellîlerinin başlamasına işaret eder. Seyrin bu ilk merhalesinin nihayeti vahdet yüzünden beşeriyet hicabının kaldırılmasıdır. 2. Seyr fillâh. Sâlikin Allah'ın isimleriyle tahakkuk ettikten sonra sıfatları ile sıfatlanıp ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle beşerî sıfatlardan fâni olmasıdır. Bu ikinci seferin nihayeti hazreti vâhidiyyedir. Burada ledünnî ilimler münkeşif olur. 3. Seyr ma-allah. Sâlikin ayn-ı cem' ve hazreti ahadiyyete terakki ettiğini gösterir. Kesret lekesi tamamıyla silinmezse bu makama "kābe kavseyn makamı", silinirse "ev ednâ makamı" denir. Bu seferin nihayeti zıtların ve kayıtlanmanın zeval bulmasıdır. Bu da hem zâhiren hem bâtınen aynü'l-cem' mertebesinde mahvolmaktır. Bu kişiye "meczûb-i ilâhî" denir. İkinci ve üçüncü seyirler aslında bir tek seyir olarak da ele alınabilir. Bu durumda üç seyir

söz konusu olur. Bu üç çıkış seyrinden sonra tamamen ilâhî seçime dayalı olarak pek az müntehîye nasip olan bir dördüncü (veya üçüncü) seyir daha vardır. 4. Seyr anillâh. Cem‘den sonra tâliplerin kemale erdirilmesi ve irşada lâyık olanların irşadı için mahvdan sahva dönüş makamıdır. Bu makama fenâdan sonra bekā, mahvdan sonra sahv veya cem‘den sonra fark da denir. Bu seferin sonu, adalet istikametinde Hak'tan halka dönüp kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşahede ederek Hakk'ın halkla tecellî ve halkın Hak'ta izmihlâli mertebesidir. İbnü'l-Arabî, istese de istemese de her nesnenin hakikatinde bu şekilde Hakk'a doğru yolculuk yapmakta olduğunu söylemektedir. Çünkü her şey aslına rücû etmektedir. Ona göre bu yolcular da şu kısımlara ayrılır. a) O'nun indinden sefer edenler. Bunlar da üç kısımdır: 1. İblîs ve bütün müşrikler gibi kovulmuş olanlar; 2. Kovulmamalarına rağmen utançlarından dolayı geri çekilen günahkârlar; bunlar huzura çıksalar bile hayâları dâimî sûrette huzurda ikamet etmelerine muhalefet eder; 3. Tamamıyla seçimle seferde olanlar. Bu, Hakk'ın yanından halka gelen resullerin ve O'nun müşahedesinden nefisler âlemine dönen âriflerin seferidir. b) O'na doğru sefer edenler. Bunlar da üç kısma ayrılır: 1. O'na ortak koşarak, O'nu cisimleyerek, teşbihleyerek, misilleyerek ve O kendisi için, "Hiçbir şey O'nun misli olamaz" (eş-Şûrâ 42/11) demiş olmasına rağmen O'na nisbet edilmesi muhal olan şeyleri kendisine nisbet ederek sefer edenler; bunlar O'nun rahmetinden tardedildikleri için ebediyen O'nu göremeyeceklerdir; 2. O'na lâyık olan ve kitabında müteşâbih olarak kendisini tanımladığı şeylerden dahi O'nu tenzih edenler. Bunlar, bu kesintisiz tenzihlerinin ardından şirke ve teşbihe düşme korkusundan dolayı hep, "Allah, kitabında ne dediğini kendisi daha iyi bilir" deyip susarlar. Ancak bunlar da nihayetinde O'na gerekli ihtiramı göstermeyen ve kapının dışından içeri bakma durumunda kalan kimselerdir; bu durumlarıyla da ilâhî ikaza muhatap olurlar. Ardından bu gibileri şefaatçiler karşılar ve onlar için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar; 3. Mâsum ve mahfuz olanlar. Bunları üns ve naz kaplamıştır. Diğerlerinin aksine bunlar korkmazlar, çekinmezler, üzülmezler. Çünkü korku ve üzüntüyü geçmişlerdir. Bu sayede, "En büyük dehşet dahi onları tasalandırmaz. Melekler bunları, 'İşte size vaad edilmiş olan mutlu gününüzdür' diyerek karşılarlar" (el-Enbiyâ 21/103) meâlindeki âyetin işaret ettiği zirve noktasına ulaşmış olurlar. c) O'nda sefer edenler. İbnü'l-Arabî bunları ikiye ayırır: 1. O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer eden filozoflar ve onlara tâbi olanlar. Bunlar yolu şaşırmışlardır; çünkü

kendilerine rehber olarak sadece kendi fikirlerini almışlardır; 2. O'nun tarafından sefer yaptırılan resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri (Kitâbü'l-İsfâr, s. 8-9).

Vücûda doğru bu şekilde seyrü sülûk eden kişinin çıkacağı basamaklarda kendisinde önce bir "tevâcüd" hali baş gösterecektir. Tevâcüd vecdin hâlen talebidir; henüz yolun başında olan kişide istidat yetersizliğinden ve vecd noksanlığından dolayı, kendisini vücûda götürecek bir vasıta olan vecd halinin bir türlü elde edilememesi üzerine başvurulan bir alıştırma yöntemidir. Fakat seyrü sülûkta böyle bir tevâcüd hali her zaman şart değildir; tevâcüd halini hiç yaşamadan doğrudan bir üst basamağa geçenler de çoktur. Muhakkik sûfîler, zorlama ile ulaşılan tevâcüd halinin bazı mahzurları da olduğunu söylemiş ve bidâyet noktasındaki bu sâlike yardımcı olmak için neler yapması gerektiğini izah etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre esasen bu tevâcüd halleri ârifler indinde münâfıklık ve mürâîlik koktuğu için hoş görülmemektedir (el-Fütûḥât, II, 535).

Seyrü sülûkta tevâcüd hali kuvvetlendikten sonra yavaş yavaş vecd hali kendini gösterir. Bazıları doğrudan vecde ulaşırlar. Vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın istidat sahibi sâlikin kalbine tesadüf eden bir şeydir; kulun iradesi olmadan Allah'tan gelen bir feyiz, lutuf ve ihsandır; kalbin işitmesi ve görmesidir. İradenin tesiri olursa bu vecd değil tevâcüd olur (a.g.e., II, 536). Vecd halinden irtifa ettikten sonra gelen mertebe vücûd mertebesidir. Hakk'ı tam mânasıyla bulabilmek, ancak beşerî duygu ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olur. Çünkü mevcûdda ne kadar zühd edilirse o kadar vücûd elde edilir (a.g.e., IV, 378). Bu mertebeye eren kişiye artık vecd zevk vermez olur. Hakikat sultanı zuhur ettiği zaman beşerî varlık için bekā tasavvur edilemez. Vücûd kulun helâk ve yok olmasını gerektirir. Kul bu konuda önce denizi gören (tevâcüd), sonra açılmak niyetiyle bir sandal temin edip ona binen (vecd) ve sonunda denize açılan (vücûd) kişiye benzetilir. Şu halde tevâcüd bidâyet, vücûd nihayettir, vecd ise bidâyet ile nihayet arasında bir vasıtadan ibarettir. Bu durumda vücûda giden yolculuk hallerinin tertibi şöyle olmaktadır: Her şeyden önce kişinin niyeti olmalıdır (kusûd). Niyetinin ardından ya tevâcüd gelir veya doğrudan vecde girilir. Burası ilâhî şuâların gelmeye başladığı yerdir (vürûd). Bunu müşahede hali (şühûd), müşahedeyi ise vücûd takip eder. Artık sâhib-i vücûd olan kişide (vâcid) vücûdu miktarınca bazan fenâ (mahv), bazan da

bekā (sahv) hali baskın olur. Bu iki halden hangisinin üstün olduğu meşreplerdeki zevklere göre değişir. Buradaki mahva "sönüş, eriyiş, bitiş" denir. Mahvdan sonra sahva gelen kişi artık Hak ile söyler, Hak ile hareket eder. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd vecdde Hakk'ı bulmaktır. "Eğer sen vecd sahibi olduğun halde Hak senin meşhûdun değil ve O'nun şühûdu bizzat kendini ve etraftakileri müşahede etmekten seni alıkoymuyorsa sen vecd sahibi değilsin demektir". Ayrıca şu da bilinmelidir ki vecdde Hakk'ın bulunmasının (vücûdü'l-Hak) şekli bilinebilecek bir şey değildir. Zira bu bilinmez bir şekilde gerçekleşir; vecd tam bir denk gelmedir, ne zaman gerçekleşeceği bilinemez (a.g.e., II, 538).

Nefis Görüşü. İbnü'l-Arabî, Yeni Eflâtuncu müslüman filozofların iddiasının aksine insanın nefs-i nâtıkasının nefs-i hayvânîden farklı olarak maddî ve küllî nefsin bir parçası olmadığını ve küllî nefisle birleşmeyeceğini söyler. Nâtık nefis veya ruh kendisinin bu âlemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıttır. Bundan dolayı da ne hayvanî nefsin bir parçası ne de onun bir kuvvesidir. Aksine hayvanî nefsin bütün kuvvelerine hükmeden basit bir cevherdir ve âlem-i emrin bir üyesidir. En yüksek irfanî tecrübede bu nâtık nefis bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin aynı olduğunu anlayacaktır. Bu mertebeye ulaşan nefis, keşfen ve zevken bütün mevcûdatın birliğini idrak edecektir. İbnü'l-Arabî'nin nefs-i nâtıkaya yüklediği mâna da filozoflarınkinden daha şümullüdür. "Aklî nefis" adını verdiği nefs-i nâtıka zâtında maddeden mücerred, fakat fiilinde maddeye yakın olan bir cevher olup bir adı da kalptir, ayrıca onun cismanî kalbe de taalluku vardır. Bâtını ruhtur. İnsanda âlim ve müdrik olan bu latifedir, dolayısıyla mükellef olan da budur.

İnsan Görüşü. İbnü'l-Arabî'nin teolojisinde insan çok önemli bir konumdadır. Çünkü rabbi bilmenin, tanımanın yolu insanı tanımaktan geçer. Ona göre bizim kendimiz hakkındaki ilmimiz O'nu bilmemizin aslıdır. Bu sebeple Allah'ın resulü, "Kendini tanıyan rabbini de tanır" demiştir.

Bizim varlığımız O'nun varlığına, O'nun bilinmesi de bizim bilinmemize bağlıdır. Yani bir vecihten O asıl oluyor, diğer bir vecihten biz asıl oluyoruz. İbnü'l-Arabî, bazı filozoflarla Gazzâlî'nin, "Allah âlemi nazar etmeksizin bilinir" iddialarını yanlış bulur (Fuṣûṣ, s. 81). Kul hâlikına hicabdır. "Kendini bilen ancak o zaman rabbini bilebilir" denilmesinin

sebebi de budur. Çünkü insan O'na delildir. Delil ve medlûl arasında özel bir irtibat vardır. İkisinde de birleşmeyen iki zıt bulunmaktadır (el-Fütûḥât [nşr.], V, 249).

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışında merkezî konum insân-ı kâmile verilmiştir. Ona göre Allah'ın her bir peygamberi, avamın baktığı beşerî yönlerinin ötesinde bâtınî özellikleri açısından kâinatın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini de meydana getiren ve ulûhiyyetle nâsûtiyet arasında âdeta birer berzah olan hakikatlerdir. Her bir peygamber, vücûdun en üst düzeyde tezahürünü veren bir hakikate (kelime, logos) tekabül eder. Bu "kelime"lerdeki ilâhî tecelliler olmasaydı Hakk'ın varlığının mahiyeti ebediyen bilinemezdi. Bu ilâhî tecelliyatın en yücesi "Âdemî kelime", diğer bir ifadeyle "insân-ı hakîkî", yani hakîkat-i Muhammediyye'dir. Bu insanın varlığa gelişi de âlemin var oluşunun sebebi ve teminatıdır. Mahlûkat içerisinde asıl olarak insân-ı kâmil rütbesi Hz. Muhammed'e aittir. Diğer kâmiller ona vekâleten insân-ı kâmildir. Allah'ın en mükemmel ve en üst tecellisi mertebe-i insan ve âdem-i hakîkîdedir. Bu mertebenin aslı hakîkat-i Muhammediyye denilen o nebevî kelimededir (logos). Diğer bütün peygamberler ve kâmil insanlar bu "kelime"nin (küllî akıl veya ilk akıl) tecellisinden ibarettir. Böylece insanın Allah'ın bütün sıfat ve kemâlâtını aksettirebilme kabiliyetinde bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allah'ı bilebilmenin, tanıyabilmenin yalnız ona mahsus olacağı da anlaşılmış olur.

Bilgi Teorisi. İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikatinin fikir ve nazar ile değil de ancak keşif ilimleriyle bilinebileceğini (el-Fütûḥât, I, 60, 110) ve bu ilimleri elde etmek için en şerefli yolun tecelli olduğunu söyledikten sonra bu tecellinin de meclâda kendisine tecellî olunan kimseye Hakk'ın zâhir olmasından ibaret olduğunu belirtir (a.g.e., I, 185). Hakikatler hakikatinin ve bunun mertebelerinin ancak tecellî ile bilinebileceğini (İnşâʾü'd-devâʾir, s. 35-36), buna dair tecellinin de ancak zât tecellisi olabileceğini, sıfat veya fiil tecellîsinin vücûda dair bilgilere kaynaklık edemeyeceğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu zâtî tecellinin ancak ona lâyık ve müstaid bir mazhar bulduğunda gerçekleşebildiğini belirtir (Fuṣûṣ, s. 61). Bu da tasavvuf ilminin bilgi tasnifinde ve epistemolojisinde vahiy, ilham, keşif, feth, vehb, zevk, müşâhede gibi terimlerle karşılanan bilgi ve bilme türüyle alâkalı bir husustur. Bilgiyi elde etme yollarını "fikir" ve "vehb" diye ikiye ayıran İbnü'l-Arabî ikincisi için "bizim yolumuz" der. Zira ona göre

peygamberlerin ve Allah dostlarının bilgisi aklın tavrının ötesindedir (el-Fütûḥât, I, 261, 319). Enbiya ve evliyanın Allah hakkındaki bilgileri fikre dayanmaz. Allah onları bundan temizlemiştir. Onların bu konudaki bilgisi doğrudan Hakk'ın mükâşefesine dayanan fetihlerin sonucudur (a.g.e., III, 116). Bu da vücûd hakkında keşif ve vücûd ehli olan muhakkik sûfîlerle taklid ve nakil ehli olan filozof ve kelâmcıların görüşlerinin daha temelinden farklılaşmış olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî bu zorunlu esası belirledikten sonra yine, "Allah bana eşyanın hakikatlerini zatlarında olduğu gibi bildirdi, nisbet ve izâfetlerinin hakikatine de beni keşfen muttali kıldı" (İnşâʾü'd-devâʾir, s. 1) demek suretiyle kendi durumunu da bildirmektedir. İlmini bazı kişilerin sözlerinden ve kitaplarından iktibas etmediğini söyleyen İbnü'l-Arabî, ilminin vecd sultanının veya vücûdda fâni olma halinin galebe ettiği zaman kalbine doğan tecellilerden ibaret olduğunu özellikle vurgulamış (Kitâbü'l-Mesâʾil, s. 6), eserlerine ancak kendisine keşif ne verdiyse ve Hak ne imlâ ettirdiyse onları aldığını söylemiştir (el-Fütûḥât, II, 432). Bu ifadeyle bilgisinin sırf tarihî ve yatay düzleme ait olmadığının ve dolayısıyla modern araştırmacıların tarihselci (historic), yataycı (horizantal) ve ilerlemeci (progressive) yöntemleriyle vücûdun anlaşılamayacağının altını çizmek ister gibidir. Çünkü ona göre aslında bu zâtî tecellî naklolunamaz, ancak çok seçkin kişiler tarafından müşahede edilir. Müşahede edilen bu tecelli denetlenemez. Âlemde bundan daha üstün bir yöntem de yoktur. Bu mücerret bir tahsis kılma eylemidir, yoksa bir karşılık değildir (Kitâbü'l-Mesâʾil, s. 7). Ayrıca aynî bilgileri olmadığı halde sırf nazar ve fikir yoluyla bu konuda bir şeyler söylemeye çalışanlar tabiatları gereği en temel meselelerde görüş ayrılığına düşmüşlerdir (el-Fütûḥât, III, 402); buna karşılık keşif ve şühûd sahibi olanlar arasında temel esaslarda asla bir ihtilâf bulunmamaktadır (a.g.e., III, 82; Kitâbü'l-Fenâʾ, s. 8). İbnü'l-Arabî, görüşlerini başkalarıyla paylaşmaktan hoşlandığını söylerse de bu gibi keşfî konularda herkesten kendisini tasdik etmesini ümit etmenin de beyhûde bir beklenti olacağının bilincindedir. Zira insanların çoğunluğu bu ilâhî zevk ilmine yabancıdır. Bu yüzden onların sözleri arasında bir tutarlılık da görülmez. Fakat âriflerin söylediklerinin hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü hepsi aynı asla, öze bağlıdır (el-Fütûḥât, II, 548).

İbnü'l-Arabî, keşfî ilmin mantıkî ilimler gibi katı ve kalıplaşmış kuralları olma-dığını söyler; çünkü zevk ilminin metodu olamaz (Dîvân, s. 78). Ona

göre Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimse ehlüllahın ilmini de öğrenir. O zaman onların ilimlerinin zâhir âlimlerinin tasnifine uymadığını ve mantıkî kanunların takipçisi olmadığını görür. Hiçbir tartı ehlüllahın ilmini tartamaz. İlm-i ilâhî, mârifetullah bütün ilimlerin aslıdır. Çünkü Allah'tan başka her şey yine Allah'tandır. İbnü'l-Arabî, bu tarz bilgi anlayışına dair Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir mektupta bu dünyada kendisini kemale götürecek, öldüğünde de yanında bulundurabileceği bir ilmi tahsil eden kimsenin akıllı kişi olduğunu söyleyerek bu ilmin vehb ve müşahede ile gerçekleşen ilm-billâh olduğunu bildirir (er-Risâle ile'l-İmâm er-Râzî, s. 6).

İlimleri usulleri açısından aklî ilimler, ahvâl ilimleri ve sırlar ilmi şeklinde üçe ayırır. Birincisiyle sadece nazar, delil ve beş duyu organıyla elde edilen birtakım mâlumata sahip olunabilir. Bu İbnü'l-Arabî'nin esas ilgilendiği konu değildir. Aklî ilimlerle sırlar ilmi arasında bir yerde bulunan ahvâl ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabileceğini, bunların tarifinin ise mümkün olmadığını söyler. Ahvâl ilimlerinin sahipleri ehl-i tecârüb ve ehl-i kesbdirler. Tevâcüdden başlanarak elde edilen bu tarz vücûd bilgisi ahvâl ilimlerindendir. Vücûd bir sır olduğundan onun en üst derece bilgisine sırlar ilmiyle ulaşır. Bu ilim Rûhulkudüs'ün üflediği bir ilimdir ve ancak peygamberlerle velîlere mahsustur (el-Fütûḥât, I, 33). Tasavvuf ehline göre bu vücûd bilgisi çok yüksek bir mârifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Bu konu ancak havâssü'l-havâs olanların idrak edebilecekleri bir husustur. Onların bilgisi bazı durumlarda zâhirde bilinenlerle tam mutabakat göstermeyebilir; bu sebeple de onlar küfür, şirk ve ilhâd gibi suçlamalara mâruz kalırlar. Bu yüzden ilk dönem sûfîleri söz konusu

bilgilerini ancak birer şathiyyât olarak ifade edebilmişlerdi. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî gibi muhakkik sûfîlerle bu bilgiler yavaş yavaş yazılmaya başlanmış, ancak bazıları bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir. Nihayet Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile bu mesele en açık şekilde ifade edilme imkânına kavuşmuştur. İbnü'l-Arabî, "Biz onlara âyetlerimizi âfâkta ve enfüste göstereceğiz" (Fussılet 41/53) meâlindeki âyetin de bildirdiği üzere her âyetin iki yönü olduğunu söyler. Ehlüllah her âyetin bir yönünü kendi nefislerinde, bir yönünü hariçte yani âfâkta müşahede eder. Onların nefislerinde gördükleri

mânalara zâhir ulemâsının suçlamalarından korunmak ve kendilerini küfürle ittiham ettirmemek için tefsir değil işaret demek zorunda kaldıklarını söyleyen İbnü'l-Arabî, zâhir ulemâsının insafa gelip de onlara dil uzatmamalarını temenni eder. Rüsûm ulemâsının zâhirî bakımdan kendi aralarında bile farklı anlayışlar içinde olduklarına dikkat çektikten sonra herkesin ilminin derecesine göre anlayışının da farklı olduğunu belirterek bu durumda zâhir ulemâsının kendilerinin anlayamadıkları mânaları ehlüllahın anlamış olmalarına neden itiraz ettiklerini sorar. Daha sonra zâhir ulemâsının öğrenim görmeden bir ilim elde edilemeyeceğini söylediklerini, bunun doğru olduğunu, zira ehlüllahın söylediklerinin de öğrenimle olduğunu, bir farkla ki bunun rahmânî ve rabbânî bir öğrenim olduğunu ifade eder (el-Fütûḥât [nşr.], IV, 265-267).

İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar ilmin aslında tek bir tarifi varsa da anlatabilmeyi kolaylaştırmak için bu tek hakikat şu şekilde üçe ayrılabilir: a) İlâhiyyâta taalluk eden ilim (metafizik). Bu ilme taalluk eden şeyler değişse bile kendisi asla değişmez. b) Ulvî ruhlara taalluk eden ilim. Bu ilme taalluk eden şeyler değişim ve başkalaşıma uğramayan türlere ayrılır. c) Müvelledâta taalluk eden ilim (fizik). Bu ilme taalluk eden şeyler hem türlere ayrılır hem de onların değişim sürecine tâbi olur (el-Fütûḥât, II, 45).

Bu durumda metafizik değişmeyen asıldır, ölümsüz hikmettir. Müvelledâtın yani kevn ve fesad âleminin ilmi nesnesine bağlı olarak sürekli değişken bir yapıdadır, kesinliği yoktur. İbnü'l-Arabî'nin mârifet ilmi de dediği metafizik yedi çeşit bilgiden oluşur: 1. Hakikatlerin bilinmesi. Hakikatler Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fiillerinin hakikatiyle mef'ûlâtın hakikati olmak üzere dört çeşittir. İlk üç hakikatin neticesi olan dördüncü hakikat kategorisi de üçe ayrılır: Ulvî mef'ûlâtın hakikatleri (ma'kūlât), süflî mef'ûlâtın hakikatleri (mahsûsât), berzahî mef'ûlâtın hakikatleri (a.g.e., I, 36). 2. Hakk'ın eşya-da tecellî edişinin bilinmesi; 3. Hakk'ın kullarına hitap edişinin bilinmesi; 4. Vücûdda kemal ve noksanın bilinmesi; 5. İnsanın kendi hakikatini bilmesi; 6. Hayal ilmi ve onun muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesi; 7. Hastalıklar (ilel) ve devaların bilinmesi.

Yedi nefis mertebesine tekabül eden bu ilimleri bilen kimsede mârifet hâsıl olur. İbnü'l-Arabî vücûdun bilgisini yalnız metafiziğe, mârifet ilimlerine hasretmiştir. Bu şemaya göre filozofların vücûd (varlık) bilgisinden

anladıkları aslında mevcûd bilgisi yani ontoloji olmaktadır. Yine ona göre "bilmek" ancak "olmak" ile mümkündür. "Olmak" ise "bulma"nın neticesidir. Yani vücûd bilgisi ancak hazır olunduğunda (huzurda bulunulduğunda) sahip olunan bir bilgidir (ilm-i huzûrî). Felsefî dille söylenecek olursa sûfîlerin epistemolojileri ontolojilerine bağlıdır; çünkü vücûd-i ayn (olmak) vücûd-i ilme (bilmek) mukaddemdir (İnşâ᾿ü'd-devâ᾿ir, s. 2). Her ayn mutlaka bir ilimdir, fakat her ilim bir ayn değildir, ayn ilimden üstün bir derecedir (el-Fütûḥât, I, 119). Bu bilginin sahibi olan ârif de rabbi müşahede eden kimsedir, mârifet ise onun hâlidir (a.g.e., II, 143). İlim âlimin zâtî sıfatlarındandır. Varlıkların en yücesi ve en şereflisi Hakk'ın varlığı, bundan dolayı ilimlerin en yücesi ve en şereflisi de Hakk'ı bilmektir. Bu şeref daha sonra mâluma intikal eder. Bir şeyin bilgisi o şeyin cehlinden her zaman için daha iyidir. İlmin baş şerefi ise bilinenin zâtî yönü ile alâkalı olanıdır. Her tür bilgi en temelde ilm-billâh hazinesi ve ilm-bi'l-âlem hazinesi diye iki hazinede toplanır. İlm-billâh zât bakımından idrâk-i aklî, idrâk-i şer'î ve sem'î ile, isimler bakımından özellikler, sıfatlar ve nisbetlerle edinilir. İkinci hazine olan ilm-bi'l-âlem hazinesinin içinde de hazineler vardır. Bu hazinelerin ilki âlemin aynları hakkındaki bilgiyle onların imkânları, vücûbları, nefisleriyle kāim zatları, ekvânları, elvânları, merâtibleri, mekânları, zamanları, nisbetleri, adetleri, mevzileri, tesirleri ve teessürleriyle ilgili bilgi hazinesidir. Bu hazinelerin ilk anahtarı âlimbillâh olanlara verilen mutlak vücûdun, yani hâdis ve kadîm ile kayıtlanmamış vücûdun ilminin hazinesinin anahtarıdır. Vücûd, aynında mevcûd olanın zuhurudur. Bütün hükümler vücûdla zuhur eder ki bu hükümler de nefiy, ispat, vücûb, imkân, ihâle, vücûd, adem, lâvücûd ve lâademdir. Bütün bunlar ancak mevcûd için sahih ve sabit hükümlerdir. Vücûdun aynı, mahiyeti ve vücûdu kesret kabul etmez; ancak üzerine bu hükümler tatbik edildiğinde kesret kabul eder hale gelir. O vâhid olduğu halde vücûda gelmesi için tebârüz eden bu hakikatler O'nun aynındaki kesreti oluşturur. İbnü'l-Arabî bu konuyu şöyle izah eder: Vücûd, cûd (cömertlik) hazinelerinin ilk hazinesi olunca Hak da sana seni bildirmekle ve senin de O'nu bilmenle bu hazinenin anahtarını sana vermiş oldu. Böylece sen ilk mâlum, O en sonuncu mâlum, O ilk mevcûd, sen en sonuncu mevcûd oldun. Ma'dûmu bilmeye ise senin gücün yetmez. İlim, şühûdîdir. Zaten böyle olmasaydı o ilim olmazdı. Hak bütün hazineler için ya kāim aynlar ya ayn içinde aynlar veya ayn içinde ayn olmayanlar yaptı. Ayn içinde ayn olmayanlardan maksat nisbetlerdir. Çünkü O'nun için aynlar yoktur. O'nun

hükmü doğrudan doğruya vücûd üzerinde hükmeder. Aslında O’nun aynları olmadığı gibi vücûdu da yoktur. Ancak hükümle O var olur. Bütün bu saydıklarımızı O sırf senin kastın için yapınca seni de sonsuz bir daire gibi mükemmel yapmıştır. Sen ilk (evvel) sûretinde son (âhir) olduğundan O senin varlığında zâhir oldu ve âlemi de kendisiyle sana inhisar ettirdi. Bu sebeple âlem ikinizden hâlî değildir. Hükümde ne O’nu senden ne de seni O’ndan temyiz etmem mümkündür. Bu hazinelerden çıkarılmış âlemin sûretleri sende zâhir olmuştur. Bunlar sana meşhûd olunca bu konuda senin bir ilmin oldu (a.g.e., III, 362).

Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’ye göre vücûdun bilgisi neticede bir sırdır; o sa-dece bu makama eren kişiye mâlum olur. Ancak merkeze, asla doğru çıkılan makamlar neticesinde istidat sahibi kişi “vücûd sahibi” olabilir. Sırf aklî mâlumatla vücûd hakkında konuşanlar ise bu konuda daha önce fikir yürütenlerin görüşlerini nakletmekten başka bir şey yapmazlar. Yine ona göre varlık bir mekteptir. Hak Teâlâ bu mektebin sahibidir. Bu mektepte ders verenler ise resuller ve velîlerdir. Bunların bu mektepte öğrencilerine (insanlar) ulaştıracakları ilimler dört derste toplanabilir. Birincisi lafızlar, mânalar ve kelimeler konusundaki derslerdir. Öğrenciler bu ilimler sayesinde doğruyu yanlıştan ayırabilirler. İkincisi zihinlerin tashih edilmesi, fikirlerin arındırılması ve akılların cilâlanmasına dair derslerdir.

Mektebin sahibi bu derslerle onlara kendisini tanıtmak istemektedir. Esasen bu mektebin kurulmasının gayesi de budur. Üçüncüsü bu heykellerin (mevcûdat) var oluş sebeplerine dair derslerdir. Nihayet dördüncü olarak da mârifetullaha doğru giden ve Hak Teâlâ’ya muhtaç olan kimsenin neler yapması gerektiğini bildiren derslerdir. Artık bu mektepte bir beşinci ders yoktur (a.g.e, II, 245).

İbnü’l-Arabî ve Kur’an. İbnü’l-Arabî’ye göre vücûd baştan başa harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerle doludur. O bu ta-biat kitabına “Kur’ân-ı Kebîr” adını verir. Hak bazan kişiye hariçteki bir kitaptan, bazan da kişinin kendi nefsinden okur (a.g.e., IV, 167; Mevâḳıʿu’n-nücûm, s. 72). İnsan ve Kur’an’ı bir ve bütün olarak gören İbnü’l-Arabî’ye göre kişi Kur’an okuduğu zaman kendisi Kur’an olur, yani Kur’an Kur’an içinde olur. İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣü’l-ḥikem’i de ancak nefsinde Kur’an bulunan kimsenin anlayabileceğini söyler. Ona göre dayanılacak en kuvvetli delil Kur’an’dır.

Bu sebeple bütün görüşlerinin Kur'an hazretinden ve onun hazinelerinden olduğunu, Kur'an ile semavî kitaplarda bulunan veya bulunmayan bütün ilimlerin açığa çıktığını, bütün peygamberlerin ilimleri, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün dillerinin Kur'an'da verildiğini, kendisine Kur'an verilen kimseye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir ışık da verildiğini söyler ve bu sebeple Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlüllahın ilmini de öğrendiğine inanır; bu arada Kur'an'ı anlamanın kendisine bahşedildiğini söyler.

İbnü'l-Arabî'ye göre vâris-i kâmil olan kimseler resulünün şeriatı kanalıyla kendilerini Allah'a öyle bağlamışlardır ki Allah bâtınî tecellisiyle onların kalplerinde nebîsi ve resulü Hz. Muhammed'e indirileni anlama kabiliyeti açmıştır; bu anlama da onları Allah'ın kitabından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin mânevî muhaddisleri yapmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'a yaklaşımı statik değil dinamiktir. Ona göre Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine inzâl olunmuştur, kıyamete kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine inzâl olunmaya devam edecektir. Kur'an'ın bu şekilde müminlerin kalplerine inişi vahyi her dem taze ve canlı tutmaktadır (el-Fütûḥât, III, 372). Kendisinin Kur'an âyetlerinin bizzat "ayn"larıyla bağlantısı bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (el-Fütûḥât [nşr.], X, 391), Kehf sûresinin 60. âyetine kadar gelen Kitâbü'l-Cemʿ ve't-tafḍîl fî esrâri'l-meʿânî ve't-tenzîl adlı altmış dört ciltlik bir tefsir yazmıştır. Kendisi, günümüze ulaşmayan bu eser hakkında bilgi verirken bir âyeti celâl ve heybet maka-mından alıp üzerinde konuştuktan sonra tekrar aynı yere bıraktığını, sonra bu âyetin karşısına geçip bu sefer cemâl makamından alıp sanki o âyet cemâl makamında inmiş gibi üzerinde konuşup tekrar yerine bıraktığını, üçüncüsünde ise aynı âyeti bu defa kemâl ve berzah makamından alıp tefsir ettiğini, yaptığı tefsirin daha önce yazılan tefsirlere hiç benzemediğini, bu tefsirde başka hiç kimsenin tek kelimesi dahi bulunmadığını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Sünnet. Sünneti Hakk'a götüren bir yol olarak gören İbnü'l-Arabî hadis ilmine çok önem verir. Onun, Dımaşk Kādılkudâtı Abdüssamed el-Harestânî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣa-ḥîḥ'ini ve Nasr b. Ebü'l-Ferec el-Hâşimî'den Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini naklen aldığı bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu ilimle ilgili ölçüleri de zâhir ulemâsıyla bazı farklılıklar taşımaktadır. Çünkü ona göre bu ümmetin başlıca evliyası

Hakk’ın kendilerinde tecelliyatını, mazhar-ı Muhammed’i ve mazhar-ı Cebrâil’i ikame ettiği kişilerdir. Velî bu mazhardan Hz. Muhammed’in getirdiği ahkâmı dinler. Bu dinleme sonunda ahkâm onun kalbine iner. Sonra aklıyla bu ahkâmı anlar. Velî, şer‘î hükümleri mazhar-ı Muhammed’den Hz. Muhammed’in ümmetine yaptığı tebliğde hazır bulunur gibi alır ve kendine intikal ettirir. Bu ilmin sıhhati zâhir ulemâsının ilmi gibi ilme’l-yakīn değil ayne’l-yakīndir. İbnü’l-Arabî muhaddislerin kullandığı ölçüleri de kabul eder. Ancak muhakkik sûfînin hadisleri hakîkat-i Muhammediyye’den kendi ruhuna ilkā edilenden dinlediğini söyler. Cebrâil’in “İslâm, iman, ihsan” konusundaki hadisini Hz. Peygamber’in yanında sahâbeye dinletmesi ve onların tasdiklerini alması gibi bir velî de “ilkā edici ruh”tan bir hadisi dinlediği zaman o, Hz. Peygamber’den bizzat kendi kulaklarıyla bunu dinleyen sahâbî gibidir. Fakat tâbiînin durumu sahâbe gibi değildir; çünkü ha-beri zann-ı gālib yoluyla almaktadır. O, râvileri arasında bir uydurmacının bulunduğu gerekçesiyle amel edilmeyen zayıf bir hadisin sahih de olabileceğini söyler. Zira o râvi zayıf denilen o hadiste uydurmacılık fiilini gerçekleştirmemiş olabilir. Öte yandan İbnü’l-Arabî, hadisçilerin sırf râvilerine bakarak bir hadisi sahih sayabileceklerini, halbuki aynı hadisi mükâşefe sahibi bir velînin mazhar-ı Muhammed’den gördüğü Hz. Muhammed’e sorup o da, “Bunu ben söylemedim” derse bu hadisin zayıflığına hükmedeceğini, neticede hadisçilerin rivayeti sahih olmasından dolayı amel ettikleri bu hadisle onun amel etmeyeceğini söyler. İbnü’l-Arabî, mükâşefe sahibi kişinin muhaddislerin sahih zannettiği o hadisin senedindeki uydurmacının kim olduğunu onun sûretiyle beraber görüp bildiği görüşündedir (el-Fütûḥât [nşr.], II, 356-362). Kendisinde bu yoldan alınmış ahkâm-ı Muhammediyye’den bazı hükümler bulunduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî, bunları daha sonra zâhir ulemâsının ilim yoluyla aldıklarıyla mukayese ettiği zaman birbirlerine uyduğunu bildirir. Hatta bu yolla aldığı bir kısım hadislerin daha sonra bazı hadis mecmualarında harfi harfine aynı metinlerini görünce şaşırdığını belirtir (el-Fütûḥât, III, 368). Onun hadis ilimlerine de özel bir ilgisi olduğu bu sahaya dair şu eserlerinden anlaşılmaktadır; Kitâbü’l-Miṣbâḥ fi’l-cemʿi beyne’ṣ-Ṣıḥâḥ, İḫtiṣâru Müslim, İḫtiṣârü’l-Buḫârî, İḫtiṣârü’t-Tirmiẕî, el-Meḥaccetü’l-beyżâʾ, Kenzü’l-ebrâr fîmâ ruviye ʿani’n-nebî mine’l-edʿiyeti ve’l-eẕkâr, Mişkâtü’l-envâr fîmâ ruviye ʿani’n-nebî mine’l-aḫbâr, el-Erbaʿûnü’l-müteḳābile, el-Erbaʿûne ḥadîs̱en.

İbnü'l-Arabî ve Fıkıh. Şer'î ilimlerin ihtiyacı görecek kadar öğrenilmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî (el-Fütûḥât [nşr.], IX, 349) yetiştiği ortam gereği birçok Mâlikî ve Zâhirî hocadan fıkıh dersleri almıştır. Ancak kendisi herhangi bir fıkhî mezhebe bağlı olmadığını söyler (Dîvân, s. 47). Yetişme çağlarında Abdülhak el-Ezdî el-İşbîlî'den bazı fıkıh kitaplarının yanı sıra İbn Hazm'ın kitaplarını da okuduğu bilinmektedir. Onun İbn Hazm'a karşı özel bir sevgisi olduğu eserlerinde açıkça görülür. Ayrıca İbn Hazm'ın el-Muḥallâ adlı fıkıh kitabını da ihtisar etmiştir (el-Fütûḥât, II, 302, 519; Dîvân, s. 205-206; Kitâbü'l-Mübeşşirât, s. 90). İbn Hazm gibi İbnü'l-Arabî de kıyası kabul etmez, bir mezhebi körü körüne taklit etmenin doğru olmadığını söyler. İbn Hazm'ın İbṭâlü'l-ḳıyâs adlı eseri onun istinsah ettiği nüsha sayesinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi İbn Hazm'ın takipçisi olarak gösterenler de olmuştur. Ancak kendisi, "Beni İbn Hazm'ın takipçisi yaptılar, halbuki ben, 'İbn Hazm dedi ki' diyerek söze başlayanlardan değilim.

Ne 'İbn Hazm dedi ki', ne 'Ahmed [b. Hânbel] dedi ki' ve ne de 'Nu'mân [Ebû Hanîfe] dedi ki' diyenlerdenim" (Dîvân, s. 47) diyerek bu iddiayı reddeder. Fıkhî konulardaki görüşlerine temas eden bazı araştırmacılar onun ilm-i bâtında olduğu kadar ilm-i zâhirde de mutlak müctehid olduğu kanaatine varmışlardır. Ona göre fıkhî konulardaki ihtilâf Allah'ın kullarına bir rahmetidir. Buna rağmen bazı fakihler şeriatın insanlara verdiği bu genişlikten mukallit insanları menetmiş, onların hareket alanlarını kısıtlamışlardır. İbnü'l-Arabî, Hanefî fıkıhçılarının bu mezhebi taklit eden bir kişiye, "Karşılaştığın şu meselede sakın Şâfiî'den bir ruhsat aramaya kalkma" dediklerini, fakat bunun din mevzuunda bir zorlaştırma ve çok büyük bir hata olduğunu söyler. Ona göre şeriat, müctehidin kendisi ve tâbileri için gerekli olan müsamahalı hükmü ortaya koymuştur. Fakihler, dinin hafife alınmasına yol açacağı zannına kapılarak buna engel olmaya çalışırlar. Fakat bu tutumları onların cehaletlerini ortaya koymaktadır (el-Fütûḥât, I, 392). İbnü'l-Arabî, bütün fıkhî meselelerin çıkış sebeplerini ve çözümlerini önce zâhirî açıdan ele alıp halleden, sonra da her bir meselenin insan bâtınındaki hükümlerinin neler olduğunu açıklayan geniş çaplı bir eser yazmak niyetinde olduğunu söylerken fıkıh ilminde iddialı olduğunu da ortaya koymaktadır (a.g.e., I, 334, 494; II, 165, 685; III, 70, 336). Makkarî'nin, onun ibadetlerde zâhirî, itikadda ise bâtınî olduğunu

söylemesi önemli bir tesbittir. Nitekim kendisi de daima zâhir ve bâtını birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Siyaset İlmi. Siyaset ilmini nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbnü'l-Arabî bu ilmi rab ismiyle irtibatlandırarak açıklar. Rab ismi insanlara bir sınır koyar ve memleketin ıslahı için bazı resmî düzenlemeler getirir. Ona göre Allah hikmete dayalı siyaseti insanlar içerisinde ileri gelenlerin fıtratlarına ilkā etmiştir. Onlar da kendilerinde buldukları bu kuvvet ve hikmetin kazandırdığı bilgiyle her şehir, bölge ve iklim için bulundukları yerin tabiatına uygun kanunlar yapmışlardır. Bunlara "hikmete dayalı kanunlar" adı verilir. Halkın malı, canı, ailesi, yakınları ve soyları bu kanunlarla korunur. Akıllı kişiler farkında olmadan Allah'tan aldıkları ilhamla âlemi ıslah etmek için bu kanunları yaparlar (el-Fütûḥât [nşr.], V, 97-99; IX, 132; el-Fütûḥât, II, 117, 170, 260; III, 153, 231, 480). İbnü'l-Arabî, siyasî hikmete dair Aristo'ya atfedilen Sırrü'l-esrâr (Secretum secretorum) adlı eserin Şeyh Ebû Muhammed el-Mevrûrî'yi ziyareti sırasında kendisine gösterilip görüşünün sorulması üzerine bu soruya, aynı konuyu daha farklı bir seviyede işleyen et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye adında bir kitap telif ederek karşılık vermiştir.

İbnü'l-Arabî'ye Yöneltilen Eleştiriler. İbnü'l-Arabî gibi başta metafizik olmak üzere din ve düşüncenin birçok problemi üzerine yüksek seviyede görüşler getiren bir sûfînin eleştiriye uğramaması mümkün değildir. Bu eleştiriler bir tasnife tâbi tutulduğunda bunların sûfiyye mesleğinden olanların ve olmayanların tenkitleri diye iki kategoriye ayrıldığı görülür. Birinci grup tenkitler Alâüddevle-i Simnânî, Abdülkerîm el-Cîlî, İmâm-ı Rabbânî gibi meslekten kimselerin tenkitleridir. Bunlar, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bütününe değil belirli bir kısmına ve hatta bazan onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitlerdir. Meselâ Alâüddevle-i Simnânî'nin tenkidi özetle Allah'ın zâtından "vücûd-i mutlak" olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği, Abdülkerîm el-Cîlî'nin tenkidi ilmin mâluma tâbi olup olmadığı, İmâm-ı Rabbânî'nin tenkidi ise Alâüddevle-i Simnânî'nin çizgisini devam ettirerek vücûd veya şühûddan hangisinin daha ileri bir mertebe olduğu üzerinde odaklanır. Bu tenkitlerde zıt hakikat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmemektedir, mesele önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasındadır. Eserlerinde bu tür tenkitlerin bir değerlendirmesini yapan Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla

Sadra eş-Şîrâzî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi düşünürlerle bu konular üzerinde araştırmaları bulunan Herman Landolt, Michel Chodkiewicz, William Chittick gibi çağdaş araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir "yanlış okuma"nın (misreading) yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üslûplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamalarıdır. Bu da ikinci gruptakilerin tenkitlerinin birinci gruptakilerin gözünde bir problem olmadığını göstermektedir.

İkinci grup eleştiriler daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitlerdir. Ancak bunlar tenkitten çok yargılama görüntüsündedir. Kelâm ve fıkıh âlimlerinin ilâhiyyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması problemin esas kaynağını teşkil etmektedir. Temeldeki bu metot farklılığına rağmen bütün fakihler onun hakkında aynı görüşte değildir. İbn Kemâl ve İbn Âbidîn gibi bazı fakihler, İbnü'l-Arabî'nin lafızlarının fukaha arasında bilinen mânalardan farklı olduğunu görebilmişler, hatta o lafızları fukaha arasında bilinen mânalara hamledenin de kâfir olacağı hükmünü vermişlerdir. Zâhir ulemâsı onu daha çok Fuṣûṣü'l-ḥikem'deki görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir (bk. DİA, XIII, 234-236). Bu tenkitlerin dili gayet serttir, bazılarında hakarete varan ifadelere rastlanır. Hepsinde de neticede İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna hükmedilir. Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü'l-Ehdel, Bikāî, Ali el-Kārî, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî onun küfrüne hükmeden âlimler arasında zikredilebilir. Buna karşılık Celâleddin ed-Devvânî, Celâleddin es-Süyûtî, Fîrûzâbâdî gibi âlimler onu savunan eserler yazmışlardır. İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan kişi olması, İbnü'l-Arabî'nin İslâm düşünce dünyasını anlamakta anahtar bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Tesirleri. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ilk önce talebeleri İbn Sevdekîn, Sadreddin Konevî ve Afîfüddin et-Tilimsânî gibi muhakkikler vasıtasıyla tâlim edilmiş; Fahreddîn-i Irâkī, Saîdüddin el-Fergānî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâsânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi sûfî şahsiyetlerle sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu ilk dönemin en önemli siması Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şârih olması ve bu görüşlerin yaygınlık kazanması açısından Konevî'nin oynadığı rol büyüktür. Konevî'den sonra bu çizgi talebeleri Saîdüddin el-Fergānî ve Müeyyidüddin Cendî tarafından

sürdürülmüştür. Özellikle Fergānî'nin Müntehe'l-medârik adlı eserinin dîbâcesinde naklettiği görüşler İbnü'l-Arabî'nin varlığa dair görüşlerinin ilk sistematik özeti sayılabilir. Dâvûd-i Kayserî'nin de işaret edeceği gibi bundan sonra bu konuda söz söyleyen bütün âriflere Fergānî'nin söz konusu bu dîbâcesi kaynaklık etmiştir. Daha sonra Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî'nin de dahil olduğu, İbnü'l-Arabî'nin Şeyhü'l-Ekber şeklindeki unvanına nisbetle genellikle Ekberîler diye tanınan bu ilk nesil (bk. EKBERİYYE), eserlerinin mukaddimelerinde İbnü'l-Arabî'nin vücûda dair bütün görüşlerinin bir özetini vermişlerdir. İslâm felsefî mekteplerinden İşrâkīler'in ve Meşşâîler'in düşüncelerini de iyi bilen ve

bundan dolayı İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini derslerinde felsefî bir dille şerhettiği de söylenen Sadreddin Konevî, talebesi Kutbüddîn-i Şîrâzî'den başlayarak Molla Sadra eş-Şîrâzî, İbn Turke el-İsfahânî, Haydar el-Âmülî, Hacı Hâdî-i Sebzevârî çizgisiyle İran medrese geleneğini etkisi altına almış ve bir İşrâkī-Ekberî-Şiî sentezinin oluşumunun tohumlarını atmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri bir başka zaman ve zeminde -her ne kadar isim olarak hiç zikretmese ve onun ana çizgisini aynen muhafaza etmese de- İbn Seb'în üzerinde de etkisini göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin doktrinini "vahdeti mutlaka" doğrultusuna çeken bu mektep üzerindeki Ekberî etkiler, esas olarak İbn Seb'în'e bağlı Şüsterî'nin müridi Evhadüddîn-i Balyânî ile gelişmiştir. Ekberîliğin bu mekteple yakınlaşması daha sonraları bu mektep mensuplarına ait bazı eserlerin İbnü'l-Arabî'ye veya talebelerine nisbet edilmesine yol açmış, bu da İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenlerin daha çok bu mektebin fikirleriyle onun fikirlerini karıştırmalarına sebep olmuştur. Abdülkerîm el-Cîlî, Azîzüddin en-Nesefî, Abdurrahman-ı Câmî, Fazlullah el-Burhânpûrî, Abdullah Bosnevî, Niyâzî-i Mısrî, Abdülganî en-Nablusî, İsmâil Hakkı Bursevî, Abdullah Salâhî Uşşâkī ve Muhammed Nûrü'l-Arabî gibi isimler de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilenen şahsiyetler arasında sayılabilir.

Bazı felsefe tarihçilerinin İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün 595 (1198) yılında ölümüyle bittiği şeklindeki görüşlerine uzun süre inanılmış, İbnü'l-Arabî ile başlayan sonraki dönem ise son yıllara kadar sürekli göz ardı edilmiştir. Halbuki biten sadece İslâm Meşşâîliği olarak bilinen dönemdi. İbnü'l-Arabî ile doğan dönem, başlangıcı ve sonuçları itibariyle hem kelâmdan hem de anılan felsefeden farklıdır. İbnü'l-Arabî ve mektebi için kaynağı tamamıyla

İslâmî olan felsefî bir tecrübe, bir kaynağa dönüş, bir düşünce tarzı denebilir. Böylece tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaştırılması çabalarına dair yeni bir teklifin de İbnü'l-Arabî mektebinden geldiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmek, kendisinden sonra gelen birçok sûfî ve sûfî olmayan müellifin üzerinde çaba sarfettiği bir konu olmuştur. Sahip olduğu fennin "keşfî" ve "ilmî" olduğunu ve yüceliğinden dolayı da insanların çoğundan gizlenmesi gerektiğini, derinliği ve tehlikesinin de çok büyük olduğunu söyleyen (Kitâbü'l-Fenâ᾽, s. 3) İbnü'l-Arabî'yi anlama meselesi tasavvuf sahasında olduğu kadar akademik araştırmada da büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre asırlardır müslüman metafizikçiler ve filozoflar tarafından çizilen İbnü'l-Arabî portresiyle, kâmil bir mürşidden alınacak şifahî derslere hiç başvurmadan sadece onun eserlerini önlerine koyarak araştırma yapanların ortaya çıkardığı İbnü'l-Arabî portresi şüphesiz aynı değildir. Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra, Abdülganî en-Nablusî veya İsmâil Hakkı Bursevî gözünden görülen İbnü'l-Arabî ile ister Batılı olsun ister müslüman olsun sırf eserlerine dayanarak onu inceleyenlerin gözündeki İbnü'l-Arabî arasındaki en temel fark, asırlar boyunca otorite olan ağızlardan müteselsilen nakledilmek suretiyle gelen "şifahî gelenek" olgusudur. Nitekim bu otoritelerin bazıları onunla doğrudan ruhanî ittisâl kurduklarını ve onu bu sayede anlayabildiklerini belirtmişlerdir (Seyyid Hossein Nasr, Makaleler, I, 101). Bunun bir örneği Abdullah Salâhî Uşşâkī'dir. Salâhî Uşşâkī, İbnü'l-Arabî'nin Mevâḳıʿu'n-nücûm adlı eserini okuduğunda birtakım garip ibareler, acayip işaretler, rumuz ve muammalarla dolu olduğunu gördüğünü, bunların akılla ve kıyasla anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatine varınca şeyhin kendisinden yardım dilediğini, bunun üzerine kendisine onun nurundan bir zerre ve ünsiyetinden bir katre ulaştığını, onun nuruyla aydınlanıp sırlarına vâkıf olduğunu, daha sonra kitabın kendisine gayet veciz ve açık göründüğünü ve üzerine şerh yazabilir hale geldiğini söyler (Ṭavâliʿu menâfiʿi'l-ʿulûm, vr. 1b-2a).

İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonraki zaman içerisinde onun getirdiği metafizik yorumlar yavaş yavaş kendi çekim alanını da oluşturmaya başlamış ve bu görüşler etrafında zamanla sınırları çok keskin olmayan bir

düşünce okulu oluşmuştur. Bunun “okul” ya da “Ekberî okulu” olarak tanımlanmasının sebebi tesir sahasının ve getirdiği yorumların bir mezhep veya tarikat ile sınırlı kalmaması, evrensel değerleri yakalamış olmasıdır. Onun görüşlerinin başta din olmak üzere edebiyat, mûsiki, sanat, mimari, psikoloji ve pozitif bilim üzerinde tesirli olduğu görülmektedir (meselâ Selçuklu sanatları ve mimarisi üzerinde İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinin tesiri için bk. Ögel, s. 100-108). İbnü’l-Arabî gibi evrensel değerleri yakalamış bir düşünürün tesirleri sadece İslâm’la da sınırlı değildir. Marshall G. S. Hodgson, R. Keiner ve Paul Fenton gibi yazarlar, yahudi mistisizminin ve özellikle de Kabbalizm’in doğuşunda İbnü’l-Arabî’nin tesirlerinin bâriz olduğunu savunurlar. Paul Fenton neşrettiği bir belge ile İbnü’l-Arabî’ye ait bazı metinlerin isim zikredilmeden İbrânîce’ye tercüme edildiğini kanıtlamıştır. Daha ilginç olanı da aynı yazarın ilk yazılı Kabala metinlerinin (Sefer ha-Zohar ve Sefer ha-Bahır) İbnü’l-Arabî’nin vefatından yirmi yıl sonra İspanya’da yazıldığını ve bu felsefenin İslâm ezoterizminin Yahudiliğe adaptasyonundan başka bir şey olmadığını ileri sürmesidir (Keiner, II/2 [1976], s. 26-52; Ejd., XV, 486-487; Fenton, X [1991], s. 32). İbnü’l-Arabî’nin Cusalı Nicholas, Emanuel Swedenborg, Raymond Lulle ve Dante gibi düşünürler üzerinde de dolaylı yoldan tesirleri olduğu ileri sürülmüştür. 1985 yılında İngiltere’de Oxford’da kurulan Muhyiddin Ibn al-Arabi Society, İbnü’l-Arabî üzerine çalışanların birbirleriyle irtibat kurdukları bir merkez olmuştur. Bu merkez yılda iki defa Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society (JMAS) adıyla bir dergi çıkarmakta ve her sene bir sempozyum düzenlemektedir.

İbnü’l-Arabî’nin Anadolu’ya Tesirleri. İbnü’l-Arabî, dönemin belli başlı Selçuklu yerleşim bölgeleri olan Malatya-Konya ekseninde bir süre ikamet etmiş, dört yıla yakın bir süre Malatya’da, bir o kadar da Konya’da kalmıştır. Buralarda ilim ve irfan meclisleri düzenlemiş, istidat gördüğü bazı kimseleri talebeliğe kabul etmiştir. Selçuklu sultanlarına nasihatlerde bulunan ve onlardan hüsnükabul gören İbnü’l-Arabî’nin Selçuklular’dan sonra kurulacak olan Osmanlı Devleti’nin doğuşunu ve çöküşünü önceden haber verdiğine dair rivayet büyük ilgi görmüştür. Bu konuda kendisine ilm-i cifre dair eş-Şeceretü’n-Nuʿmâniyye adlı eser izâfe edilerek bu devletle mistik bir irtibatı sağlanmıştır. Diğer taraftan devletin mânevî kurucusu Şeyh Edebâli’nin Dımaşk’ta öğrenim görürken İbnü’l-Arabî’nin sohbetlerine katılarak müridi olduğu rivayetiyle bu durum fizikî olarak da

perçinlenmiştir. Bunun yanında Fuṣûṣü'l-ḥikem şârihi Dâvûd-i Kayserî'nin devletin ilk resmî başmüderrisi ve onun talebesi Molla Fenârî'nin ilk şeyhülislâm olması da bu mektep ile Osmanlı Devleti arasındaki irtibatın ilginç delilleridir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbnü'l-Arabî'nin kabrini aratması ve bulunan yere derhal mescid, medrese ve tekkeden oluşan bir külliyenin yapılmasını emretmesi de

(Celâlzâde, s. 209) bu irtibatın önemli tezahürlerindendir. Her ne kadar bazı zâhir ulemâsı, "nehre atılmalı ve atılırken de suyun üzerine sıçramamasına dikkat etmeli" fetvasını verdiyse de Fuṣûṣü'l-ḥikem'i bizzat Sultan III. Murad tercüme ettirmiş ve tercümenin adını dahi kendisi koymuştur. Yine sultanların emriyle bazı âlimlere onu müdafaa eden risâleler yazdırılmıştır. Osmanlılar'ın duraklama dönemine gelinceye kadar devlet ricâli ve ilmiye sınıfı katında kendisinden hep hürmetle bahsedilen İbnü'l-Arabî'nin bu konumunun duraklama dönemiyle beraber bozulmaya başlaması bir karşılıklı sebep-sonuç ilişkisini zihinlere getirmektedir. İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ithaliyle ulemâ tipinde bir değişiklik baş göstermiş, Kadızâdeliler ve Çivizâdeliler türü âlim tipini doğuran bu fikirler, o ana kadar tasavvufî irfanla da meşgul olan ilmiye sınıfını artık kısır tartışmalar içerisine hapsetmiştir. Bu tür bir âlim tipinin İbnü'l-Arabî irfanı ile anlaşmazlığa düşmesi ve mücadeleye girişmesi kaçınılmazdır. Tam bu noktada Şeyhülislâm İbn Kemal'in fetvası bu gidişi bir nebze frenlemeye yönelik olarak ortaya çıkar. Bu fetvanın muhtevası şöyledir: İbnü'l-Arabî'nin birçok eseri mevcuttur. Bunların içerisinde Fuṣûṣü'l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye de vardır. Bu eserlerdeki meselelerin bir kısmının sözü ve mânası belli, ilâhî buyruğa ve şer'-i nebevîye uygundur. Bir kısmı da zâhir ehlinin anlayışına kapalı, gizli olup keşif ve bâtın ehlinin anlayışına açıktır. Meramını anlamayana susmak lâzımdır. Zira Allah, "bilmediğin şeyin ardına düşme" buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür ve dönüş O'nadır (fetvanın tamamı için bk. Atay, s. 263-277). Bazı ulemânın takındığı aşırı tavra rağmen İbnü'l-Arabî Osmanlı ârifleri, âlimleri ve şairleri arasında övgüyle anılan bir şahsiyet olmaya devam etmiştir. Birçok Osmanlı şairi kendisine methiyeler yazmıştır. Meselâ Nâbî bir şiirinde onu; "Sürmedir hâk-i deri Hazreti Muhyiddîn'in / Kimyâdır nazarı Hazreti Muhyiddîn'in / Sâf envâr-ı hakāyıktır onun âsârı / Zerre yoktur kederi Hazreti Muhyiddîn'in" diyerek över. Sünbülzâde Vehbî de "Sakın eslâfa,

sakın ta‘n etme / Mutaassıb revîşinde gitme / Hiç yakışmaz hele ehl-i dîne / İftirâ Hazreti Muhyiddîn'e" sözleriyle ona yapılanların bir tenkitten çok bir iftira olduğunu ifade eder. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ilgili vesikalar, son döneme gelinceye kadar devletin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki türbesi ve camisinin bakımını üstlendiğini ve buraya görevli kimseler tayin edip maaş bağladığını göstermektedir (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11368, 13683).

Eserleri. İbnü'l-Arabî çok sayıda eser vermiş bir müelliftir. Etrafındaki kişilerin talepleri üzerine eserlerinin bir listesini çıkarmaya birkaç defa teşebbüs ettiğini, ancak bazı kimselere verilip iade edilmeyen kitapları olduğundan ve geçmiş zamanla fazla meşgul olmayı doğru bulmadığından bu listeleri tam olarak oluşturamadığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilk liste çıkarma teşebbüsü olan el-Fihrist'te (bk. bibl.) 248 kitabının adını zikretmiştir. Burada eserlerini bazı kimselere verdiği için elinde bulunmayanlar, halkın elinde bulunanlar, kendi elinde bulunup da açığa çıkarmak için Allah'tan henüz bir işaret almadığı eserler şeklinde üçlü bir tasnifle vermektedir. Vefatından yaklaşık altı yıl kadar önce Eyyûbîler'den Gāzî el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin'e verdiği el-İcâze'deki (bk. bibl.) ikinci listede bu sayı 289'a ulaşmaktadır. Her iki listedeki mükerrerler hariç toplam 289 eserden ancak doksan sekizi günümüze ulaşmıştır. Osman Yahyâ, 1958 yılında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tesbit ve tasnifi üzerine Fransızca olarak gerçekleştirdiği doktora çalışmasında toplam 856 eseri inceleyerek haklarında bibliyografik bilgi vermiştir (bk. bibl.). Bu çalışmada bizzat İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki el-Fihrist ve el-İcâze'siyle diğer bazı eserlerinde atıfta bulunduğu kitaplar, Brockelmann'ın listesiyle (GAL, I, 571-582; Suppl., I, 791-802) Bursalı Mehmed Tâhir'in Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî'sinde, Safâihî et-Tûnisî'nin Keşfü'n-niḳāb'ında verdiği liste de görülmüştür. Söz konusu çalışmada bazı kitapların değişik adlarla farklı eserler olarak kaydedildiği, 137 eserin de İbnü'l-Arabî'ye izâfe edilmiş eserler olduğu gibi önemli tesbitler yer almaktadır. Tefsîru İbni'l-ʿ Arabî, Risâletü'l-Eḥadiyye, ed-Dürrü'l-meknûn, Şeceretü'l-kevn, et-Tuḥfetü'l-mürsele, el-Bülġa fi'l-ḥikme ve Ḥavżü'l-ḥayât gibi eserler de bu tür kitaplar arasındadır. Osman Yahyâ'nın daha geniş taramalarına dayanan tesbitlerine göre İbnü'l-Arabî'ye ait denilebilecek eser sayısı tahminen 550 civarındadır. Bu üç listenin değerlendirilmesi ışığında bugün için İbnü'l-Arabî'nin yaklaşık 245 eserinin günümüze

ulaştığı söylenebilir. Önemli bazı eserleri şunlardır: 1. el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye. Müellifin en büyük ve en temel eseridir. Diğer eserlerinin bu kitabın ilgili bölümlerinin birer zeyli olduğu söylenebilir. İkinci defa gözden geçirerek bizzat kendi eliyle yeniden yazdığı otuz yedi ciltlik nüsha İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1845-1881). Türkçe'ye ve diğer dillere çok kısa bazı kısımları tercüme edilmiştir. Tahkikli bir neşri de aslına uygun olarak otuz yedi cilt halinde Osman Yahyâ tarafından yapılmakta iken XIV. cildin neşriyle yayın durmuştur. Eserin Mahmûd Matacî tarafından tahkiksiz bir neşri yapılmıştır (I-IX, Beyrut 1994). 2. Fuṣûṣü'l-ḥikem* ve ḫuṣûṣü'l-kilem. Müellifin en mühim eserlerinden sayılır. Sadreddin Konevî'nin eliyle yazılan ve müellifi tarafından görülen nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1933). Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından açıklamalarla yayımlanan (Beyrut 1946) üzerine birçok şerh yazılmıştır. 3. el-Cemʿ ve't-tafṣîl fî esrâri'l-meʿânî ve't-tenzîl. İbnü'l-Arabî, Kehf sûresinin 60. âyetine kadar getirdiği bu tefsirin altmış dört cilt olduğunu söyler. XX. yüzyılın başına kadar mevcut olduğu rivayet edilen eser halen kayıptır. 4. et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî islâḥi'l-memleketi'l-insâniyye. İbnü'l-Arabî bu eserinde, Aristo'ya nisbet edilen siyasete dair bir eseri kendi sistemi bağlamında yeniden kaleme almıştır (nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden 1919). Eser Ahmed Avni Konuk tarafından tercüme ve şerhedilmiştir (nşr. Mustafa Tahralı, İstanbul 1991). 5. Tercümânü'l-eşvâḳ. Altmış bir gazelle bunların şerhi olan ez-Zeḫâʾir ve'l-ʿalaḳ adlı eserini ihtiva eden bu kitap Reynold A. Nicholson tarafından İngilizce'ye (London 1911), Mahmut Kanık tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1990) tercüme edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin basılan diğer bazı eserleri de şunlardır. Risâletü'l-envâr (Kahire 1332; trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1994); el-İsfâr ʿan netâʾici'l-esfâr (nşr. D. Gril, Le devoilement des efets du voyage, Paris 1994 içinde); el-İsrâʾ ile'l-maḳāmi'l-esrâ (nşr. Suâd el-Hakîm, Beyrut 1988); Rûḥü'l-ḳuds (nşr. İzzet Husriyye, Şam 1970); et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye (nşr. Osman Yahyâ, Tahran 1367 hş. / 1988); ʿAnḳāʾü muġrib fî maʿrifeti ḫatmi'l-evliyâʾ ve şemsi'l-maġrib (Kahire 1970).

Resâʾilü İbni'l-ʿArabî adlı derleme müellifin yirmi dokuz risâlesini ihtiva etmektedir (Haydarâbâd 1327 hş. / 1948). Bu derleme M. Şehâbeddin el-

Arabî tarafından da neşredilmiştir (Beyrut 1997). Kā-sım Muhammed Abbas ve Hüseyin Muhammed Acîd'in aynı adla yayımladıkları

mecmuada ise müellifin üç risâlesi yer almaktadır (Ebûzabî 1998). H. Samuel Nyberg İnşâ˒ü'd-devâ˒ir, ˓Uḳletü'l-müstefîz ve et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye adlı eserlerini Kleinere Schriften des Ibn ˓Arabī adıyla neşretmiştir (Leiden 1919). Türkçe'ye ve diğer dillere tercüme edilen İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin bir çoğu Fuṣûṣü'l-ḥikem ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin bazı bölümlerinden ibarettir (bu tercümeler için bk. DİA, XIII, 230-237; XIII, 251-258).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11368, 13683; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I-IV, Bulak 1297, tür.yer.; a.e. (nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, Kahire 1972-95, tür.yer.; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 47, 61, 70, 81, 83, 91, 144-145, 178, 220; a.mlf., el-İcâze (nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, Iṣṭılâḥâtü Şeyḫ Muḥyiddîn b. ˓Arabî içinde), Beyrut 1990, s. 23-32; a.e. (nşr. Abdurrahman Bedevî, al-Andalus içinde), XX, Madrid 1955, s. 107-128; a.mlf., Dîvân, Bulak 1271, s. 47, 57, 78, 205-206; a.mlf., el-Emrü'l-muḥkem, İstanbul 1315, s. 224; a.mlf., Muḥâḍaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-aḫyâr, Beyrut 1968, II, 24, 241, 260, 261; a.mlf., et-Tenezzülâtü'l-Mevṣılıyye, Kahire, ts., s. 7, 66; a.mlf., İ˓lâm bi-işâreti ehli ilhâm, Haydarâbâd 1943, s. 8; a.mlf., Kitâbü'l-Fenâ˒ fi'l-müşâhede (Resâ˒ilü İbn ˓Arabî içinde), Haydarâbâd 1943, s. 3, 7-8; a.mlf., Kitâbü'l-İsfâr ˓an netâ˒ici'l-esfâr (nşr. D. Gril, Le devoilement des effets de voyage içinde), Paris 1994, s. 8-9, 40; a.mlf., el-Fihrist (nşr. Corcîs el-Avvâd, MMİADm. içinde), XXIX (1954), s. 334-359, 527-536; XXX (1955), s. 51-60, 268-280, 395-410; a.mlf., İnşâ˒ü'd-devâ˒ir (nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabī içinde), Leiden 1919, s. 1, 2, 6-7, 15-19, 20, 35-36; a.mlf., Evrâdü'l-üsbû˓iyye, İstanbul, ts., s. 1-43; a.mlf., ˓Aḳīdetü ehli'l-İslâm, Kahire, ts., s. 50; a.mlf., el-Ḥikemü'l-ilâhiyye, Kahire, ts., s. 154; a.mlf., Risâletü'l-envâr, Kahire 1332, s. 9-13; a.mlf., er-Risâle ile'l-İmâm er-Râzî, Kahire, ts., s. 6; a.mlf., Mevâḳı˓u'n-nücûm, Kahire 1325, s. 72; Cendî, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem (nşr. Seyyid Celâleddîn-i

Âştiyânî), Meşhed 1982; Saîdüddin el-Fergānî, Müntehe'l-medârik, Kahire 1876; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye; Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Kahire 1966; Dâvûd-i Kayserî, Maṭlaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem fî meʿânî Fuṣûṣi'l-ḥikem, Tahran 1991; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Bağdâdî, ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ Muḥyiddîn, Beyrut l959; a.e.: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (trc. Abdulkadir Şener - M. Rami Ayas), Ankara 1972; Ali b. Muhammed et-Türke, Temhîdü'l-ḳavâʿid (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî), Tahran 1982; a.mlf., Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1999; Süyûtî, Tenbîhü'l-ġabî fî tebriʾeti İbni'l-ʿArabî (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990; Şeyh-i Mekkî, el-Cânibü'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâti'ş-şeyḫ Muḥyiddîn İbn ʿArabî (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352; Şa'rânî, el-Kibrîtü'l-aḥmer (el-Yevâḳīt içinde), Kahire 1369, I, 188; Celâlzâde, Selîmnâme (haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 209; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 163; Abdullah Salâhî, Ṭavâliʿu menâfiʿi'l-ʿulûm, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1b, 2a; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (trc. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 43; Şeyh Ömer ed-Dımaşkī, el-Fetḥu'l-mübîn fî reddi iʿtirâżi'l-muʿteriżîn ʿalâ Muḥyiddîn, Kahire 1304; Abdülkādir el-Cezâirî, el-Mevâḳıf, Cezayir 1983; Mustafa Receb Hilmî, el-Burhânü'l-ezher fî menâḳıbi'ş-Şeyḫi'l-Ekber, Kahire 1908; Bursalı Mehmed Tâhir, Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî, İstanbul 1329; M. Ali Ayni, Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim, İstanbul 1329; Ömer Ferit Kam, Vahdeti Vücûd, İstanbul 1331; a.e.: İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992; İsmail Fennî Ertuğrul, Vahdeti Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İstanbul 1928; a.e.: Vahdeti Vücûd ve İbn Arabi (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991; M. A. Palacios, El Islam Cristianizado, Madrid 1931; a.e.: İbn ʿArabî: Ḥayâtühû ve meẕhebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1965; Brockelmann, GAL, I, 571-582; Suppl., I, 791-802; Cavit Sunar, Vahdeti Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi, Ankara 1960; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi, London 1964, s. 163; Özeti: The Twenty-Nine Pages, Beshara-Scotland 1998; a.e.: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975; Osman Yahyâ, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʻArabī, Damas 1964; a.e.: Müʾellefâtü İbn ʿArabî, Kahire 1992; Nihat Keklik, Muhyiddîn İbnü'l-Ara-bî: Hayâtı ve Çevresi, İstanbul 1966; a.mlf., İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak

el-Fütûhât el-Mekkiyye, Ankara 1990; el-Kitâbü't-Tezkârî: Muḥyiddîn b. ʿArabî, Kahire 1969; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trc. R. Manheim), Princeton1969; S. A. Q. Husaini, The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi, Lahore 1970; a.mlf., Sufism and Taoism, Los Angeles 1983; a.e.: İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998; T. Izutsu, The Concept and Reality of Existence, Tokyo 1971; a.e.: İslam'da Varlık Düşüncesi (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; a.mlf., "Ibn al-Arabī", ERE, VII, 553; Bakri Aladdin, Etude critique, comparative sur al-Bulgha Fi'l-Hikma réfutation de son attribution à Ibn 'Arabî (doktora tezi, 1971), Sorbonne Üniversitesi; Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages, New York 1976, s. 83-121; a.mlf., Makaleler (trc. Şehâbeddin Yalçın), İstanbul 1995, I, 101; T. Burckhardt, Mystical Astrology According to Ibn Arabi (trc. B. Rauf), London 1977; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, el-İnsânü'l-kâmil, Dımaşk 1980; a.mlf., el-Fıḳh ʿinde'ş-Şeyẖi'l-Ekber, Dımaşk 1981; a.mlf., Muḥyiddîn İbnü'l-ʿArabî: Tercümetü ḥayâtih min kelâmih, Dımaşk 1983; a.mlf., el-Ḫayâl, ʿâlemü'l-berzaḫ ve'l-misâl, Dımaşk 1404/1984; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî; Ziya Gökalp, "Muhiddin Arabi", Makaleler (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982, II, 14-20; a.mlf., İbnü'l-ʿArabî ve mevlüdü luġa cedîd, Beyrut 1991; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Felsefetü't-teʾvîl: Dirâse fî teʾvîli'l-Ḳurʾân ʿinde Muḥyiddîn İbn ʿArabî, Beyrut 1983; Abdülfettâh ed-Demâsî, el-Ḥubbü'l-ilâhî fî şiʿri Muḥyiddîn İbn ʿArabî, Kahire 1983; Mustafa Kara, İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî (doktora tezi, 1983), UÜ İlâhiyat Fakültesi; Ali el-Karnî, eş-Şeyḫu'l-Ekber Muḥyiddîn İbnü'l-ʿArabî: Sulṭânü'l-ʿârifîn, Kahire 1986; Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvâsı", Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 263-277; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92; a.mlf., Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1991; Şemseddin Yeşil, Şeyh-i Ekber Muhyeddin-i Arabi Hakikatı Nasıl Anlatıyor, İstanbul 1987; Masataka Takeshita, Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and it's Place in the History of Islamic Thought, Tokyo 1987; a.mlf., "An Analysis of Ibn Arabi's Inshâ' al-Dawâir with Particular Reference to the Doctrine of the «Third Entity»", JNES, XLI/4 (1982), s. 17-27; a.mlf., "The Homo Imago Dei Motif and Anthropecentric Metaphysics of Ibn Arabī in the Inshâ' al-Dawâir", Orient, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's

Fusus al-Hikam", a.e., XIX (1982), s. 87-102; Les illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations (ed. M. Chodkiewicz), Paris 1988; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Tasavvufî Düşüncesi", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1988, II, 186-189; Claude Addas, Ibn ʿArabī ou la Quête du soufre rouge, Paris 1989; a.e.: Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn ʿArabī, Cambridge 1993; a.mlf., "Ibn Arabi: Le livre de la filiation spirituelle", Ayn al-Hayāt: Quaderno di Studi della Tarīqa Naqsbandiyya, sy. 5, Roma 1999; William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, New York 1989; a.mlf., "Ibn Arabi and His School", Islamic Sprituality: Manifestations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., Imaginal Worlds, New York 1994; a.mlf., Varolmanın Boyutları (trc. Turan Koç), İstanbul 1997; a.mlf., The Self-Disclosure of God, New York 1998; a.mlf., "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; a.mlf., "Ebn al-ʿArabī", EIr., VIII, 664-670; Mûsâ b. Süleyman ed-Dervîş, Resâʾil ve fetâvâ fî ẕemmi İbn ʿArabiyyi'ṣ-ṣûfî, Medine 1990; Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdeti Vücûd Mukayesesi, Ankara 1990; Sachiko Murata, The Tao of Islam, New York 1992; M. Chodkiewicz, Un océan sans rivage, Paris 1992; a.e.: An Ocean Without Shore (trc. D. Streight), New York 1993; a.mlf., Seal of the Saints (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; a.mlf., "The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabi", Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein - M. Tiernan), Dorset 1993, s. 190-198; a.mlf., "Le procès posthume d'Ibn 'Arabi", Islamic Mysticism Contested (ed. F. De Jong - B. Radtke), Leiden 1999, s. 93-123; a.mlf., "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, IX, Oxford 1991, s. 36-57; Ralph Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of Ibn 'Arabi and Rumi", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 233-245; a.mlf., "Ibn al-Arabi-Poet of Divine Realities", Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein - M. Tiernan), Dorset 1993, s. 181-189; Michael Sells, Mystical Language of Unsaying, Chicago 1994; Semra Ögel, Anadolu'nun Selçuklu Çehresi, İstanbul 1994, s. 100-108; M. Valsan, İslâm Mâneviyatı ve Batı (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara 1995; Mahmud Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri

(Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd) (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ekberiyye", DİA, X, 544-545; Muhammed Sâlim, Miftâḥu'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye, Kahire 1996; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Te'sirleri", Endülüs'ten İspanya'ya, Ankara 1996, s. 69-78; Abdülbâkī Miftâh, Mefâtîḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Merakeş 1997; Mohsen Jahangiri, Mohyi-al-din-Ibn Arabi, Tahran 1997; Seyfullah Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî, İstanbul 1997; Cağfer Karadaş, İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri, İstanbul 1997; Hüdaverdi Adam, İbn Arabi: Kaza ve Kader, Adapazarı 1998; Ali Vasfi Kurt, Endülüs'te Hadis ve İbn Arabi, İstanbul 1998; Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, Medresetü İbn ʿ Arabî eṣ-ṣûfiyye ve meẕhebühû fi'l-vaḥde, Dârülbeyzâ 1998; Charles-André Gilis, Le livre des chatons des sagesse, I-II, Beyrut 1998; S. Hirtenstein, The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ʿ Arabi, Oxford 1999; G. Elmore, Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-ʿ Arabi's Book of the Fabulous Gryphon, Leiden 1999; Alexander D. Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition, New York 1999; Kemalettin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", AÜİFD, I (1952), s. 22-29; Babanzâde Ahmed Nâim - Ahmed Hamdi Akseki, "Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınîlik Var mı?", SR, X/226 (1956), s. 9-11; R. Keiner, "Ibn al-Arabī and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism", Studies in Mystical Literature, II/2, Taipei 1976, s. 26-52; Mehmet Bayraktar, "İbn al-'Arabi'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Lenguistik Analizi", AÜİFD, XXV (1981), s. 359-368; a.mlf., "İbn al-'Arabi'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", a.e., XXV (1981), s. 349-358; J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", JAOS, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; Franz Rosenthal, "Ibn Arabī Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", Oriens, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35; Victorio R. Holbrok, "Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-order", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, IX, Oxford 1991, s. 18-35; XII (1992), s. 15-33; Paul B. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", a.e., X (1991), s. 12-34; Hamid Algar, "Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandî Tradion", a.e., X (1991), s. 45-46; Roger Deladrière, "The Dīvān of Ibn Arabī", a.e., XV (1994), s. 50-56; Gerald Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabi to Sufism", Arabica, XLV, Leiden 1998, s. 50-72; Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", İA, VIII, 533-555; L. V. B., "Sufism", EJd., XV, 486-487; Şerefeddin Horasânî, "İbn ʿ Arabî", DMBİ,

IV, 226-284.

M. Erol Kılıç

İtikadî Görüşleri.

İbnü'l-Arabî bilgiyi ilâhî bir mevhibe olarak ele almış ve düşüncesini bunun üzerine kurmuştur. Ona göre bütün bilgiler ilâhî kaynaktan taşıp gelmiştir. Bunun en büyük delili Allah tarafından Âdem'e isimlerin öğretildiğini bildiren âyettir (el-Bakara 2/31). Âlemi görülen (şehâdet) ve görülmeyen (gayb) olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, bundan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte görülmeyen âlemin bilinebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilham ise ona göre şehâdet âleminin bilgisi için söz konusu değildir, çünkü onlarla ancak yüce olan âlemin bilgisine erişilir, halbuki şehâdet âlemi süflî unsurlardan oluşmuştur.

Bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icap ederse ilk sırayı vahiy alırken onu keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî, ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol gördüğü keşifle yapar. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar vahiy peygambere nâzil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine yerleştirilmiştir (el-Fütûḥât, IV, 269). Onun bu görüşü Kur'an'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arzetmektedir.

İbnü'l-Arabî, nebînin bilgisiyle velînin bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir: el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, et-Tenezzülâtü'l-leyliyye, et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye gibi. İbnü'l-Arabî, bu adlandırmada vahyi ifade eden "nüzûl" ve "inzâl" yerine aynı kökten gelen "tenezzül" kelimesini kullanmaktadır.

Ulûhiyyet. Ulûhiyyet konusunda Allah'ın yegâne varlık olduğu, diğerlerinin ise varlıklarını O'ndan aldığı düşüncesinden hareket eden İbnü'l-Arabî, varlığın ne olduğundan çok kaç kategoriye ayrılabileceği sorusuna cevap vermeye çalışır ve varlığı üçe ayırır: "Vücûd-i mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkin". Vücûd-i mutlakla Allah'ı, adem-i mutlakla kelâmcıların "muhal" dediklerini, bazan yerine başka kelimeler kullansa da mümkinle de aslında felsefecilerin "mümkin" kavramını kasteder. İbnü'l-Arabî'nin en çok meşgul olduğu alan mârifetullahtır. Ona göre Allah'ın zâtı veya "zât makamında Allah" kesinlikle bilinemez. Bu sebeple O'nu bilmemiz hatta bilmeyi düşünmemiz dinen yasaklanmıştır. Allah ancak ulûhet maka-mında yani isim ve sıfatlarıyla bilinebilir. Aslında İbnü'l-Arabî, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa farklı bir görüş ileri sürmemektedir. Çünkü kelâm âlimleri Allah'ın zâtının gereği gibi bilinebileceğini iddia etmedikleri gibi O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir. Nitekim İmam Mâtürîdî, ilâhî isimlerin Allah'ın zâtını zihinlere yaklaştırma görevi icra ettiğini belirtir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 93-94). İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın birliği konusunda kullandığı deliller kendine has terminolojisi dışında diğer âlimlerin delillerinin aynıdır. O, devrinde özellikle tartışılan meselelerde geleneksel bilgiyi kendine göre bazı tercihler ve ayıklamalar yapmak suretiyle olduğu gibi yansıtmakla yetinmiştir. Ancak hemen hemen her konuyu sistemi içinde bütünlük arzetmesi için kavramsal bir birliğe kavuşturmayı hedeflemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır.

İbnü'l-Arabî Allah'ın isimlerini ulûhiyyette "zât makamı"ndan sonraya yerleştirir; ancak isim ve sıfatları bir bütün olarak ele alır ve kendi içinde sınıflandırmaya gider. İsimleri belli sıfatların altında toplamak suretiyle sayılarını sınırlayan kelâmcıların aksine sıfatları isimlerin bir alt başlığı gibi gören bir eğilim taşır. İlâhî isimlerin ve sıfatların Allah'a ait "nisbetler" olduğunu, yani her bir isim ve sıfatın "izâfet" anlamına geldiğini belirten İbnü'l-Arabî'ye göre Allah için zaman ve mekân söz konusu olmadığına göre bu nisbetler onun kıdemine bir halel getirmez. Esasen nisbetin onun düşüncesinde gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur, dolayısıyla itibarî bir durumdur. Burada itibarî "gerçekliği olmayıp sadece zihnî olarak var olduğu kabul edilen" şeklinde anlaşılmalıdır. Selbî sıfatların bir kısmını hâricî gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayan kelâmcılar bulunmakla birlikte sıfatlarda itibarîlik durumu onları haller olarak kabul eden Ebû

Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl nazariyesinde görülür. İbnü'l-Arabî'nin isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim'in bu nazariyesinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

İlâhî isimleri doğrudan zâta izâfe etmekten kaçınan İbnü'l-Arabî'nin sisteminde zât mertebesinde Allah'ın hiçbir isim ve sıfatı yoktur, zira O bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlaktır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam ulûhet makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlarla münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Diğer bir ifadeyle ilâhme'luh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın

kendisini kullarına izhar ettiği, bununla birlikte zâtını onlardan ulûhet zarfıyla gizlediği bir makamdır. Böylece Allah kullarına isimler vasıtasıyla bilgi vererek kendisini izhar etmekte, aynı zamanda bu isimlerle zâtını gizlemektedir, çünkü bu isimlerin ötesine geçme imkânı yoktur (Kitâbü ʿAnḳāʾi muġrib, s. 27). Ulûhet kelimesi için bazı şârihler tarafından "ulûhiyyet"ten farklı mânalar içerdiği şeklinde izahlar yapılsa da İbnü'l-Arabî'de buna dair bir işaret görülmemiştir. Kendisi, eserlerinde ulûhiyyet kelimesini de kullanır, ancak daha çok ulûheti tercih eder. İbnü'l-Arabî, isim-sıfat ilişkisi adı altında ele alınan konuda her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de İsferâyînî'ye atıfta bulunarak sıfatları isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle "ümmehâtü'l-esmâ" olarak görür ve yine bunları ilk sıraya yerleştirir. Ümmehâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların yedi sübûtî sıfatıdır. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavl" sıfatından söz eder. Bu da Mâtürîdîler'in kelâm sistemindeki "tekvîn" sıfatını çağrıştırmaktadır.

İbnü'l-Arabî, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği mâna sıfatlarından ziyade Muʻtezile'nin benimsediği mânevî sıfatları nazarı itibara alır. Onun sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî olanlarında görülür. Çünkü İbnü'l-Arabî selb (olumsuzlama) yoluyla Allah'ı tavsif etmenin aklî olduğunu, halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle bu konunun şeriata havale edilmesi gerektiğini ileri sürer. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla naslardaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût mânası içerdiği gibi tenzihî mânayı da içerir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Allah'ın sadece teşbihî ya da sadece tenzihî olarak

tanınmasının eksik olacağını, O’nun mutlak olması hasebiyle her ikisini cemetmek suretiyle tavsif edilmesi gerektiğini belirtir. Burada İbnü’l-Arabî sübûtî sıfatları “teşbih” kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi her ne kadar mahiyet farkı olsa da kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğu görüşünden de kaynaklanabilir. Ancak teşbihi sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen müteşâbih isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder. Bu sebeple kelâmcıların sıfatlarla ilgili temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımları yerine İbnü’l-Arabî terminoloji konusunda cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya zemin hazırlayacak teşbih lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. İbnü’l-Arabî’nin selbî sıfatları kabul etmemesinin bir diğer gerekçesi de söz konusu sıfatların Allah’ın yaratılmışlarla kıyaslanması sonucu elde edilmiş olmasıdır. Halbuki Allah ile kul arasında bir benzerlik yoktur. Her ne kadar İbnü’l-Arabî, bu görüşünde Kur’an’a dayanmak suretiyle haklı görünmeye çalışsa da Kur’an’da hem isbât hem de selb yoluyla Allah’ın tanıtılması yer almıştır. Meselâ onun en çok vurguladığı, “Allah bütün âlemlerden müstağnidir” (el-Ankebût 29/6) şeklindeki olumlu tenzihî ifadelerin yanı sıra, “Yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök düzenini kaybederdi” (el-Enbiyâ 21/22) gibi selbî ifadeler de bulunmaktadır. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin kendisi de teşbih ve tenzih meselesinde Kur’an’ın bütün olarak değerlendirilmesinin gerektiğini söylemektedir (Fuṣûṣ, s. 70). İlâhî isimlerin sayısı konusunda sınırlama kabul etmeyen İbnü’l-Arabî, bu isimlerin doksan dokuz olduğunu ifade eden hadisi sahih bulmakla birlikte bunları sayan rivayetleri hadis usulü açısından “muztarib” kabul eder (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

Allah-Âlem İlişkisi. İbnü’l-Arabî’nin âlemi “Allah’tan başka her şey” diye tanımlaması onu İslâm düşünce dünyasının geneli içine yerleştirmektedir. Zira hem kelâmcılar hem felsefeciler âlemi böyle anlamışlardır. Âlemin mümkin oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan hudûsü hiç hesaba katmaması onu kelâmcılardan çok felsefecilere yaklaştırmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde âlemi hem ezelîlik hem de hudûs ile nitelemek mümkündür. Zira âlem ve içindekiler, Allah’ın ilminde a‘yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları sebebiyle O’nun ilim sıfatına bağlı olarak ezelîlik vasfı kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah’ı kabul etmesi, varlık niteliğini Allah’ın aslî, mümkinin ârızî sıfatı görmesi ve ademin mümkinin aslî sıfatı olduğunu ileri sürmesi bir nevi

hudûsü çağrıştırır. Kelâmcılar, âlemin yoktan var edildiğini kabul ederken bununla Allah ile âlem arasında hiçbir münasebetin bulunmadığını anlatmaya çalışırlar. İbnü'l-Arabî ise Allah'ın varlığı ile diğerlerinin (mâsivâ) varlığı arasında ayniyet ilişkisi kurar. Bu da Allah'ın çeşitli makamlara nüzûlü ile o makamlarda bulunacaklara kendi varlığından mevcudiyet vermesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla ikisi arasında varlık açısından bir farklılık kalmamaktadır.

Bazı âyet ve hadislere dayanarak bir kısım Yunan filozofunda görülen âlemin içindeki her şeyin canlı olduğu fikrini ileri süren İbnü'l-Arabî'nin âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla izah etmesi sebebiyle İhvân-ı Safâ felsefesinden etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân-ı Safâ Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekillerin en üstünü olduğunu ileri sürer ve sayılarla âlemdeki nesne ve olaylar arasında ilişki kurar (Resâʾil, III, 200-211). İbnü'l-Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insanla tamamlanıp kemale erdiğini belirtir (el-Fütûḥât, II, 251).

Yaratma konusunda İbnü'l-Arabî kendine has bir çizgi takip eder. Kelâmcıların özenle korudukları "yoktan var etme" anlayışını doğru bulmaz. İbnü'l-Arabî, ne yoktan var etmeyi ne de var olanın yok edilmesini kabul eder. Ona göre bir şey sadece bir halden diğer hale intikal eder. Bu görüş, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite dediği mümkine yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkin varlık vasfını kazanmadan önce de mevcuttur, ancak bu henüz varlık bahşedilmeden önce ilm-i ilâhîdeki durumudur. İbnü'l-Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" kavramıyla ne kastettiğini anlamak kolay değildir. Zira hariçte bulunan şeylerin Allah'ın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise ilâhî ilimde bulunan a'yân-ı sâbite olduğunu iddia eder. İlim sıfatı da onun düşüncesinde zâtın aynı olduğuna göre bu durumda şeyler hem mahiyet hem de varlık bakımından Allah'ın aynısı olmaktadır. Bu ise onu panteist anlayışa yaklaştırmaktadır. Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, İbnü'l-Arabî'nin aşkın Tanrı anlayışını benimsediğini ve kesinlikle panteist olmadığını ısrarla vurgulamasına rağmen onun düşüncesinde Allah'ın kâinatla ilişkisinin esrarlı bir ilişki olduğunu da itiraf eder (Üç Müslüman Bilge, s. 117, 119). Bundan dolayı Mustafa Sabri Efendi, İbnü'l-Arabî'yi ve varlık düşüncesinde ona bu zemini hazırlayan felsefecileri

şiddetle eleştirmiştir (Mevḳıfü'l-ʿaḳl, III, 149-159).

İbnü'l-Arabî, yaratılışın sürekliliği görüşünde olan ve buna "halk-ı cedîd" diyen İbn Hazm gibi (el-Faṣl, V, 55) şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecellî ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve bunu "teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd" tabirleriyle ifade eder (Fuṣûṣ, s. 155-156). Öte yandan onun yaratma

yerine kullandığı "tecellî" kavramı ile İhvân-ı Safâ'nın bu anlamda kullandığı "feyezan" kavramı arasında da muhteva benzerliği söz konusudur. Nitekim İhvân-ı safâ da şeylerin varlık kazanması ve bunu sürdürmesinin Allah'ın feyziyle gerçekleştiğini ileri sürer ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faâl olduğunu söyler (Resâʾil, III,190).

Yaratılış süreciyle ilgili olarak İbnü'l-Arabî büyük ölçüde felâsifenin görüşlerinden yararlanmıştır. Meselâ amâ mertebesini yaratılış süreci için hem bir hareket noktası hem de hiçbir şeyin belli olmadığı muğlak bir ortam olarak ele alması, Yunan kozmogonisindeki "âlemin oluş sürecinde düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu" anlamına gelen kaosa benzemektedir. Buradan itibaren belirginleşmeler başlar ve ilk yaratılan akl-ı evvel, sonra nefs-i küllî, bu ikisinin izdivacından tabiat ve hebâ, bunların birleşmesinden ise cism-i küllî zâhir olur. İbnü'l-Arabî akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hariçte gerçekliği olmayan zihnî varlıklar olarak görür. Öte yandan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotin'in "bir", "akıl" (zekâ) ve "nefis" (ruh) görüşü ile İhvân-ı Safâ'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları neredeyse İbnü'l-Arabî'de aynen tekrarlanmaktadır.

Kader. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimlerin tecellîsi sebepler vasıtası ile gerçekleşir. Sebepler ilâhî isimlerle şeyler arasındaki nisbetlerdir. İsimlerde değişme olmayacağına göre sebeplerde de bir değişmeden söz edilemez. İlk bakışta İbnü'l-Arabî'nin determinist bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. "İnsan kendisi için belirlenen fiili işlemeye mecburdur" sözü de bunu pekiştirmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî efʽâl-i ibâd konusunda Mâtürîdîler'in "bir fiile iki kudretin tesiri" görüşüne yakın bir çizgi takip eder. Ona göre bu konuda insanı ya da Allah'ı yok saymak hakikati yarım görmek, diğer bir ifadeyle tek taraflı yakla-şım sergilemek

demektir. Aslında hem Mu'tezile hem de karşıtları kullandıkları delil açısından haklı görünmektedir. Bu mesele hecâ harflerinden "lâm elif" gibidir, bu harfe elif de lâm da demek yanlış sayılmamakla birlikte eksiktir. Söz konusu harfe her iki yanını birden hesaba katarak lâm elif denildiği gibi ef'âl-i ibâd konusunda da Allah ile kulun tesirini birlikte düşünmek gerekmektedir. Fiillerin yaratılmasında Allah'a ortak koşma tehlikesine karşı İbnü'l-Arabî Allah'ın şirkten kendisini tenzih ederken bunu hükümranlıkla (mülk) kayıtladığını, kulların fiilleri bu kayda girmediği için burada bir şirk endişesinden bahsedilemeyeceğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin felsefesine göre varlık tektir, o da Allah'ın varlığıdır. Diğerleri Allah'ın kendilerine varlık bağışlaması sonucu var olmuştur. Bu durumda mevcudiyetleri bile kendilerine ait olmayan mümkinlerin fiilleri nasıl kendilerine nisbet edilebilir? Bu noktada İbnü'l-Arabî Cebriyye'de olduğu gibi kulun fiilinin hakikatte Allah'a, mecazen kula ait olduğu görüşüne meyletmekle birlikte kula bir müessiriyet vermek suretiyle onlardan ayrılarak bir çıkış noktası bulmaya çalışmaktadır. Ona göre fiiller yaratılışları yani özleri itibariyle iyi ya da kötü olmayıp fiile herhangi bir hüküm izâfe edildiğinde o hükme göre iyi veya kötü vasfını kazanır. Allah fiillerin yaratıcısı olmakla birlikte fiiller iyi ya da kötü vasfını bu yaratılma safhasında değil yaratıldıkları mahal olan insanda kazanmaktadırlar. Bunun gibi Allah'ın kulun günahını sevaba dönüştürmesi aynî değil hükmîdir, yani buradaki vasıf değişmekte, fakat öz olduğu gibi kalmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî, kulun bu hakikat-mecaz ayırımına takılmayıp kendisini mükellef kabul etmesi ve öylece hissetmesi gerektiğini vurgular.

İbnü'l-Arabî kaderi insan ve cin türlerine hasretmekte, tek bir mertebe için yaratılan diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre kader Allah'ın değişmez bilgisidir. Bu tanımlama tam bir cebir anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbnü'l-Arabî cebri ikiye ayırır: Mutlak cebir, özel cebir. İnsan da dahil olmak üzere bütün âlem mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlıklar olan insanlar ve cinler özel cebrin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki terazi tartılan şeyin ağırlığını belirliyorsa kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Söz konusu ağırlığa terazinin müdahalesi olmadığı gibi kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur.

Vukuundan önce kaderin kesinlikle bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte İbnü'l-Arabî, peygamberlerin risâlet dolayısıyla değil râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini söyler. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre kul O'nu bilme ölçüsünde kaderi bilebilir. Bu da kaderin sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü çerçevesinde olabilir. Âlemdeki tezahürlerine bakılarak kader hakkında birtakım ipuçları elde etmek de mümkündür. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vâkıf olanın onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de kontrol edilmesi imkânının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. İbnü'l-Arabî'nin şu sözü kaderin bilinmesiyle ilgili görüşlerini destekler mahiyettedir: "Kul kaderin icraatını bilmiş olsa kendisini Allah'a muhtaç olmayan bir müstağni hissetmeye başlar".

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kötülüğün ne olmasını diler ne de yapılmasını emreder; O sadece takdir eder ve hüküm verir. Buradaki hüküm verme şeyin kazandığı niteliği bir anlamda kayda geçirmektir. Bundan hareketle, "Her şeyi Allah yaratmıştır, fakat şeyler bulundukları pozisyona göre Allah'ın iyi veya kötü hükmüne mâruz kalmıştır" tarzında bir hükme varılabilir. Hükmün sebebi Allah'ın dilemesi veya yaratması olmayıp şeyin bizâtihi kendisidir. İyilik ve kötülüğün hem akıl hem de şeriatla bilinebileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre akıl bir şeyin tam ya da eksik, çirkin ya da hoş tabiatlı olmasından hareketle iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Ancak sadece şeriatla bilinebilecek hususlar da vardır.

Nübüvvet. İbnü'l-Arabî'ye göre insanlar, akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan Allah'ın varlığı ve birliğine vâkıf olduklarında O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyacın giderilmesi ancak O'nun tarafından görevlendirilmiş bir elçi ile mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışıyla ilgili olarak farklılık arzeden yönü nübüvvetle velâyeti özdeşleştirme gayretidir. Temelde nübüvveti nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşrî' şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmmeyi peygamberler de dahil olmak üzere "Allah dostu" dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken nübüvvet-i teşrîi melek ve vahiy vasıtasıyla dinî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şer'î nübüvvet nebînin varlığı ile sınırlı iken umumi nübüvvet peygamberin

varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arzeder. Meselâ Hz. Peygamber'in vefatı ile teşrîî nübüvvet son bulmuş, ancak umumi nübüvvet devam etmektedir (el-Fütûḥât, X, 285; XI, 251; XII, 185, 317-318).

İbnü'l-Arabî, umumi nübüvvete velâyet adını vermekle birlikte velînin nebî veya resul diye adlandırılmasına karşı çıkar. Her ne kadar velî, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebînin sûretiyle sûretlenmek noktasında onun özelliklerini taşıyorsa da hüküm koyma vasfının olmaması sebebiyle nebî ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir. Esasen her velî, bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla tâbi konumundadır (Fuṣûṣ, s. 62). Velîler peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görevleri yoktur.

Resul, nebî ve velî özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resul en hususi, velî ise en umumi olanıdır. Bu durumda resul hem nebî hem de velî iken nebî sadece nebîlik ve velîlik vasıflarını, velî ise diğer ikisi hariç bir tek velâyet vasfını taşır (el-Fütûḥât, XII, 136). Resul ve nebî arasında da farklılık gözeten İbnü'l-Arabî nebîyi, "Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrâil'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, yiyeceğin her türlüsü İsrâiloğulları'na helâldi" (Âl-i İmrân 3/93) meâlindeki âyetten hareketle "sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan kimse" şeklinde tanımlarken resulü "kendi kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî vazifesiyle yükümlü olan peygamber" olarak tarif eder (a.g.e., XII, 317-318).

Teşrîî nübüvvet Hz. Peygamber'le birlikte son bulmuştur, fakat umumi nübüvvet ona göre son velî olan Îsâ ile son bulacaktır. Hz. Îsâ iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki defa haşredilecektir. Birincisi Hz. Peygamber'in ümmeti olarak velî sıfatıyla, ikincisi İsrâiloğulları'na gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî hatm-i velâyeti de iki kısma ayırır: Hz. Îsâ'nın şahsında gerçekleşecek olan velâyet, Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velâyet. Bu ikincisinin son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine 595 (1199) tarihinde tanıtıldığını söylemekle birlikte açık kimliğini vermez (a.g.e., XI, 290; XII, 120-122; Fuṣûṣ, s. 62). Dolayısıyla bu kişinin İbnü'l-Arabî'nin kendisi olup olmadığı konusunda hayli tartışmalar mevcuttur. Nebî ile velî arasındaki efdaliyet konusunda ise İbnü'l-Arabî, nebînin aynı

zamanda velî olması sebebiyle velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyler. Ehlüllah dediği sûfîlerin, "Velî nebîden üstündür" sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibariyle söz konusu olabileceğini, aksi takdirde hiçbir velînin nebîden üstün olamayacağını vurgular. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet konusunda büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî'nin etkisi altında kaldığı görülür. Nitekim Tirmizî de nübüvvet ve risâletin Hz. Peygamber'le birlikte son bulacağını, velâyetin ise ancak âlemin son bulmasıyla nihayete ereceğini belirtir, hatmü'l-evliyânın Allah'ın hücceti, velîlerin efendisi ve hakîmlerin hakîmi olduğunu ifade eder (Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 336, 344, 346).

İbnü'l-Arabî, zâhir ve bâtın itibariyle nebîlerin bütün hal ve hareketlerinde Allah'ın koruması altında olduğunu, zira onların "şâriʿ" vasıflarının bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve tabii bulunduğunu söyler. Velîlerin ise kalplerine gelen ilham konusunda "mahfuz" olduklarına, ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebî bütünüyle bir genel koruma altında iken velî sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir. Ancak sonuç itibariyle nebîlere has olan ismet sıfatı velîlere de verilmektedir.

Semʿiyyât Konuları. İnsanların ve cinlerin ibadet etmek üzere yaratıldığını bildiren âyetten hareketle (ez-Zâriyât 51/56) İbnü'l-Arabî, sadece "sakaleyn" denilen insanlar ve cinlerin "âbid" sıfatıyla nitelendirildiğini, bu iki varlık dışında isyana mütemayil başka bir varlığın bulunmadığını söyler. Meleklerin ise isyan etmelerinin kesinlikle mümkün olmadığını, zira onların emredileni yerine getirmenin dışında bir özelliklerinin bulunmadığını belirtir (el-Fütûḥât, IV, 201-203). Bu görüşünden hareketle de mutlak anlamda melek türünün insan türünden üstün olduğunu söyler.

İbnü'l-Arabî, şeytanı insanın kalbine kötülük ilkā eden varlık ya da kötülüğün kendisi olarak algılar ve onu hissî ve mânevî olmak üzere iki gruba ayırır. Hissî şeytanı da her peygambere insan ve cin şeytanlarının musallat edildiğini ifade eden âyete (el-Enʿâm 6/112) dayanarak insan ve cin şeklinde ikiye ayırır. Mânevî şeytan ise hissî şeytanlar tarafından insanın kalbine atılan kötü düşüncenin daha sonra çeşitli şekillerde ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifadeyle buradaki şeytan hissî bir varlık değil bizzat kötülüğün kendisidir (a.g.e., IV, 278-279). Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî

şeytanı hakiki anlamda değil ahlâkî anlamda ele almakta ve bu yönde birtakım değerlendirmelere gitmektedir.

Âhiret hayatının cismanîliğini ve dünyevî hayata benzeyeceğini kabul etmekle birlikte İbnü'l-Arabî insanın oradaki beden yapısının ve mizacının farklı olacağını söyler. Göz, kulak, burun, ağız ve ayaklardan oluşan sûret aynı olsa da şartları farklı yeni bir neş'etin meydana geleceğini belirtir. Sûretin değişmemesini de şu anki insan sûretinin en mükemmel şekilde olduğu tezine bağlar. İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabı konusunda kendisine mahsus görüşleri vardır. Allah'ın rahmân sıfatının bir gereği olarak cehennem ehline orada kalmaları şartıyla nimet bağışında bulunacağını belirtir. Bu nimet onların cehennemde sürekli bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir. Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini, "Kim rabbine mücrim olarak varırsa ona içinde ne öleceği ne de yaşa-yacağı bir cehennem vardır" (Tâhâ 20/74) meâlindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yatakta uyuyan bir kimsenin yüzünde mutluluk belirtileri müşahede edilirse onun rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında azap içinde olması gerekir (a.g.e., IV, 327-329). Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti yalancı ve hayalîdir. Cehennemde olan kimse ne tam azap ne de nimet içindedir, ne hayattadır ne de ölüdür. Buna karşılık cennette insanlar gerçek nimetler içinde yaşarlar. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü, mahiyet farklılığı dışında Ehl-i sünnet'in cennet ve cehennemin ebedîliği yönündeki görüşlerine ters düşmez.

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akaid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bunların kendisine ait yeni buluşlar olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra kullandığı üslûp sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 251; IV, 201-203, 269, 278-279, 327-329; X, 285; XI, 251, 259, 290; XII, 120-122, 136, 185, 317-318; a.mlf., Fuṣûṣ, s. 50, 62, 70, 81, 103, 135, 147, 155-156; a.mlf., Kitâbü ʿAnḳāʾi muġrib, Kahire, ts., s. 27; a.mlf., İnşâʾü'd-devâʾir, Leiden 1336, s. 20; a.mlf., er-Resâʾilü'l-vücûdiyye, Kahire, ts., s. 2-4; a.mlf., en-Nûrü'l-esnâ bi-münâcâtillâhi

bi-esmâʾihi'l-ḥüsnâ, Kahire 1398/1978; a.mlf., et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fi'l-aḥkâmi'l-ilâhiyye, Kahire, ts., s. 21-23; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥaḳ, Necip Paşa Ktp., nr. 151, vr. 15a; a.mlf., Risâletü ḳısmi'l-ilâhî (Resâʾilü İbn ʿArabî içinde), Haydarâbâd 1367/1948, s. 3; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ, s. 336, 344, 346; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 93-94; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 319-320; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 55; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), neşredenin girişi, s. 3; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 30; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut, ts., III, 190, 200-211; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), s. 189; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 61, 69; Abdülkerîm el-Cîlî, Şerḥu müşkilâti'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1992, s. 148; Şa'rânî, el-Yevâkīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 80, 141-143; İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, Mekke 1317, I, 346; III, 18; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 180, 181; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 89, 91; Mustafa Sabri, Mevḳıfü'l-ʿaḳl [baskı yeri yok], 1369/1950 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 85-86, 149-159; Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, İstanbul 1968, s. 134, 147; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, "el-Aʿyânü'ş-şâbite fî meẕhebi İbni'l-ʿArabî ve'l-maʿdûmât fî meẕhebi'l-Muʿtezile", el-Kitâbü't-Teẕkârî: Muḥyiddîn b. ʿArabî, Kahire 1969, s. 209-220; Ömer Ferruh, İḫvânü'ṣ-Ṣafâʾ, Beyrut 1401, s. 96-99; Hüseyin Atay, Kur'ân'da Bilgi Problemi, İstanbul 1982, s. 35-36; a.mlf., Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara 1974, s. 103-104; Yusuf Şevki Yavuz, Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu, Bursa 1983, s. 196; a.mlf., "Ahvâl", DİA, II, 190; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Felsefetü't-teʾvîl: Dirâse fî teʾvîli'l-Ḳurʾân ʿinde Muḥyiddîn İbn ʿArabî, Beyrut 1983, s. 158, 172; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 126; Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 117, 119; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1985, s. 181-183; a.mlf.,

“Allah”, DİA, II, 483; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 11, 16; Enver Uysal, İhvân-ı Safâ’da Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi (doktora tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105, 108, 109-110; Cağfer Karadaş, İbn ‘Arabî’nin İtikâdî Görüşleri, İstanbul 1997; Suâd el-Hakîm, “el-Velâyetü’s-ṣûfiyye”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, sy. 35-36, Riyad 1409/1989, s. 179.

Cağfer Karadaş

İslâm Düşüncesindeki Yeri.

İslâm toplumunda başlangıçtan beri dünyevî kaygılardan, siyasî ve içtimaî sosyal çalkantılardan uzak kalarak Kur’an ve Sünnet çerçevesinde, iddiasız, gösterişten uzak, takvâya dayalı bir hayat tarzını ilke edinen zühd hareketi, II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru tasavvuf adıyla anılmaya başlanmış, Gazzâlî’ye gelinceye kadar 300 yıl zarfında en olgun ürünlerini veren Sünnî tasavvuf döneminde pratiğin yanı sıra kavramsal düzeyde yorumlar da devam etmiştir. Bu çerçevede mârifet, tevhid, muhabbet, fenâ ve bekā gibi bazı tasavvuf terimleri üzerinde yoğunlaşılarak farklı görüşler ortaya konulmuşsa da bunlar hiçbir zaman felsefî doktrin düzeyinde olmamıştır. Gazzâlî ile altın çağını yaşayan Sünnî tasavvuftan sonra VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve İbn Seb‘în gibi sûfî filozoflar kanalıyla tasavvuf felsefî bir görünüm kazanmıştır. Bunlar, kendi tasavvufî zevk ve eğilimlerini aklî düşünceyle mezcedip İslâm’ın yanı sıra yabancı felsefe ve kültürlerden aldıkları birçok motifi daha ziyade sembolik bir dille işleyerek felsefî bir tasavvuf kurmuşlardır. Büyük ölçüde seçmeci (eklektik) olan bu hareket, metot olarak keşif ve ilhamı temel aldığı için saf bir felsefe olarak kabul edilemeyeceği gibi iç arınmanın yanı sıra varlığın sırrını keşfetmeyi ve kâinatı kendine has bir sıra düzeni içinde yorumlamayı amaçladığı için de halis bir tasavvuf sayılmaz. Bu arada İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca temsilcilerinden biri olan İbnü’l-Arabî’nin, ortaya atıldığı zamandan itibaren yoğun tartışmalara konu olan vahdeti vücûd doktrinini temellendirirken naslar üzerinde yaptığı ve çeşitli spekülasyonlara yol açan te’villeri, yaratanla ya-ratıkları arasındaki kesin ayırımı ortadan kaldıran

yaklaşımları, Hz. Peygamber'e beşer üstü bir mahiyet tanıması, Şiî-İsmâilîler'den aldığı bazı ilkelerin yanında eski Mısır, Yunan ve Hint kültüründen gelen kavram ve problemleri tasavvufa taşıması, nihayet sisteminin bütünü itibariyle dinler ve inanışlar arasında âdeta fark gözetmeyerek dinler üstü bir dini savunduğu izlenimi uyandıran hoşgörüsü gibi sebeplerle İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, lehinde ve aleyhinde en fazla fetva verilen bir düşünür olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmidir; aleyhinde 238, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir (Yahyâ Hüveydî, s. 320). Her ne kadar bunların çoğu dinî-ilmî olmaktan çok konjonktürel veya hissî birer tepki şeklinde algılansa da bu durum, İbnü'l-Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından yine de önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin, sistemini kurarken faydalandığı kaynak ve doktrinlerin çok farklı oluşu ve İslâmî olup olmayışına bakmadan kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynağa başvurmakta bir sakınca görmeyişi de tenkit edilmekle birlikte onun sisteminin İslâm eksenli olduğunda şüphe yoktur. Nitekim kaynakları arasında Kur'an ve hadis başta gelmektedir. Ancak te'vile elverişli olsun veya olmasın, dil ve gramer kurallarına uysun veya uymasın, siyak ve sibakı dikkate almadan, sebeb-i nüzûle itibar etmeden âyetleri vahdeti vücûd felsefesi doğrultusunda bâtınî yorumlara tâbi tutar. Bu yöntemle İbnü'l-Arabî, müteşâbih veya muhkem âyetlerden istediği sonucu çıkarmakta güçlük çekmez. Gerçekte kendisi te'vile karşı olduğu halde (el-Fütûḥât, III, 224) bazan âyetlerin lafzı ve medlûlü ile bağdaşması mümkün olmayan te'viller yapar (a.g.e., II, 206-210). Bu durum karşısında Afîfî'nin dediği gibi, "Bazan Kur'an Yeni Eflâtuncu bir sistem haline gelir, bazan da bir başka felsefe türüne bürünür; fakat genellikle anladığımız şekliyle Kur'an'ı bulmamız güçleşir" (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 185-186). Bu durum hadisler için de söz konusudur. Genellikle tasavvuf literatüründe yer alan çoğu zayıf hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanmakta da bir sakınca görmez.

İbnü'l-Arabî'nin, kendi dönemine kadar gelişip şekillenen tasavvuf akımlarının ortaya koyduğu zengin literatürden büyük ölçüde faydalandığında şüphe yoktur. Doğup yetiştiği Endülüs'te yaygın olan İbn Meserre okulu ile onun uzantısı mahiyetindeki Meriyye okulunun egzotik,

gnostik ve vahdeti vücûdcu öğretilerini İbnü'l-Arîf, Ebû Medyen, Ebü'l-Kāsım İbn Kasî ve İbn Berrecân gibi sûfîler kanalıyla yakından tanımış, hatta İbn Kasî'nin Ḫalᶜu'n-naᶜleyn adlı eserine bir şerh yazmıştı. ed-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye ile Mevâḳıᶜu'n-nücûm'u da orada iken kaleme almıştır (Palacios, s. 274). Bu durum onun, tasavvufa dair zihnî ve ruhî disiplinini Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıkmadan önce Endülüs'te aldığını göstermektedir. Ancak bu iki tasavvuf okulunun öğretileri büyük ölçüde, İskenderiyeli filozoflarca ortaya konan Pisagorcu ve Yeni Eflâtunculuk'tan mülhem gnostik fikirlerin hâkim olduğu sahte bir Empedokles felsefesinden ibaretti (Palencia, s. 329). Bunun yanı sıra Doğu'da gelişmiş olan tasavvuf hareketlerini yakından tanıdıktan sonra özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin vahdeti vücûdu hatırlatan yaklaşımları ile Hallâc-ı Mansûr'un sisteme kavuşturamadığı bâtınî görüşlerinden de büyük ölçüde yararlanmış, bu arada Hz. Muhammed'in ezelde varlığını dile getiren

"hakîkat-i Muhammediyye" kavramı başta olmak üzere felsefesinin temelini oluşturan birçok kavramı içeriğini değiştirerek kendi sistemi içinde başarıyla kullanmıştır (Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 182-184). Ayrıca Hallâc'ın Kur'an'ı bâtınî te'villere tâbi tutmasının da İbnü'l-Arabî'yi bu yönde cesaretlendirdiği söylenebilir. Birçok müellif gibi onun için de Gazzâlî'nin İḥyâʾü ᶜulûmi'd-dîn'inin emsalsiz bir kaynak teşkil ettiğinde şüphe yoktur.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin kelâmcıların başvurduğu cedel (diyalektik) yöntemini de başarılı bir şekilde kullandığı özellikle Fuṣûṣü'l-ḥikem ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de görülmektedir. Onun varlığa ilişkin temel tezlerinden biri olan tecellî nazariyesi gereğince âlem her an yeniden var olmaktadır (teceddüd-i emsâl). Bu görüşün, Eş'arî kelâmcılarının "arazların iki zaman biriminde aynı kalmayarak sürekli yenilendiği" (halk-ı cedîd) fikrinden mülhem olduğunu söylemek gerekir. İlâhî sıfatlar hakkındaki görüşü ile yokluğu (adem) bir gerçeklik (şey) olarak kabul etme düşüncesi de Mu'tezile kaynaklıdır.

İbnü'l-Arabî'nin çeşitli felsefe ve antik kültürlerle ilişki kurmasında vasıta rolü oynayan en önemli kaynak İhvân-ı Safâ'nın Meşşâî, Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren Resâʾilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ adlı ansiklopedik eserleridir.

Felsefesinde ağırlıklı olarak görülen Yeni Eflâtuncu etkilere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden ziyade bu risâleler kanalıyla ulaşmıştır. Zira onun gibi seçmeci bir doktrin kuran kimse için bu risâlelerden daha zengin ve daha elverişli bir kaynak olamazdı. Ancak İbnü'l-Arabî, buradan aldığı malzemeyi farklı üslûp ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi felsefesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Onun nasları felsefî-fikrî unsurlarla işleme ve onları te'vil etme metodu İhvân-ı Safâ ile aynıdır. Fakat kozmik varlığın oluşum ve işleyişini inip çıkan dönme dolap gibi tasarlayıp iniş ve çıkış sürecini çeşitli mertebelere ayırması ve onlara birer fonksiyon tanıyarak küllî bir evren tasavvuru sunması hususunda İhvân-ı Safâ'dan ziyade Plotin'e yakındır. Şu var ki Plotin'in sudûr sistemindeki ilk aklın (nous) yerini İbnü'l-Arabî'de hakîkat-i Muhammediyye, diğer kozmik akılların yerini de tecelliler almıştır. Bu konuda her iki sistemdeki mertebe veya hiyerarşide görülen farklılıktan ziyade, varlığın ilâhî-ruhanî menşeli olup gelişim ve tekâmülünü tamamladıktan sonra tekrar menşeine döneceği fikri önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde nihaî sisteme kavuşmuş olan bu kâinat modelini alıp daha çok derinlik ve ruhaniyet kazandırmak amacıyla onu tasavvufa adapte eden İbnü'l-Arabî olmuştur.

Diğer taraftan İhvân-ı Safâ'nın bütünüyle âlemi canlı bir organizma şeklinde telakki etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsini küllî nefsin bir hali ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesinin küllî nefse dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın halifesi şeklinde algılaması, nihayet bâtınî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, mâsum imam hakkındaki düşüncesi, ayrıca kökleri Stoa felsefesine dayanan küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı (bu konular için bk. er-Resâʾil, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222) tamamen İbnü'l-Arabî'nin sistemine yansımıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşlerinin de İhvân-ı Safâ'dan kaynaklandığı görülmektedir. Tabiatı ve anlayışı gereği sansasyona elverişli her bilgiye ilgi duyan İbnü'l-Arabî "evliya ilmi" dediği (el-Fütûḥât, III, 204) sayı ve harfler metafiziğine de çok değer verir. Kâinattaki oluşum ve olayların şifresi saydığı harfleri çeşitli kategorilere ayırarak anlamlandırmaya çalışır (a.g.e., I, 253-361; II, 51-54; III, 196-208). Şiî-İsmâilîler'in Caʿfer es-Sâdık'a izâfe ettikleri bu sanal ilim, gizli ilimler adı altında cefr ve vefk tablolarının

hazırlanmasında bir anahtar rolü üstlenmiştir. Şüphesiz eski dünyanın bu tür köhne fikirleri, mânevî birer otorite olarak kabul edilen şahsiyetler kanalıyla İslâm kültür dünyasında yaygınlık kazanarak halkın metafiziğe (gayb) karşı duyduğu yakın ilginin de istismarına yol açmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin üslûbunun zor ve kapalı oluşu da başlıca tartışma konusudur. Bu durumun, sûfîlerin yaşadığı iç tecrübeyi ve son derece değişken olan duygu dünyalarını günlük dille ifade etmenin güçlüğünden ileri geldiği söylenebilir. Fakat İbnül'l-Arabî için daha önemli olan husus, kelimelere kendi vahdeti vücûdcu anlayışına uygun düşecek tarzda ve birden çok anlam yükleyerek doktrinini sembollerle örmüş olmasıdır. Onun bu sembolleri kullanırken her zaman aynı tutarlılığı gösterememesi, felsefe ve kelâma dair birçok terimi Kur'an ve hadis terimleri yerine kullanması da zihinlerin karışmasına yol açmaktadır. Meselâ Eflâtun'un "hayr"ı, Plotin'in "bir"i, Eş'arî kelâmcılarının "cevher"i, müslümanların anladığı mânadaki Hak ve Allah kelimelerini İbnü'l-Arabî aynı anlamda kullanmaktadır. Bir başka husus Kur'an'da geçen kalem, Origenes'teki hakikatler hakikati, Hallâc-ı Mansûr ve diğer sûfîlerin dilindeki hakîkat-i Muhammediyye terimleri ona göre eş anlamlıdır (Fuṣûṣ, neşredenin girişi, s. 18-19). Öte yandan daima aklının önüne geçen ve fevkalâde gelişmiş olan hayal gücü sayesinde onun düşüncesini ortaya koyarken şairane bir üslûp kullanarak sık sık mecaz ve istiareye başvurması da anlama konusunda bir başka güçlük doğurmaktadır.

Bu hususlardan başka İbnü'l-Arabî'nin çeşitli din, felsefe ve kültürlerden derlediği zengin malzemeyi kendi sistemine uygulamasının ve böylece seçmeci bir felsefe kurmasının beraberinde getirdiği güçlükler de buna eklenince üslûp daha da ağırlaşmaktadır. Bu sebeple felsefe ve kültür tarihinden haberdar olmayan biri için İbnü'l-Arabî gerçekten anlaşılması zor bir müelliftir. Ayrıca buna, vahdeti vücûda dair düşüncelerini belli bir eserinde veya eserinin bir bölümünde derli toplu olarak temellendirmeyip genellikle dağınık bir halde satır aralarına serpiştirmesi de eklenince anlaşılması daha da güçleşmekte ve bu sebeple okuyucu onu ya reddetmekte ya da anlaşılamaz ve aşılamaz bir otorite sanarak her söylediğini doğru kabul etmektedir. Gerçi her iki grup da onun eserlerinde kendi görüşünü destekleyici metinler bulmakta güçlük çekmez. Birisinin İslâm'a aykırı bulup reddettiği te'villeri öbürü, "Zâhir ehli bunu anlayamaz,

o hâtemü'l-evliyâ olup her sözü keşif ve ilhama dayanmaktadır" diyerek kabullenebilir. Böyle düşünenler için gerekçe çoktur; meselâ Hz. Peygamber İbnü'l-Arabî'nin rüyasına girer ve ona bir kitap uzatarak, "Bu Fuṣûṣü'l-ḥikem'dir bunu al, insanların istifade etmeleri için yay" der (a.g.e., s. 47). Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem eliyle sunulup takdis edildiğine inanan ve gnostizmin cazibesine kapılmış olan bir okuyucuya, bu kitaptaki bazı bilgilerin İslâm'la bağdaşmadığını anlatmak farklı fikirde olan biri için gerçekten zordur.

İbnü'l-Arabî'den sonra, başta onun felsefesinin esasını oluşturan vahdeti vücûd öğretisi olmak üzere ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet, hayır, şer, âhiret ahvâli

ve din telakkisine ilişkin görüşleri tarih boyunca tartışılagelmiştir. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler için de en büyük payın vahdeti vücûd telakkisine ait olduğu şüphesizdir. Onun bu telakkisinin panteist bir nitelik taşımadığı kanaatine sahip olanların yanında (yk. bk.) Ebü'l-Alâ el-Afîfî gibi konunun uzmanı sayılan bazı âlimler, vahdeti vücûd öğretisinin bir panteizm, İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 75). Yalnız bu konuda İbnü'l-Arabî'nin birbirinden farklı o kadar çok ifadesi vardır ki yorumcular bunun materyalist veya idealist bir panteizm olduğu ya da panteizmle hiç ilgisinin bulunmayıp bir monizm sayılması gerektiği hususunda değişik düşünceler ortaya koymuşlardır. Afîfî bunu mânevî ve idealist bir panteizm diye niteler ve varlığı, yüce bir hakikatin kendini gölge şeklinde dışa vurması olarak yorumlar (et-Taṣavvuf, s. 196). Ancak İbnü'l-Arabî, bir ile çok (Allah-âlem) arasındaki ilişkiyi bazan materyalist panteizmi hatırlatan benzetmelere başvurarak anlatır ve, "İlâhî zât cisim, çokluk onun organları veya O sayıların kendisinden çıkıp çoğaldığı bir yahut O, birçok görüntüyü (sûret) yansıtan ayna ya da O kabaran deniz, duyu algıları ise O'nun dalgalarıdır" der (İbrâhim Beyyûmî Medkûr, s. 371).

Vahdeti vücûd teorisi üzerinde ne kadar iyimser yorum yapılırsa yapılsın sonuçta yaratanla yaratılan arasındaki farkı bu dereceye indirgeyen böyle bir anlayışta bir "tanrı insan" kavramı ortaya çıkacak ve bu durum hak-bâtıl, sevap-günah, dindar-dinsiz, hatta din farkının ortadan kalkmasına ve peygamberlik kurumunun anlamsız olduğu fikrine yol açacaktır. İbnü'l-

Arabî’ye yöneltilen eleştiriler de en çok bu nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim geleneksel Batı görüşüne göre de o İslâm panteizminin ya da monizminin temsilcisidir ve bu gibi monistik kuramlar ile İslâm’daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmış, gerçek İslâm dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi olmuştur” (Schimmel, s. 230). İbnü’l-Arabî’nin yaşantısında ve dinî emirlere olan bağlılığında hiçbir sapma ve gevşeme görülmezken öteden beri zındıkça fikirlerin ve dinî hayatta görülen lâubaliliklerin genellikle onun felsefesinden beslendiği gerçeği de bunu doğrulamaktadır.

İbnü’l-Arabî’nin kurup idealize ettiği vahdeti vücûd felsefesi ve geriye bıraktığı yüzlerce eseriyle İslâm toplumunun dinî, ahlâkî ve içtimaî hayatına ışık tutacak fazla bir şey verdiği söylenemezse de evliya ve kerâmet kavramlarını bir kült haline getiren menkıbecilerle Hz. Peygamber’i aşırı derecede idealize edip onu beşer üstü bir varlık sayma hatasına düşenlere ve bu arada şairlere zengin bir malzeme bıraktığında şüphe yoktur. Gerçekten de metafiziğe nâmütenâhi açık olan bu idealist felsefe özellikle şairlerin arayıp da bulamadığı bir hazine gibidir. İslâm milletlerinin dinî-tasavvufî edebiyat alanında ortaya koyduğu başarılarda bu felsefenin payı büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 253-361; II, 51-54, 206-210; III, 196-224; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 18-19; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222; İbn Haldûn, Şifâʾü’s-sâʾil, s. 58-59, 110-111; Plotinus, Tâsûʿâtü’l-Eflûṭîn (trc. Ferîd Cebr), Beyrut 1997, s. 407, 444, 457-459, 481-494; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: S̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 196-197; a.mlf., Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998, s. 75, 182-186; Abdülkādir Mahmûd, el-Felsefetü’ṣ-ṣûfiyye fi’l-İslâm, Kahire 1946, s. 494-521; A. G. Palencia, Târîḫu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 329; Yahyâ Hüveydî, Târîḫu felsefeti’l-İslâm fi’l-ḳārreti’l-İfrîḳıyye, Kahire

1965, s. 320; İbrâhim Beyyûmî Medkûr, “Vaḥdetü’l-vücûd beyne İbn ʿArabî ve İsbînûzâ”, el-Kitâbü’t-Tezkârî: Muḥyiddîn b. ʿArabî, Kahire 1969, s. 367-380; İbrâhim Hilâl, Naẓariyyetü’l-maʿrifeti’l-İşrâḳıyye, Kahire 1977, I, 66-73; a.mlf., et-Taṣavvufü’l-İslâmî beyne’d-dîn ve’l-felsefe, Kahire 1979, s. 145-231; Cemâl Merzûkī, el-Vücûd ve’l-ʿadem fî felsefeti İbn ʿArabiyyi’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1979; M. Asin Palacios, İbnü’l-ʿArabî, ḥayâtühû ve mezhebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1979, s. 274; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 230; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Felsefetü’t-teʾvîl; Dirâse fî teʾvîli’l-Ḳurʾân ʿinde Muḥyiddîn İbn ʿArabî, Beyrut 1983.

Mahmut Kaya

İBNÜ'l-ARÎF

(ابن العريف)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ b. Atâillâh es-Sanhâcî (ö. 536/1141)

Meḥâsinü'l-mecâlis adlı eseriyle tanınan Endülüslü sûfî.

481'de (1088) Meriye'de (Almeria) doğdu. Aslen Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden bir Arap kabilesine mensuptur. Tanca'da doğup büyüyen babası Muhammed b. Mûsâ, burada gece bekçilerinin başı olarak görev yaptığından Arîf lakabıyla tanınmış, oğluna da bu sebeple İbnü'l-Arîf denilmiştir. Babası, İbnü'l-Arîf'in doğumundan bir yıl önce Endülüs'e geçerek Meriye şehrinde hüküm süren Sumâdıhiyye Devleti'nin hizmetine girmiş, ancak bu devletin yıkılmasını takip eden yıllarda giderek geçim sıkıntısına düşmüş, oğlunu bir terzinin yanına çırak olarak vermişti. İbnü'l-Arîf, babasının bütün ısrarlarına rağmen bu işten ayrılıp çeşitli hocalardan ders almaya başladı. Meriye, Mürsiye (Murcia) ve Kurtuba'da (Cordoba) Ebü'l-Hasan el-Bercî, Ebû Muhammed Abdülkādir el-Karevî, İbnü'l-Fasîh Ebû Ca'fer el-Hazrecî gibi âlimlerden kıraat, hadis, fıkıh ve dil ilimlerini tahsil etti; hadis âlimi Ebû Hâlid b. Yezîd'den hadis rivayet etme icâzeti aldı. İbn Beşküvâl de hayatını hayra adamış, son derece faziletli ve dindar bir kişi olarak tanıttığı İbnü'l-Arîf'e eṣ-Ṣıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs adlı eserinin icâzetini verdiğini, kendisinin de ondan icâzet aldığını ifade eder.

Sarakusta (Saragossa) ve Belensiye (Valencia) gibi şehirlerde tanınmaya başlayan İbnü'l-Arîf, muhtemelen 520 (1126) yılından önce Belensiye'ye muhtesip olarak tayin edildi. Bu görevinin yanında ilmî faaliyetlerini de sürdürmeye çalıştı. Tasavvufa ne zaman ve nasıl yöneldiği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun yetiştiği dönemde Meriye'nin Endülüs'te önemli bir tasavvuf merkezi olduğu ve ölümü üzerinden iki yüzyıl geçmesine rağmen İbn Meserre'nin irfanî görüşlerinin hâlâ etkisini sürdürdüğü bilinmektedir. Zehebî, İbnü'l-Arîf'in Ebû Ömer et-Talemenkî'nin mensuplarından Ebû Bekir Abdülbâkī b. Muhammed b.

Büryâl’den hırka giydiğini söyler (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 113).

İbnü’l-Arîf, şöhretinin giderek yayılmasından rahatsız olan Meriye Kadısı İbnü’l-Esved tarafından o dönemde bölgede hüküm süren Murâbıt Sultanı Ali b. Yûsuf et-Tâşfîn’e şikâyet edildi. Şehirdeki diğer ulemânın da İbnü’l-Esved’i desteklemesi üzerine sultan onun Meriye’ye getirilmesini emretti (İbnü’z-Zeyyât et-Tâdelî, s. 97). Bazı kaynaklarda, İbnü’l-Arîf’in çevresinde çok sayıda insanın toplandığını gören sultanın kendisine karşı bir isyana girişeceğinden endişeye kapılarak onu Meriye’ye getirmeye karar verdiği zikredilmektedir. Ancak mektuplarından oluşan ve Miftâḥu’s-saʿâde adı altında toplanan eserinden onun böyle bir düşüncesi olmadığı, aksine sultana itaat edilmesi

gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. İbnü’l-Arîf ile birlikte iki yakın dostu kelâmcı, müfessir ve sûfî İbn Berrecân İşbîliye’den (Sevilla), Hüseyin el-Mayorkî de Gırnata’dan (Granada) Merakeş’e getirildiler. İbnü’l-Arîf’in hayatının bundan sonraki safhasına dair bilgiler oldukça karışıktır. İbn Zeyyât’ın verdiği bilgiye göre İbnü’l-Arîf, Merakeş’e gelince sultanın onun hakkındaki kanaati değişmiş, kendisine saygı göstererek istediği yere gitmesine izin vermiş, ancak şehirden ayrılacağı günlerde İbnü’l-Esved tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Bu cinayeti öğrenen sultan İbnü’l-Esved’i Sûsülaksâ’ya sürmüş, İbnü’l-Esved de orada zehirlenerek öldürülmüştür. Bazı kaynaklarda zehirlenme olayından söz edilmeksizin İbnü’l-Arîf’in Merakeş’e ulaşmadan öldüğü kaydedilirse de Merakeş’te öldüğü ve buraya defnedildiği kesindir. Buna rağmen mensuplarından Ebû Abdullah el-Gazzâl’in, Merakeş’e gelirken Septe (Ceuta) Limanı’nda öldüğünü söylemesinin sebebi anlaşılamamaktadır. Çağdaş araştırmacılardan Endülüs tarihi uzmanı Angel Gonzales Palencia, İbnü’l-Arîf’in ölümüyle mensuplarından Ebü’l-Kāsım İbn Kasî’nin Murâbıtlar’a karşı başlattığı, Mürîdiyye adıyla anılan isyan hareketi arasında bir irtibat olduğunu ileri sürmüştür (Târîḫu’l-fikri’l-Endelüsî, s. 371). İbnü’l-Arîf, Sultan Ali b. Yûsuf et-Tâşfîn’in de katıldığı büyük bir törenle Merakeş’te toprağa verilmiş (23 Safer 536/27 Eylül 1141), daha sonra vefat eden dostu İbn Berrecân da onun yanına defnedilmiştir. Makkarî 1010 (1601) yılında onun mezarını ziyaret ettiğini (Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 331), burasının bir ziyaretgâh olduğunu söyler. İbnü’l-Arîf’in mezarı 1869’da Vali Abdullah el-Hayhî tarafından yeniden yaptırılmış, vefat edince kendisi de oraya

defnedilmiştir.

İbnü’l-Arîf, Endülüs’te yetişen önemli sûfîlerden biri olup eṣ-Ṣıla müellifi İbn Beşküvâl, el-Fehrese müellifi İbn Hayr gibi âlimlerin hocasıdır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin şeyhlerinden Ebû Abdullah el-Gazzâl onun mürididir. İbnü’l-Arabî el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’sinde İbnü’l-Arîf’in bazı sözlerini nakletmiştir. Abdurrahman-ı Câmî, onun İbnü’l-Arabî ile görüştüğünü söylerse de (Nefeḥât, s. 530) bu bilgi yanlıştır. Çünkü İbnü’l-Arabî, İbnü’l-Arîf’in ölümünden yirmi dört yıl sonra (560/1165) dünyaya gelmiştir. Câmî, İbnü’l-Arabî’nin şeyhlerinden olan bir başka Endülüslü sûfî Ebü’l-Abbas el-Arîfî ile onu karıştırmış olmalıdır (DMBİ, IV, 286). İbnü’l-Arîf’in Kādî İyâz ile mektuplaştığını söyleyen İbn Hallikân bu mektupların mahiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Kaynaklarda ayrıca onun yedi hat çeşidi icat ettiği ve yazdığı kaydedilmektedir. Ancak bu yazılar günümüze ulaşmadığından nitelikleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

Kaynaklarda İbnü’l-Arîf’e Arîfiyye adlı bir tarikat nisbet edilir. Harîrîzâde, bu tarikatın İbnü’l-Arîf’e ulaşan beş ayrı silsilesini kaydederse de Doğu İslâm dünyasında bile henüz klasik anlamda tarikatların teşekkül etmediği bir dönemde yaşayan İbnü’l-Arîf’in tarikat kurucusu olarak gösterilmesi, Cüneyd-i Bağdâdî veya Bâyezîd-i Bistâmî’ye tarikat nisbet edilmesi gibi ancak sembolik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Eserleri. Zehebî’nin kaydettiğine göre İbn Müsdî, İbnü’l-Arîf’in çeşitli eserler kaleme aldığını, fakat bunları Meriye’den Merakeş’e gemiyle getirirken denize atarak yok ettiğini söylemiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 113). Günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Meḥâsinü’l-mecâlis. Eserin on bir bölümünde mârifet ve ilim, irade, zühd, tevekkül, sabr, hüzün, havf, recâ, şükür, muhabbet ve şevk kavramları havas düzeyinde ele alınmış; son iki bölümde de bunlar “Menâzilü’l-hâssa” ve “en-Nazaru ilallah” başlıkları altında değerlendirilmiştir. Miguel Asin Palacios tarafından bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanan kitabı (Kitab Maḥāsin al-Mağālis, Paris 1933; Malogo 1987) Bruna Halff, Herevî’nin Menâzilü’s-saʾirîn’i ve ʿİlelü’l-maḳāmât’ı ile karşılaştırarak değerlendirmiştir (bk. bibl.). Eser Nihâd Hayyâta tarafından da neşredilmiştir (el-Mevrid, IX/4 [1981], s. 687-706). İbnü’l-Hatîb, Endülüslü İbn Dihak’ın bu esere bir şerh

yazdığını kaydeder (el-İḥâta, I, 334). 2. Miftâḥu's-saʿâde ve taḥḳīḳu ṭarîḳı's-saʿâde. İbnü'l-Arîf'in mensuplarından Ebû Bekir Atîk b. Mü'min tarafından bu başlıkla derlenmişse de Rabat Melik Hasan Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 1562) yazma nüshanın ilk sayfasından eserin ismi Kitâbü Miftâḥi's-saʿâde ve taḥḳīḳı ṭarîḳı'l-irâde şeklinde geçer. İbnü'l-Arîf'in duaları, münâcâtları ve bazı sözleriyle çeşitli kişilere yazdığı 150 kadar mektuptan oluşan eser, İsmet Abdüllatîf Dendeş tarafından müellif hakkında bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1993).

Kaynaklarda İbnü'l-Arîf'in şiirlerinden örnekler nakledilir (Dabbî, s. 155; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, s. 118-122; İbn Hallikân I, 169; Makkarî, VII, 497-499). Onun şiirlerinden oluşan bir mecmua Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (Ahlward, nr. 7685). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın zikrettiği Meṭâliʿu'l-envâr ve menâbiʿu'l-esrâr adlı eser (Hediyyetü'l-ʿârifin, I, 83), İbnü'l-Arîf'in Hz. Peygamber için yazdığı, Makkarî tarafından iktibas edilen bir kasideden ibarettir. Ayrıca Bağdat Evkaf Kütüphanesi'nde onun adına kayıtlı Meḥâsinü'l-kelâm adlı bir eser bulunduğu zikredilmektedir (Muhammed Es'ad Tales, s. 294). Mensuplarından Abbas b. İbrâhim el-Merrâküşî Tercümetü Ebi'l-ʿAbbâs İbn ʿAṭâʾillâh eṣ-Ṣanhâcî adlı bir risâle kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arîf, Miftâḥu's-saʿâde ve taḥḳīḳu tarîḳı's-saʿade (haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatîf Dendeş), Beyrut 1993; a.mlf., Kitâbü'n-Nefâʾis ve meḥâsinü'l-mecâlis (nşr. Nihâd Hayyâta, el-Mevrid içinde), IX/4, Bağdad 1401/1981, neşredenin girişi, s. 681-686; İbn Hayr, Fehrese, s. 46; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 136-137; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 154-155; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1404/1984, s. 97, 118-123; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Bulak 1293, I, 119, 227, 297; II, 128, 421, 811; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 113, 168, 169; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 111-114; Safedî, el-Vâfî, VIII, 133; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, Kahire 1375/1955, I, 334; Câmî, Nefeḥât, s. 530-531;

Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, III, 229; IV, 331; VII, 497-499; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1591, 1609; Zebîdî, ʿİḳd, s. 81; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 231; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 272a-273a; Ahlwardt, Verzeichnis, nr. 7685; Brockelmann, GAL, I, 434; Suppl., I, 726; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 83; Muhammed Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿân maḫṭûṭâti ḫazâʾini'l-kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, s. 294; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 369-371; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 19, 21-23; Tahsîn Ahmed Mekkî, Dirâsât Endelüsiyye fi'l-edeb ve't-târîḫ ve'l-felsefe, Kahire 1980, s. 383-401; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 231-239; P. Nwyia, "Note sur quelques fragments inédits de la correspondence d'Ibn al-ʿArīf avec Ibn Barrajān", Hesperis, sy. 43, Rabat 1956, s. 217-221; a.mlf., "Resâʾilü İbni'l-ʿArîf ilâ aṣḥâbi şevreti'l-mürîdîn fi'l-Endelüs", el-Ebḥâs̱, XXVII, Beyrut 1978-79, s. 43-56; A. J. Arberry, "Notes on the Maḥāsin al-majālis of Ibn al-ʿArīf", BSOAS, XII/3-4 [1948], s. 524-532; Bruno Halff, "Le Maḥāsin al-Mağālis d'Ibn al-'Arīf et l'œuvre du soufi Hanbalite al-Anṣārī", REI, XXXIX/2 (1971), s. 321-335; M'hammad Benaboud - Ibrahim al-Qādiri, "Education During the Period of the Murabiṭūn in the Light of Ibn Al-'Arīf's Letter to Ibn Al-Abbān", Isl., LXVIII/1 (1991), s. 108-114; A. Faure, "Ibn al-ʿArīf", EI² (İng.), III, 712-713; Hüseyin Lâşey, "İbn ʿArîf", DMBİ, IV, 286-287.

Nihat Azamat

İBNÜ'l-AVVÂM

(ابن العوّام)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Ahmed el-İşbîlî (ö. VI./XII. yüzyıl)

Kitâbü'l-Filâḥa adlı eseriyle tanınan Endülüslü botanik âlimi.

İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Hayatı hakkında bilgi yoktur; VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı, ziraat yanında tıp ve eczacılık konusunda da uzman olduğu anlaşılmaktadır. Kitâbü'l-Filâḥa, tarım ve hayvancılık üzerine o güne kadar yazılmış en kapsamlı eser olup sadece İslâm dünyasının değil bütün Ortaçağ ilim âleminin en göze çarpıcı çalışması olarak kabul edilmektedir. Bunun sebebi, İbnü'l-Avvâm'ın daha önceki bilgileri çeşitli kaynaklardan derleyerek bir araya getirirken uyguladığı teknik ve metotla herkesin faydalanabileceği sistematik bir eser ortaya koyması, ayrıca verdiği bilgileri kendi gözlemlerinin de katkısıyla kuru bilimsellikten çıkarıp canlılığa kavuşturmasıdır.

Otuz beş bölüm halinde düzenlenen eserin ilk otuz bölümü bitkilerin, beş bölümü ise evcil hayvanların yetiştirilmesine ayrılmıştır. Tarımla ilgili kısımda elli beşi meyve ağacı olmak üzere 585 bitki tanıtılmakta ve aşı yapma tekniği, toprağın yapısal özellikleri, gübreleme usulleri, ağaç ve üzüm kütüklerine ârız olan çeşitli hastalıkların belirti ve görünüşleriyle bunların tedavi yolları gibi konular açıklanmaktadır. Kitabın derlendiği kaynakların başında İbn Vahşiyye'ye nisbet edilen el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye gelir. İbn Haldûn kitabın, İbn Vahliyye'nin eserinin ilm-i nücûm ve sihirle ilgili kısımları atıla-rak meydana getirilmiş bir muhtasarı olduğunu söylemekteyse de bu iki eser karşılaştırıldığında söz konusu iddianın doğru olmadığı görülmektedir. Kitabın diğer başlıca kaynakları arasında Ebû Ömer İbn Haccâc el-İşbîlî, Ebü'l-Hayr el-İşbîlî, İbn Bessâl, Arîb b. Sa'd, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Câhiz, İbn Ahî Hizâm gibi âlimlerin eserleri bulunmaktadır.

Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eserin tamamı ilk

önce iki defa Türkçe'ye (998'de [1590], Muhammed b. Mustafa b. Lutfullah, Tercemetü'l-Filâhati't-tâmme, İÜ Ktp., TY, nr. 1691; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1065 [1655], 2534; Bursa Müze Ktp., nr. E 32), daha sonra da sırasıyla İspanyolca (Josef Antonio Banqueri, Libro de agricultura su author et doctor excelente Abu Zacaria Iahia Aben Mohamed Ben Ahmed Ebn al-Awwâm, I-II, Madrid 1802 [Arapça metniyle birlikte], 1988), Fransızca (J. J. Clement-Mullet, Le livre de l'agriculture d'Ibn al-Awam, I-III, Paris 1864-1867) ve Urduca'ya (Mevlevî Seyyid Muhammed Hâşim Nedvî, I-II, A'zam Kadah 1345-1350/1926-1932) çevrilmiştir. İspanyolca tercümenin bir özeti de D. C. Boutelou tarafından yapılmıştır (Libro de agricultura, I-II, Madrid 1878). Ayrıca kitabın üzüm yetiştirmeyle ilgili bölümünü "Risâle fî terbiyeti'l-kerm" Carlo Crispo Moncada Sul taglio della vite di Ibn al-ʿAwwām adıyla yayımlamış (Actes du 8e congrès international des orientalistes, Stockholm 1889, II, 215-257), bir başka bölümünü de Philip Lord Moorish Calendar adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Wantage 1979). Kitâbü'l-Filâḥa, Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye tarafından taş baskısı olarak yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1927).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1173; Serkîs, Muʿcem, I, 194; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 85; Brockelmann, GAL, I, 651-652; Suppl., I, 903; Sarton, Introduction, I, 766; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 447-448; Juan Vernet, "Ibn al-Awwām", DSB, I, 350-351; Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, Paris 1984, II, 300-306; Ali Abdullah ed-Difâ', İshâmü ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fî ʿilmi'n-nebât, Beyrut 1405/1985, s. 242-252; Abdüllatîf Ubeyd, "el-Medresetü'l-filâḥiyye bi'l-Endelüs fi'l-ḳarneyni'l-ḫâmis ve's-sâdis li'l-hicre", İshâmâtü'l-ʿArab fî ʿilmi'l-filâḥa, Küveyt 1408/1988, s. 403-425; Mohd. Abdur Rahman Khan, "Further Elucidation of Technical Matters Discussed in Ibn al-Awwam's Kitāb al-Filāha", IC, XXIV (1950), s. 200-217, 285-299; XXVIII (1954), s. 389-395; XXIX (1955), s. 275-282; XXX (1956), s. 51-69; Nihal Erk, "Study of the Veterinary Section in Ibn al-Awwām's Kitāb al-Filāha", Veterinarian, XXI/1, Michigan 1960, s. 41-

44; Abdülhalîm Muntasır, “İbnü’l-ʿ Avvâm”, MMLA, XXIX (1392/1972), s. 50-56; J. Ruska, “İbnü’l-Avvâm”, İA, V/2, s. 845; G. S. Colin, “Filāḥa”, EI² (İng.), II, 902.

Cevat İzgi

İBNÜ'l-BÂGANDÎ

(ابن الباغندي)

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Vâsıtî (ö. 312/925)

Hadis hâfızı.

Muhtemelen 212'de (827) Vâsıt'a bağlı Bâgand köyünde doğdu. Bâgandî nisbesiyle anılan babası Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman ile kardeşi Ebû Abdullah Muhammed de muhaddisti. Temel dinî bilgileri ve ilk hadis derslerini babasından aldı. Fıkıh ve hadis tahsili amacıyla 227'de (842) Vâsıt'a gitti; Bağdat, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır gibi ilim ve kültür merkezlerinde hadis tahsilini sürdürdü. Ahmed b. Ebü'l-Havârî, İbn Nümeyr, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasan b. Ebû Şeybe, Duhaym ve Hişâm b. Ammâr'dan ders aldı. Daha sonra ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşti ve hayatı boyunca hadis ilmiyle meşgul oldu. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, İbn Ukde, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Hâkim el-Kebîr ve İbn Şâhin gibi muhaddisler kendisinden hadis rivayet ettiler. Hadis öğreniminde yazmak yerine ezberlemeyi tercih eden ve çok miktarda hadis ezberleyen, aynı zamanda kıraat ilmine de vâkıf olduğu belirtilen İbnü'l-Bâgandî 20 Zilhicce 312'de (19 Mart 925) Bağdat'ta vefat etti.

Pek çok âlimin Irak bölgesinin hâfızı kabul ettiği ve bazı hadis münekkitlerinin sika olarak değerlendirdiği İbnü'l-Bâgandî, isnadda bilerek tedlîs ve hadis metinlerinde bazan tashîf yapmakla suçlanmış, hadisleri birbirine karıştırdığı ileri sürülmüştür. İbn Adî, İbrâhim el-İsfahânî'nin onu yalancı saydığını söylemiş, talebesi Ebû Bekir el-İsmâilî de İbnü'l-Bâgandî'yi kasten yalan söylemekle itham etmediğini, fakat onun tedlîs ve tashîf yaptığını belirtmiştir. İbnü'l-Bâgandî'nin oğlu Ebû Zer Ahmed de Dârekutnî ve İbn Şâhin gibi muhaddislere hocalık yapan ve hadis konusunda babasından ileride olduğu söylenen bir hadis hâfızı idi.

Eserleri. 1. Müsnedü Emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz. Ömer b.

Abdülazîz tarafından rivayet edilen hadislerin bir araya getirildiği, bir hadisin âlî isnadını göstermek için senedinde Ömer b. Abdülazîz'in bulunmadığı bazı rivayetlerin de yer aldığı eser (İbnü'l-Bâgandî, s. 93-94, 95, 96 vd.) altmış yedi rivayeti ihtiva etmekte olup ilk defa Hindistan'da neşredilmiş (Mültan 1340), daha sonra Muhammed Avvâme (Halep 1397; Dımaşk-Beyrut 1404/1984; Beyrut 1407) ve Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Kahire 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır. 2. Mâ ravâhü'l-ekâbir ʿani'l-eṣâġir mine'l-muḥaddis̱în mine'l-efrâd. Birinci cüzü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 109, vr. 220a-227a). 3. Emâlî fi'l-ḥadîs̱ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Hadis, nr. 150, 34 varak). 4. Ḥadîs̱ü Şeybân b. Ferrûḫ ve ġayruhû. Altıncı cüzü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 115, vr. 182a-195a).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Bâgandî, Müsnedü Emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. ʿAbdi'l-ʿazîz (nşr. Muhammed Avvâme), Dımaşk-Beyrut 1404/1984, s. 93-94, 95, 96 vd.; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2302; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 209-213; Semʿânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 262; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 193-194; a.mlf., eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 97; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 326; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 111; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 26-27; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 383-388; a.mlf., Tez̲kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 736-737; Safedî, el-Vâfî, I, 99; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 152; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 240; İbn Ha-cer, Lisânü'l-Mîzân, V, 360-362; a.mlf., Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîn bi't-tedlîs (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1413/1993, s. 150-151; İbnü'l-İmâd, Şez̲erât, II, 265; Brockelmann, GAL Suppl., I, 259; Sezgin, GAS, I, 172-173; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 27.

Salih Karacabey

İBNÜ'l-BÂKILLÂNÎ

(bk. BÂKILLÂNÎ).

İBNÜ'l-BÂRİZÎ

(ابن البارزي)

Ebü'l-Kāsım Şerefüddîn Hibetullāh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm el-Cühenî el-Hamevî (ö. 738/1338)

Kıraat ve hadis âlimi, Şâfiî fakihi.

Ramazan 645'te (Ocak 1248) Hama'da dünyaya geldi. Doğum günü için kaynaklarda 5, 6 ve 25 Ramazan gibi farklı tarihler zikredilmiştir. Bir fıkıh âlimi ve Hama kadısı olan babası Necmeddin İbnü'l-Bârizî gibi (İsnevî, I, 279-282) o da Bağdat'ta bir mahalle (Bâbü Ebrez) adına nisbetle İbnü'l-Bârizî diye anıldı. Bedreddin Muhammed b. Eyyûb et-Tâzefî'den kıraat okudu. Babasından fıkıh, nahiv ve usul dersleri aldı. Babası ile dedesinden, İzzeddin el-Fârûsî ve Cemâleddin b. Mâlik'ten hadis dinledi. İbn Mâlik'ten ayrıca nahiv öğrendi. Kendisinden Ebû Şâme, Birzâlî ve Zehebî gibi âlimler hadis ilminde faydalandılar. Zehebî, İbnü'l-Bârizî'den hadis derslerini Hama ve Dımaşk'ta aldığını söylemiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1487).

İbnü'l-Bârizî fıkıh ilminde üstün bir seviye kazanmış, güçlü zekâsı, disiplini ve gayretli çalışması, ahlâkı ve tevazuu ile tanınmıştır. Hama'da kırk yıl süreyle herhangi bir ücret almadan kadılık yapan ve birkaç defa Mısır kadılığına tayin edildiği halde bu görevi kabul etmeyen İbnü'l-Bârizî defalarca hacca gitmiştir. Ömrünün sonlarına doğru gözleri görmez olmuş ve bu dönemde yerini torunu Necmeddin Abdürrahim b. İbrâhim'e bırakarak kadılık görevinden ayrılmışsa da bu makamla ilgisini sürdürmüştür. İbnü'l-Bârizî Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaya girmekten sakınmış, Selef ulemasıyla Eş'arî kelâmcılarından herhangi birinin tarafını tercih etmeyip her iki ekol hakkında da olumlu bir tavır sergilemiştir. Hayatı boyunca kitap biriktiren ve zengin kütüphanesini vakfeden İbnü'l-Bârizî 20 Zilkade 738'de (9 Haziran 1338) Hama'da vefat etti.

Eserleri. İbn Kādî Şühbe, İbnü'l-Bârizî'nin kırktan fazla eseri olduğunu

söylerken Dâvûdî bu sayıyı doksan küsur olarak zikretmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: 1. Nâsiḫu'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz ve mensûḫuh. Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikiyle Mecelletü Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿIrâḳī'de neşredilmiş (XXXIII [Bağdat 1402/1982], s. 265-317), ayrıca aynı muhakkik tarafından Erbaʿatü kütüb fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ adıyla yayımlanan (Beyrut 1409/1989) eserde dördüncü risâle olarak yer almıştır. 2. el-Ferîdetü'l-Bâriziyye fî ḥalli'l-Ḳaṣîdi'ş-Şâṭıbiyye. Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî adlı kasidesinin şerhidir (yazma nüshaları için bk. Salâh M. el-Hıyemî, I, 417-418; el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 148). 3. Kitâbü'l-Bustân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân. Kur'an tefsiri olan eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 113). 4. Ravżâtü cennâti'l-muḥibbîn fî tenzîli'l-ʿulûmi'l-Kitâbi'l-mübîn (Ravżâtü'l-cinân fî tefsîri'l-Ḳurʾân, Kitâbü'r-Ravża fî tefsîri'l-Ḳurʾân). Eserin III. cildinin bir nüshası (Meryem sûresinin başından Saffât sûresinin sonuna kadar olan kısım) Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup (Fâtih, nr. 273) bu nüshanın tamamının dört cilt olduğu anlaşılmaktadır. İsrâ ve Kehf sûrelerinin tefsirini ihtiva eden bölümü Berlin'de bulunan eserin (Ahlwardt, I, 367) diğer bir nüshasının Furkān sûresinin başından Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan kısmını ihtiva eden III. cildi Kütahya'da (Vahîd Paşa Ktp., nr. 2490), Kehf sûresinin tefsirinden bir kısım da Tunus'ta (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 2438) bulunmaktadır. 5. Tecrîdü (Muḫtaṣarü)'l-uṣûl fî eḥâdîs̱i'r-Resûl. İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl adlı eserinin muhtasarı olup pek çok yazma nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 55, Hamidiye, nr. 221, Lâleli, nr. 411, Yenicami, nr. 173, 277, Hacı Beşir Ağa, nr. 168, Şehid Ali Paşa, nr. 378; Nuruosmaniye Ktp., nr. 545; Râgıb Paşa Ktp., nr. 246; İÜ Ktp., AY, nr. 39; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 510; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 257; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 510; TSMK, III. Ahmed, nr. 307; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 151; ayrıca bk. DMBİ, III, 88). 6. el-Müctebâ fî eḥâdîs̱i'l-Muṣṭafâ. Bu eser de İbnü'l-Esîr'in adı geçen kitabının başka bir tertiple yapılmış muhtasarı olup yazma nüshaları Rabat'ta (a.g.e., a.y.) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 534). İbnü'l-Bârizî'nin bu eserini Hama Kadısı Alemüddin Süleyman b. Avşar et-Türkmânî, İbnü'l-Esîr'in tertibiyle yeniden düzenlemiş, et-Teysîr fî ḥadîs̱i'l-beşîri'n-nez̠îr adını verdiği bu çalışmasına Ebû Hanîfe'nin müsnedlerinden seçtiği hadisleri de ilâve etmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 180; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 84). 7. el-Miṣbâḥ.

Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne adlı eserinin muhtasarı olup Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh adlı

eserinin tertibi dikkate alınarak düzenlenmiştir. Eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, III, 65-66). 8. Rumûzü’l-künûz. Fıkıhla ilgili bir manzume olup bir nüshası Râmpûr Kütüphanesi’ndedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 101). 9. Kitâbü’l-Muġnî fi’ḫtiṣâri’t-Tenbîh ve iẓhâri fetâvîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh adlı eserinin muhtasarı olup bir nüshası Berlin’dedir (Ahlwardt, IV, 66). 10. ez-Zübd (ez-Zübde fi’l-fıḳh). Eserin 970 beyitlik eksik bir nüshası Gotha’da bulunmaktadır (Pertsch, II, 194-195). 11. Taḥlîlü (Taḥallülü)’l-ḥâʾiż mine’l-iḥrâm. Bir nüshası Kudüs’te Hâlidiyye Kütüphanesi’ndeki (nr. 37) bir mecmuanın içinde (Salâhaddin el-Müneccid, s. 23), diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Yenicami, nr. 1185). Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de Mesʾele fî ṭavâfi’l-merʾeti ve hiye ḥâʾiż adıyla kayıtlı bulunan (nr. 10367) ve İbnü’l-Bârizî’ye aidiyetinden söz edilen risâlenin de aynı eser olduğu anlaşılmaktadır (M. Mutî‘ el-Hâfız, II, 167). 12. İẓhârü (Teysîrü)’l-fetâvî min taḥrîri’l-Ḥâvî. Necmeddin Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr fi’l-fetâvî adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 840; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 679). 13. Tevs̱îḳu ʿura’l-îmân fî tafżîli (feżâʾili) ḥabîbi’r-raḥmân. Kadî İyâz’ın eş-Şifâʾ adlı eserinin muhtasarı olup dört bab üzere düzenlenmiştir (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 2046; Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 173; ayrıca bk. DMBİ, III, 88). Eser, İbn Karâ Şehâbeddin Ahmed b. Ömer el-Hârizmî tarafından Nuḫbetü’n-nuḫab el-mûṣıl ilâ aʿle’r-rüteb adıyla ihtisar edilmiş olup bu muhtasarın bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Sîre, nr. 37). 14. İttiḫâẕü’n-nuṣḥ fî îcâdi’ṣ-ṣulḥ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 86, vr. 1-3). 15. ed-Dirâye li-aḥkâmi’r-Riʿâye. Hâris el-Muhâsibî’nin er-Riʿâye li-huḳūḳillâh adlı eserinin muhtasarı olan İzzeddin b. Abdüsselâm’ın Maḳāṣıdü’r-Riʿâye’si üzerine yapılmış bir ihtisar çalışmasıdır. Esere ayrıca Muhâsibî’nin diğer kitaplarından seçilmiş on bahis ilâve edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 945/5, vr. 443b-462a; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5481). 16. Manẓûme fî şerḥi Müselles̱âti Ḳuṭrub (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3767, vr. 258b-260a). İbnü’l-Bârizî’nin kaynaklarda ayrıca el-Esâs fî maʿrifeti ilâhi’n-nâs, Kitâbü’l-ʿArûż, el-Vefâʾ fî eḥâdîs̱i’l-Muṣṭafâ, Kitâbü’l-Menâsik, ed-Dürre fî ṣıfâti’l-ḥacci ve’l-

ʿumre, Żabṭu ġarîbi’l-ḥadîs̱ gibi eserlerinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Bârizî, Nâsiḫu’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîz ve mensûḫuh (MMİIr. içinde, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, XXXIII, 1402/1982), neşredenin girişi, s. 265-273; Zehebî, Muʿcemü’ş-şüyûḫ: Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 356-357; a.mlf., el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 291-292; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1487; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 302-304; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 387-391; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 279-282; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 182; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 351-352; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 401-402; Süyûtî, Lübbü’l-Lübâb fî taḥrîri’l-ensâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 92; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 74-75, 626-627; Pertsch, Gotha, II, 194-195; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 507; Brockelmann, GAL, I, 357-358; II, 86-87; Suppl., I, 608, 679; II, 101; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 60; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 139-140; Yûsuf el-Uş, Fihrisü Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1947, s. 56; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1383/1963, III, 65-66; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1975, I, 38; M. Riyâd el-Mâlih, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: et-Taṣavvuf, Dımaşk 1398/1978, I, 523-524; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1981, II, 167; Selâhaddin el-Müneccid, el-Maḫṭûṭâtü’l-ʿArabiyye fî Filisṭîn, Beyrut 1982, s. 23; Yâsîn M. es-Sevvâs, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyyye: el-Mecâmiʿ, Dımaşk 1403/1983, I, 49; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1403/1983, I, 417-418; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 367; IV, 66; el-Fihrisü’ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü’t-tefsîr, Amman 1989, I, 374-375; a.e.: ʿUlûmü’l-Ḳurʾan, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât, Amman 1415/1994, s. 148; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 131; M. Âsaf Fikret, “İbn Bârizî”, DMBİ, III, 87-88.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ’l-BAYTÂR

(ابن البيطار)

Ebû Muhammed Ziyâüddîn Abdullāh b. Ahmed el-Aşşâb el-Mâlekī (ö. 646/1248)

Botanik âlimi.

Endülüs’ün Mâleka (Malaga) şehrinde, yetiştirdiği âlimlerle tanınan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; İbnü’l-Baytâr lakabını babasının veterinerliğinden dolayı almıştır. Doğum tarihi hakkında 575 (1179), 585 (1189), 593 (1197) ve 596 (1200) yılları gösterilir. İlk öğrenimini babasından gördüğü, dinî ve naklî ilimleri okuduktan sonra botaniğe merak sardığı anlaşılmaktadır. Onun botanikçi (aşşâb) olmasındaki en önemli pay yirmi yaşına kadar birlikte çalıştığı, daha çok İbnü’r-Rûmiyye diye tanınan İşbîliyeli (Sevilla) Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed en-Nebâtî’ye aittir. İbnü’l-Baytâr, Nebâtî ile dostluğu süresince Endülüs bölgesinde yetişen tıbbî bitkileri ve bunların özelliklerini, yetiştikleri yerleri, ilmî ve mahallî adlarını öğrendi. Belki de hocasının ilmî araştırmalar yapmak amacıyla Doğu’ya gitmesi üzerine, Muvahhidler’in başşehri İşbîliye’de dönemin ünlü eczacılarından Abdullah b. Sâlih el-Kütâmî ile İbn Haccâc el-İşbîlî’nin yanında çalışmalarına devam etti. Bu sırada bir yandan Dioskorides ve Câlînûs’un basit ilâçlar hakkındaki eserlerini okuyor, bir yandan da Endülüs’ün çeşitli kesimlerindeki araştırmalarını sürdürerek malzeme topluyordu. 617’de (1220) hocası Ebü’l-Abbas’ı örnek alarak Akdeniz havzasındaki ülkelerde araştırma yapmak amacıyla uzun sürecek bir yolculuğa çıktı. Önce Bicâye (Bougie), Kostantîne, Berka ve Trablusgarp gibi Kuzey Afrika şehirleriyle civarlarını dolaşarak yazmak istediği eserler için zengin malzeme topladı. 620 (1223) yılının sonlarına doğru Anadolu’ya ulaşıp Selçuklu ve Bizans hâkimiyetindeki bölgeleri gezerek tıp, eczacılık ve botanik âlimleriyle tanıştı (İbn Ebû Usaybia, s. 601). Seyahatinin bu bölümünde Makedonya ve Ege adalarını da ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Limni adasında bir cins topraktan teke kanıyla yoğrularak “tînü’l-mahtûm” (bk. AKRÂS) yapıldığını ve oradaki Artemis tapınağının

bakımını üstlenen bir kadının bu ilâç tabletlerini yapışına bizzat şahit olduğunu söyler.

Seyahat dönüşü artık çağının en büyük botanikçisi kabul edilen İbnü'l-Baytâr topladığı zengin bitki koleksiyonuyla İskenderiye'ye gitti. Mısır Eyyûbî hânedanından el-Melikü'l-Kâmil Muhammed kendisine büyük itibar göstererek Mısır botanikçileri başkanı (reîsülaşşâbîn) unvanını verdi ve hâkimiyeti altındaki Suriye'ye her gidişinde onu da beraberinde götürdü. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb döneminde de Eyyûbî sarayındaki mevkiini koruyan İbnü'l-Baytâr, bu dönemde tekrar Doğu İslâm coğrafyasına seyahate çıktı. Lucien Leclerc, Kitâbü'l-Câmiʿ deki bitki adlarından hareketle onun Diyarbakır, Urfa, Musul, Lübnan, Kudüs ve Hicaz bölgelerini gezerek malzeme topladığını belirtir (Histoire, II, 225-237). İbnü'l-Baytâr'ın Kahire ve Dımaşk'ta

bulunduğu sırada ders verdiği birçok öğrencisi olmuştur. Bunların başında, Dımaşk'ta 633 (1235) yılında kendisinden el-İbâne ve'l-iʿlâm bimâ fi'l-Minhâc mine'l-ḫalel ve'l-evhâm adlı kitabı ile Dioskorides, Câlînûs ve Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī'nin basit ilâçlar hakkındaki eserlerini okuyan ʿUyûnü'l-enbâʾ müellifi İbn Ebû Usaybia gelmektedir. Diğer bir Dımaşklı öğrencisi de Ebû İshak İzzeddin İbnü's-Süveydî'dir.

İbnü'l-Baytâr Doğu ve Batı Ortaçağı'nda bilgi, görgü ve tecrübesini arttırmak ve yazacağı eserlere malzeme toplamak için üç kıtayı gezen ender müelliflerden biridir. Ayrıca topladığı, tabâbette kullanılan bitki türlerinden ve besin maddelerinden oluşan malzemeyi bütün özellikleriyle tanıtmış, adlarını Arapça, Berberîce, Latince, Grekçe ve Farsça olarak ya-zıp karışıklığa yer vermemek için harekelemiştir. Bilhassa öğrencisi İbn Ebû Usaybia'nın anlattıklarından hareketle onun alanında çağının en büyük âlimi olduğu kabul edilmektedir. İbnü'l-Baytâr Dımaşk'ta ansızın ölmüştür.

Eserleri. 1. el-Müfredât* (el-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye). Basit ilâçlar konusundaki Arapça kitapların en önemlisi ve en güvenilir olanıdır. Müellifin hayatının sonlarına doğru yazdığı bu alfabetik eserde 2353 madde yer alır. Biri XIV. yüzyılda Aydınoğlu Umur Bey adına (İÜ Ktp., TY, nr. 1204), diğeri 1681'de hekim Mehmed Rindânî tarafından (İstanbul Tıp Fak.

Deontoloji Anabilim Dalı Ktp., nr. 4118) olmak üzere iki defa Türkçe'ye çevrilmiş, Avrupa'da XV. yüzyılın sonlarında ilgi çekmeye başlayan eser Latince, İspanyolca, Almanca ve Lucien Leclerc tarafından Fransızca'ya (I-III, Paris 1877-1883) tercüme edilmiştir. Eser İslâm dünyasında ilk defa Bulak'ta basılmış (I-IV, 1291; Bağdat 1384/1964; Beyrut 1992) ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. 2. Tefsîru Kitâbi Diyâsḳūridûs (Dîsḳūridis). Arapça literatürde Kitâbü'l-Ḥaşâʾiş ve Kitâbü Ḫams maḳālât adlarıyla bilinen Dioskorides'in beş bölümlü Materia Medica'sına yapılmış bir tefsirdir. Katalog mahiyetindeki eserde 550 ilâç alfabetik sırayla ve kısa açıklamalarla tanıtılmış, bu arada önceki kaynaklarda yanlış tesbit edilen Grekçe bitki ve ilâç adları da düzeltilmiştir. Kitabın ilmî neşrini Hilmî Abdülvâhid Hadra (Kahire 1986) ve İbrâhim b. Merâd (Beyrut 1989; Tunus 1990) gerçekleştirmiş, Albert Dietrich de Arapça metinle birlikte Almanca tercüme ve şerhini neşretmiştir (Göttingen 1991). 3. el-İbâne ve'l-iʿlâm bimâ fi'l-Minhâc mine'l-ḫalel ve'l-evhâm (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Tıp, nr. 36). Basit ilâçlar katalogu olup Ebû Ali İbn Cezle'nin aynı konudaki Minhâcü'l-beyân fîmâ yestaʿmilühü'l-insân adlı kitabını eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Bu eserin 131 maddesini kapsayan eleştiriler, ilâç isimlerinin ve terimlerin birbirleriyle karıştırılmış olmasına, ilâçların yanlış tanıtılmasına ve faydalarına dair verilen bilgilerin gerçeği yansıtmadığına ilişkindir. 4. el-Muġnî fi'l-edviyeti'l-müfrede. Baş, göz, kulak, ağız, göğüs, mide, bağırsak, üreme organları, hamilelik ve eklem hastalıkları ile yara, tümör ve zehirlenmeler için kullanılan ilâçları ve tıbbın âciz kaldığı durumlarda halkın başvurduğu kocakarı ilâçlarını içeren yirmi bölümden ibaret bir basit ilâçlar katalogudur. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin'e ithaf edilen kitabın çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır; bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Fâtih, nr. 3633) müellifin vefatından sekiz yıl önce istinsah edilmiştir. Mehmed b. Ahmed b. İbrâhim el-Edirnevî eseri Levâmiʿu'l-ḥikme adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve şerhini yapmıştır (Adıvar, s. 118). 5. Mîzânü'ṭ-ṭabîb (ṭıb). Emîr Şehâbeddin Ahmed b. Îsâ'nın isteği üzerine kaleme alınan kitap seksen babdan oluşmaktadır; bilinen tek nüshası Uppsala Kütüphanesi'ndedir (nr. 58). 6. el-Efʿâlü'l-ġarîbe ve'l-ḫavâssü'l-ʿacîbe (İbn Ebû Usaybia, s. 602). 7. Risâle fî tedâvi's-sümûm (Brockelmann, I, 648).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Baytâr, Tefsîru Kitâbi Diyâsḳūridûs (nşr. İbrâhim b. Merâd), Beyrut 1989, neşredenin girişi, s. 17-41; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 601-602; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 159-160; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 542; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 691-692; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 283, 574; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876, II, 225-237; Brockelmann, GAL, I, 647-648; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 118; Ullmann, Die Medizin, s. 280-284; Sarton, Introduction, II/2, s. 663-664; Ali Abdullah ed-Difâʿ, İshâmü ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fi ʿilmi'n-nebât, Beyrut 1405/1985, s. 253-273; a.mlf., İshâmü ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fî ʿilmi'l-ḥayevân, Beyrut 1406/1986, s. 329-368; Turhan Baytop, Türk Eczacılık Tarihi, İstanbul 1985, s. 43-45; İbrâhim b. Merâd, Dirâsât fi'l-muʿcemi'l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 271-293; a.mlf., "el-Meṣâdirü't-Tûnisiyye fî Kitâbi'l-Câmiʿ li'bni'l-Bayṭâr", el-Ḥayâtü'ṡ-ṡeḳāfiyye, V/8, Tunus 1400/1980, s. 117-148; Ana María Cabo Gonzalez, "Ibn al-Baytar et son influence sur la pharmacologie occidentale du XIVème siècle", L'occident musulman et l'occident chrétien au moyen âge (ed. Mohammed Hammam), Riyad 1995, s. 283-290; Mustafa eş-Şihâbî, "Tefsîru Kitâbi Disḳūrîdis li'bni'l-Bayṭâr", MMMA, III/2 (1957), s. 105-112; J. Vernet, "Ibn al-Bayṭār", EI² (İng.), III, 737; a.mlf., "Ibn al-Bayṭār", DSB, I, 538-539; Hûşeng Aʿlem, "İbn Bayṭâr", DMBİ, III, 145-147; a.mlf., "Ebn al-Bayṭār", EIr., VIII, 6-8; Muhammed Züheyr el-Bâbâ, "İbnü'l-Bayṭâr", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 191-197.

Mahmut Kaya

İBNÜ’l-BÂZİŞ, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر ابن الباذش)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî (ö. 540/1145)

Kıraat âlimi.

Rebîülevvel 491’de (Şubat 1098) Gırnata’da (Granada) doğdu. Aslen Ceyyânlı (Jaen) bir aileden olup babası gibi o da ailenin lakabı olan Bâziş’e nisbetle İbnü’l-Bâziş diye meşhur oldu. Yetişme döneminde çevredeki bazı ilim merkezlerine seyahatler yapmakla birlikte hayatı Gırnata’da geçti. Henüz yedi yaşında iken, kıraat ilminde ilk hocası olan babası Ebü’l-Hasan İbnü’l-Bâziş’ten İmam Nâfi‘in râvisi Kālûn’un rivayeti üzerine dört hatim indirdi (el-İḳnâᶜ, I, 60). Bu arada Kur’an’ı ezberledi ve babasından fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilimlerde faydalandı. Kurtuba’da (Cordoba) Ebü’l-Kāsım Halef

b. İbrâhim b. Nehhâs, İşbîliye’de (Sevilla) Ebû Bekir Ayyâş b. Halef ve Ebü’l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî’den kıraat okudu. Hocaları arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Ceyyânî, Ebü’l-Kāsım Fazlullah b. Muhammed el-Ensârî gibi âlimler de bulunmaktadır. Kıraat ilminde 300 tariki öğrenerek uzmanlaştı (a.g.e., I, 123). Ebû Ali el-Gassânî ve Ebû Ali es-Sadefî’den icâzet aldı. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali b. Hakem el-Gırnâtî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hacrî, Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed b. Yezîd b. Rifâa el-Lahmî ve kendi oğlu Ebû Muhammed Abdülmün‘im gibi şahsiyetler onun talebelerinden bazılarıdır.

Fıkıh, hadis, cerh ve ta‘dîl, dil ve edebiyat gibi alanlarda da kendini yetiştiren İbnü’l-Bâziş kıraat konusuna özel bir ilgi gösterdi ve bu alanda derinleşerek zama-nın önde gelen âlimleri arasında yer aldı. İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, kıraat tariklerini ondan daha titiz bir şekilde ele alan ve bu konuda daha isabetli seçim yapan bir âlim bulunmadığını söylerken (İbnü’l-Ha-tîb, I, 195) Zehebî Arap dilinde de önde olduğunu, İbnü’l-Cezerî ise

aynı zamanda sika bir muhaddis sayıldığını zikretmiştir. Öğretim ve telif çalışmaları yanında Gırnata hatipliği görevini de yürüten İbnü'l-Bâziş 2 Cemâziyelâhir 540'ta (20 Kasım 1145) Gırnata'da vefat etti. Ölüm tarihi 542 olarak da kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. el-İḳnâʿ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Müellifin belirttiğine göre (el-İḳnâʿ, I, 48 vd.) Mekkî b. Ebû Tâlib'in et-Tebṣıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ adlı kitapları esas alınarak yapılmış bir çalışma olup Abdülmecîd Katâmiş'in tahkikiyle iki cilt halinde neşredilmiştir (Dımaşk 1403). İbnü'l-Bâziş eserine yeni bablar eklemiş, yer yer şerhler yapmış ve ona yeni bir düzen vermiştir. 2. eṭ-Ṭuruḳu'l-mütedâvele. İbnü'l-Hatîb'in övgü ile sözünü ettiği bu çalışma müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. 3. Kitâbü't-Tekbîr. Müellif bu kitabından el-İḳnâʿ adlı eserinde bahsetmektedir (II, 819). 4. el-Fihris. İbn Hayr'ın zikrettiği bu eserde müellif babasının şeyhlerini bir araya getirmiştir. 5. el-Ġāye fi'l-ḳırâʾât ʿalâ ṭarîḳı İbn Mihrân.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 48 vd., 60,123; II, 819; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-26; Tâcü'l-ʿarûs, "bẕş" md.; İbn Hayr, Fehrese, s. 437; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 200; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1045-1046; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 190-191; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 194-196; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 60; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 83; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 338; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 140; II, 1192; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 84; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 132; Brockelmann, GAL Suppl., I, 723; Zehrâ Hüsrevî, "İbn Bâẕiş", DMBİ, III, 85-86.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ'l-BÂZİŞ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن الباذش)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî el-Gırnâtî (ö. 528/1133)

Nahiv âlimi.

444 (1052) yılında Gırnata'da (Granada) doğdu. Adındaki "Bâziş" kelimesinin aslı, Farsça "piyâde"nin Arapçalaşmış şekli olan "beyẕaḳ"tır. Babası Ahmed b. Halef Ceyyân (Jaen) asıllıdır. Gırnata'da Ebü'l-Kāsım İbn Ni'm Halef b. Muhammed el-Ensârî'den Nâfi' kıraatini okuyan İbnü'l-Bâziş diğer kıraatleri Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Dâvûd, Ali b. Abdurrahman İbnü'd-Devş, Yahyâ b. İbrâhim el-Levâtî ve Hüseyin b. Ubeydullah b. Saîd'den öğrendi. İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Hâlid Abdullah b. Ebû Zemenîn, Ebû Ca'fer İbn Rızk, Muhammed b. Sâbık es-Sıkıllî gibi hocalardan Arap dili ve edebiyatı, lugat, na-hiv, kıraat ve hadis dersleri aldı. 473'te (1080) Gırnata'da tanıştığı hadis, kıraat, Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Ali el-Gassânî'nin derslerine uzun yıllar devam etti; Mürsiye (Murcia) ve Kurtuba'da da (Cordoba) hocasının derslerini dinledi. Kurtuba'da onun aracılığı ile Ebû Bekir el-Mushafî ve Ebû Mervân b. Serrâc'dan ders aldı (İbnü'l-Ebbâr, s. 274).

İbnü'l-Bâziş Arap dili ve edebiyatı ile kıraat, hadis ricâli ve râvileri sahalarında zamanın ileri gelen âlimlerindendir. Endülüs'ün üç büyük nahiv âliminden biri olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Ayrıca onun, zamanında Kitâbü Sîbeveyhi'yi ezbere bilen sayılı dilcilerden biri olduğu kaydedilmektedir (Dabbî, II, 546). Gırnata Ulucamii'nde imamlık yapan İbnü'l-Bâziş çeşitli eserler kaleme alarak güzel hattı ile bunları istinsah etmiş ve öğrenci yetiştirmekle meşgul olmuştur. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, damadı Ebû Abdullah en-Nümeyrî ile Ebü'l-Kāsım İbn Beşküvâl, Kādî Hasan b. Hânî el-Lahmî, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Fezârî, Muhammed b. Ahmed el-Cübbâî, Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed b. Rifâa, Ali b. Halef el-Gırnâtî,

İbn Kaysar gibi âlimler zikredilebilir. İbnü'l-Bâziş 13 Muharrem 528 (13 Kasım 1133) tarihinde vefat etti ve Bâbülbîre Mezarlığı'na defnedildi.

Oğlu Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Bâziş de kendisi gibi kıraat, Arap dili ve edebiyatı âlimi olup kırâat-i seb'aya dair yazdığı el-İḳnâʿ adlı eseriyle tanınır. Onun da İbnü'l-Bâziş adıyla şöhret bulması sebebiyle sonraki kaynaklar ikisini birbirinden ayırmak için baba Ebü'l-Hasan'ı İbnü'l-Bâziş elEvvel, oğlu Ebû Ca'fer'i de İbnü'l-Bâziş es-Sânî olarak kaydetmişlerdir.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Cümel. Ebü'l-Kā-sım ez-Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Kahire'dedir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, nahiv nr. 567). Ebû Hayyân, bu şerhe İbnü'l-Bâziş'in öğrencisi Ali b. Mûsâ b. Hammâd'ın bir ta'lik yazdığını, bu ta'likin Endülüs nahiv âlimleri arasında şöhret bulduğunu söyler (Teẕkiretü'n-nüḥât, s. 551). 2. el-Bernâmec. Hocalarının kısa biyografileriyle onlardan okuduğu kitap ve derslere, aldığı icâzetlere dair olan eserin bazı bölümleri İbnü'l-Ebbâr'ın el-Muʿcem'inde yer almaktadır (s. 286).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Kâfî fi'n-naḥv (İbnü'l-Hatîb, IV, 101), Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi, Şerḥu Kitâbi'l-Muḳteḍab min kelâmi'l-ʿArab li'bn Cinnî, Şerḥu'l-Uṣûl li'bni's-Serrâc, Şerḥu Kitâbi'l-Îżâḥ li-Ebî ʿAlî el-Fârisî. Aynı zamanda şair olan İbnü'l-Bâziş'in Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair el-Îżâḥ adlı eserini öven didaktik bir manzumesi (Kasîde-i Hâiyye) kaynaklarda nakledilmektedir (Silefî, s. 39-40; İbnü'l-Kıftî, II, 227).

BİBLİYOGRAFYA

Zeccâcî, el-Cümel fi'n-naḥv (nşr. Ali Tevfîk elHamed), İrbid 1408/1988, neşredenin girişi, s. 26; Silefî, Muʿcemü's-sefer (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414/1993, s. 39-40; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 425-426; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), II, 546-547; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 227; İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), s. 274-277, 286; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât (nşr. Afîf

Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 551-552; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 315, 521; IV, 100-101, 175; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 107-108; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, s. 518-519; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 142-143; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1793; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VII, 403-404; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 131; Sezgin, GAS, IX, 60, 79, 84, 91; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 223; Zehrâ Hüsrevî, "İbn Bâẕiş", DMBİ, III, 86-87.

Muharrem Çelebi

İBNÜ'l-BELHÎ

(ابن البلخي)

(ö. VI./XII. yüzyıl)

Fars bölgesinin tarih ve coğrafyasına dair Fârsnâme adlı eseriyle tanınan müellif.

Tam adı bilinmeyen, ancak aslen Belhli olduğu anlaşılan İbnü'l-Belhî'nin dedesi, Büyük Selçuklu Hükümdarı Berkyaruk devrinde (1092-1104) Fars Valisi Atabeg Humârtegin'in müstevfîsi idi. İbnü'l-Belhî de tahsilini Fars'ta tamamlamış, Dîvân-ı İstîfâ'da dedesinin yanında çalışmış ve bu sırada Fars'ın coğrafî ve siyasî durumu hakkında bilgi edinmiştir. Onun bu bilgisinden haberdar olan Berkyaruk'un kardeşi Sultan Muhammed Tapar'ın emriyle Fârsnâme'yi yazan İbnü'l-Belhî, Taberî ve Hamza el-İsfahânî'nin tarihleriyle diğer Arapça ve Farsça kaynaklardan istifade etmiştir. Sağlam kaynaklara dayanılarak yazılmış olması kitabın bu alandaki önemli eserler arasında yer almasını sağlamıştır.

Fârsnâme'nin hangi tarihte tamamlandığı kesin olarak bilinmemekle beraber Muhammed Tapar'ın tahta geçtiği 498 (1105) ile eserde çok sık zikredilen Fars Valisi Atabeg Çavlı'nın öldüğü 510 (1116) yılları arasında telif edildiği söylenebilir. Eserin İslâm öncesi İran tarihiyle müslüman Araplar'ın Fars'ı fethine kadar olan üçte ikilik bölümü Hamza el-İsfahânî'nin eserine dayanmaktadır. Geri kalan bölümde ise bölgenin özellikleri ve topografyası hakkında coğrafî bilgilerin yanı sıra İslâm'dan önce İran'da hüküm süren Pişdâdî, Keyânî, Eşkânî ve Sâsânî hânedanları ile Hz. Ali devrine (656-661) kadar gerçekleştirilen İslâm fetihleri, bölgede yaşayan kabileler, burada görev yapan kadılar ve emîrler hakkında bilgi verilir. Daha sonra Fars'ın yüzey şekillerinin tasvir edildiği eserde bölgedeki şehirler, kaleler, nehirler, göller ve denizlerden, ayrıca aynı bölgede hüküm süren Büveyhî ve Selçuklu hükümdarlarıyla ilgili olaylardan söz edilmektedir. Eser Fars'ın malî durumu hakkında da önemli bir kaynaktır. Hamdullah el-Müstevfî Nüzhetü'l-ḳulûb adlı eserini yazarken

Fârsnâme'den geniş ölçüde faydalanmıştır.

Sade bir üslûpla kaleme alınan Fârsnâme'yi ilk defa Guy Le Strange ve Reynold Alleyne Nicholson neşretmiş (London 1921, 1962), eser daha sonra Celâleddin Tahrânî (Tahran 1313 hş.), Ali Nakī Behrûzî (Şîraz 1343 hş.) ve İbrâhim Vahîd Dâmegānî (Tahran, ts.) tarafından yayımlanmıştır. Eserin Fars'ın coğrafyasıyla ilgili bölümü British Museum'daki yazma nüsha esas alınarak "Description of Province of Fars in Persia" adıyla Strange tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (JRAS [1912], s. 1-30, 311-339, 865-889).

İbnü'l-Belhî'nin eserinden başka Fârsnâme adını taşıyan iki eser daha vardır. Bunlardan biri, Kaçar hânedanından Muhammed Şah'ın saltanatı döneminde (1834-1848) Mirza Ca'fer Han Harmûcî tarafından yazılmış ve Tebriz'de basılmıştır. İkincisi de Mirza Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî'nin Nâsırüddin Şah'ın (1848-1896) emriyle yazdığı Fârsnâme-i Nâṣırî olup Tahran'da yayımlanmıştır (I-II, 1312-1313 hş., 1340 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), London 1962, Önsöz, s. X-XI; Ferheng-i Fârsî, II, 1823; IV, 1291; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1215; Storey, Persian Literature, I, 350-351; Rypka, HIL, s. 447; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 125-126; Hânbâbâ, Fihrist, III, 3637-3638; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, s. 397-398; Safâ, Edebiyyât, II, 926-928; Zehrâ-yi Hânlerî, Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 11-12, 366; C. E. Bosworth, "Ibn al-Bal̲kh̲ī", EI² Suppl. (İng.), s. 382; a.mlf., "Ebn al-Balkī", EIr., VIII, 4; Kâzım Bergnîsî, "İbn Belḫî", DMBİ, III, 135.

Tahsin Yazıcı

İBNÜ’l-BENNÂ el-BAĞDÂDÎ

(ابن البنّا البغدادي)

Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdillâh b. el-Bennâ el-Bağdâdî (ö. 471/1079)

Hanbelî fakihi, kıraat ve hadis âlimi.

396 (1005) yılında Bağdat’ta doğdu. Birçok âlimin yetiştiği bir aileye mensuptur. Hanbelî mezhebinin gelişmesine eserleri ve mücadelesiyle büyük katkıda bulunan Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ile Kādî Ebû Ali İbn Ebû Mûsâ el-Hâşimî, Ebü’l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, Ebü’l-Hüseyin İbn Bişrân, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hamâmî, Hilâl b. Muhammed el-Haffâr, Ebû Muhammed es-Sükkerî, Ebü’l-Feth İbn Ebü’l-Fevâris, Ebü’l-Kāsım İbn Şebbân, Ebü’l-Hasan İbn Razkūye, Ebû Ali İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebü’l-Ferec Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Müslime gibi âlimlerden ders okudu. Hocalarının çoğu Hanbelî olmakla birlikte aralarında diğer fıkıh mezheplerine mensup âlimler de vardı. İyi bir eğitim alan ve başta fıkıh, hadis ve kıraat olmak üzere dinî ilimlerin birçok dalında derinleşen İbnü’l-Bennâ, Câmiu’l-kasr ve Câmiu’l-Mansûr’daki ders halkalarında birçok öğrenci yetiştirdi; ayrıca vaazları ile de tanındı. Öğrencileri arasında başta oğulları Ebû Gālib Ahmed, Ebû Abdullah Yahyâ ve Ebû Nasr Muhammed olmak üzere Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Debbâs, Ebû Gālib es-Sühreverdî, Ebû Mansûr el-Kazzâz, Ebü’l-İz Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî, İbn Ebû Ya‘lâ, Ebû Bekir Kādı’l-Mâristân ve Muhammed b. Fütûh el-Humeydî gibi şahsiyetler bulunmaktadır (hocaları ve öğrencilerinin bir listesi için bk. el-Muḳniʿ, neşredenin girişi, I, 97-117). İbnü’l-Bennâ 5 Receb 471’de (11 Ocak 1079) Bağdat’ta vefat etti. Ders verdiği Câmiu’l-kasr ve Câmiu’l-Mansûr’da ayrı ayrı kılınan iki cenaze namazından sonra Bâbü Harb Mezarlığı’na defnedildi.

Çağdaşları tarafından iyi ahlâk sahibi ve zâhid bir kimse, şair ve edip, hadis ve fıkıhta otorite, döneminde Hanbelî fıkhının şeyhi olarak tanıtılan İbnü’l-

Bennâ, Hanbelî geleneğine uygun şekilde akaid konusunda Selefî bir tavır ortaya koyarak bid'atlarla mücadele etmiş, sünnetin

müdafaasını yapmıştır. Herhalde hocalarının arasında yer alan Şâfiî fakihlerinin etkisiyle zaman zaman Şâfiîler'le Hanbelîler'i telif eden görüşler ileri sürdüğü de olmuştur (İbn Receb, I, 33).

Eserleri. İbnü'l-Bennâ'nın 150, 200, 300, hatta 500 kadar eser yazdığı ve müellifin kendini döneminde en çok eser telif eden kimse olarak tanıttığı nakledilmekle beraber kaynaklarda çoğu risâle hacminde elliye yakın kitabının adı zikredilir; bunlardan da çok azı günümüze ulaşmıştır. 1. el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī. Hanbelî mezhebinin temel kaynaklarından olan Hırakī'nin eseri üzerine ya-zılmış bir şerh olup Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî tarafından neşredilmiştir (I-IV, Riyad 1414/1993). 2. et-Târîḫ (Müẕekkire). İbnü'l-Bennâ'nın 461 (1068) yılında tuttuğu günlük notlardan meydana gelen yaklaşık on altı varaklık bu eseri George Makdisî İngilizce'ye tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. Kitâbü Beyâni'l-ʿuyûb elletî yecibü en yectenibehe'l-ḳurrâʾ ve îżâḥu'l-edevât elletî büniye ʿaleyhe'l-iḳrâ (nşr. Gānim Kudûrî Hamed, MMMA, XXXI/1 [Küveyt 1407/1987], s. 7-58). Bunların yanı sıra er-Risâletü'l-muġniyye fi's-sükût ve lüzûmi'l-büyût (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', Riyad 1409/1989); Fażlü't-tehlîl ve s̱evâbühü'l-cezîl (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî', Riyad 1409/1989); el-Muḫtâr fî uṣûli's-sünne (nşr. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-Abbâd el-Bedr, Medine 1413); Şerḥu'l-Îżâḥ (Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ fi'n-naḥv adlı eserinin şerhidir [Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 17]) ve er-Red ʿale'l-mübtediʿa (Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de baş tarafından eksik bir nüshası, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de de mikrofilmi [Mektebetü'l-mahtûtât, nr. 1629] mevcuttur) İbnü'l-Bennâ'nın bugüne ulaşan eserlerindendir.

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Âdâbü'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim, Aḫbârü'l-evliyâʾ ve'l-ʿubbâd bi-Mekke, Aḫbârü'l-Ḳāḍî Ebî Yaʿlâ, S̱enâʾü Aḥmed ʿale'ş-Şâfiʿî ve s̱enâʾü'ş-Şâfiʿî ʿalâ Aḥmed, Şerḥu ḳaṣîdeti İbn Ebî Dâvûd fi's-sünne, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ: Aṣḥâbü'l-eʾimmeti'l-ḫamse, Feżâʾilü'ş-Şâfiʿî, Feżâʾilü Şaʿbân, el-Kâfi'l-mücedded şerḥu'l-Mücerred, el-Kâmil fi'l-fıḳh, Kitâbü'z-Zekât ve ʿiḳābü men ferata fîhâ, Kitâbü'l-Libâs, Muḫtaṣaru Ġarîbi'l-ḥadîs̱

li-Ebî ʿUbeyd, el-Mefṣûl ve'l-mevsûl fî kitâbillâh, Menâḳıbü Aḥmed, İʿtiḳādü'l-İmâm Aḥmed, Nüzhetü'ṭ-ṭâlib fî tecrîdi'l-meẕâhib, et-Tecrîd fi't-tecvîd, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir, Ṭuruḳu ḥadîs̱i İbn ʿAbbâs ʿani'n-nebiyyi "Raʾeytü Rabbî ʿazze ve celle", Kitâb fî aḫbâri'l-Mesîḥi'd-Deccâl.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (nşr. Abdülazîz Süleyman el-Baîmî), Riyad 1414/1993, neşredenin girişi, I, 95-145; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 243-244; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 200-201; a.mlf., Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 630; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 265-269; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 112; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 276-277; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1176-1177; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 380-382; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 822-823; Safedî, el-Vâfî, XI, 381-383; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 100; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 32-37; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 206; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 195-196; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 107; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, s. 44; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 495-496; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 165-167; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 212, 892; II, 1105, 2001; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 306, 307; G. Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād", BSOAS, XVIII/1-2 (1956), s. 9-31, 239-260; XIX/1-2 (1957), s. 13-48, 281-303, 426-443; a.mlf., "Ibn al-Bannāʾ", EI² (İng.), III, 730-731; M. Âsaf Fikret, "İbn Bennâ", DMBİ, III, 138-139.

Kemal Yıldız

İBNÜ'l-BENNÂ el-MERRÂKÜŞÎ

(ابن البنّا المرّاكشي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşî el-Ezdî el-Adedî (ö. 721/1321)

Matematikçiliğiyle tanınan çok yönlü âlim.

9 Zilhicce 654 (28 Aralık 1256) tarihinde Merakeş'te doğdu; ailesi Gırnata (Granada) kökenlidir. Babası yapı ustası olduğundan "İbnü'l-Bennâ" künyesiyle, matematikteki şöhretinden dolayı da "Adedî" nisbesiyle anılır. Merakeş'te Ebû Abdullah Muhammed b. Mübeşşir el-Merrâküşî ile Ali el-Ahdeb'den Kur'an ilimleri, Ebû İmrân Mûsâ b. Ebû Ali ez-Zenâtî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Abdurrahman el-Megīlî ve Ebü'l-Velîd Ali b. Ebû Bekir'den fıkıh, Ebû Abdullah İbn Abdülmelik'ten hadis ve Ebû İshak İbrâhim b. Abdüsselâm es-Sanhâcî el-Attâr'dan Arap dili ve edebiyatı okudu. İbn Kunfüz'e göre İbnü'l-Bennâ'nın sûfî eğilimleri, Mera-keş'teki hocaları arasında bulunan Ebû Abdullah el-Hezmîrî ile kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman el-Hezmîrî'den kaynaklanmaktadır; onun aritmetik eserlerinde görülen sihirli karelerle matematiksel Hurûfîliğin kaynağı da Ebû Zeyd el-Hezmîrî'dir. Yine Merakeş'teki hocalarından Ebû Bekir Muhammed b. İdrîs el-Fe'r el-Kallûsî de onu özellikle rasyonel sayılar konusuna yönlendirmiştir. Daha sonra Fas'a geçerek tahsilini tamamlayan İbnü'l-Bennâ bu şehirde İbn Hacele er-Riyâzî'den matematik, tıp ve astronomi, Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şerîf'ten nahiv ve matematik (özellikle geometri), Ebû Abdullah Muhammed b. Mahlûf es-Sicilmâsî'den astronomi okudu. Kaynaklar onun ayrıca Mirrîh adlı bir hekimden tıp tahsil ettiğini yazmaktadır. İbnü'l-Bennâ'nın matematik sahasındaki fikirlerinin oluşmasında ve zihniyetinin şekillenmesinde Fas'taki hocalarının etkisi büyük olmuştur. Öğrenimini bitirdikten sonra ders vermeye başlayan İbnü'l-Bennâ'nın en ünlü öğrencileri filozof Muhammed b. İbrâhim el-Abülî, müctehid fakihlerden kabul edilen ve İbnü'l-İmâm diye şöhret bulan Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed et-Tilimsânî ile kardeşi Ebû Mûsâ Îsâ, İbnü'l-Hâc el-Billifîkī, Ebû Zeyd

Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî ve İbnü'n-Neccâr et-Tilimsânî'dir. İbnü'l-Bennâ hakkındaki birçok bilginin kaynağı olan İbn Kunfüz onun defalarca Fas'a gittiğini, Merînî sultanları ile sıkı ilişkisi bulunduğu halde resmî görev almadığını ve 5 Receb 721'de (31 Temmuz 1321) ölünceye kadar Merakeş'te öğretimle uğraştığını bildirmektedir (Refʿ u'l-ḥicâb, neşredenin girişi, s. 44). İbnü'l-Bennâ'nın Fas halkı arasında "Sîdî Bulibennâ" lakabıyla tanınmasının ve mezarının bugün dahi ziyaret edilmesinin sebebi onun dini bütün örnek bir şahsiyet ve ayrıca bir mutasavvıf olmasıdır.

Telif ve tedrîs üslûbu öğrencileri tarafından yaygınlaştırılan İbnü'l-Bennâ'nın eserlerine ders kitabı olarak okutuldukları için çok sayıda şerh yazılmıştır. Böylece Mağrib'de bir İbnü'l-Bennâ okulu oluşmuş ve IX. (XV.) yüzyılın sonlarına, yani bu geleneğin içerisinde yetişmiş Kalesâdî'nin eserleriyle üslûbunun yerleşip yaygınlaşmasına kadar canlılığını korumuştur. İbnü'l-Bennâ'nın üslûbundaki en belirgin özellik basitleştirme ve gereksiz

tekrarlardan kaçınma şeklinde özetlenebilir. Ancak bu usul İbn Haldûn ve bazı Mağribli matematikçiler tarafından eleştirilmiştir. Bu okulun sürekliliğine ve tesirinin kalıcılığına en büyük delil İbnü'l-Bennâ'dan sonra gelen İbn Haydûr, İbn Kunfüz, Kalesâdî, İbnü'l-Hâim ve İbnü'l-Mecdî gibi matematikçilerin onun eserlerini şerhetmesidir.

İbnü'l-Bennâ, amelî ve nazarî diye ikiye ayırdığı hesap ilmini ilke olarak nazarî ilimlerden kabul eder. Bu tasnifin Meşşâî felsefesinin etkisini taşıdığı açıktır; çünkü felsefî tasnifte bilimin konusu yanında gayesi de dikkate alınmaktadır. Matematikçiler kendi anlayışları açısından bu tasnife her zaman uymadıkları için İbnü'l-Bennâ da Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb'da ortaya koyduğu aritmetiği konusuna bakmadan sırf maksadı açısından amelî ilim saymıştır ve ona göre burada esas olan katma yani toplama ve çarpma ile ayırma yani çıkarma ve bölmedir. Diğer taraftan bu hesap türü muâmelâtta ve ferâizde de kullanılmaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 202). Telḫîṣ'i şerhedenlerden birçoğu bu metodu benimserken İbn Haydûr, Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb adlı şerhinde buna karşı çıkmış ve Meşşâî felsefesi açısından bütün bir hesabın nazarî olduğunu söylemiştir; çünkü İbn Haydûr, İbnü'l-Bennâ'nın aksine hesap ilminde konuya bakılması gerektiğini, amacın

önemli olmadığını vurgular. İbnü'l-Bennâ'nın hesap ilmine yaklaşımında göze çarpan en önemli özellik, rasyonel sayılar konusunda Doğu İslâm matematiğine göre ileri bir seviye göstermesidir. Diğer bir önemli husus da irrasyonel sayıların yaklaşık karekökünün tesbitinde kaydettiği başarıdır. Mağrib matematiğinde onun başlattığı bu çalışma öğrencileri ve şârihleri tarafından sürdürülmüş, özellikle Kalesâdî ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Sayının tarifi ve sonsuzluk kavramı gibi konularda İbnü'l-Bennâ'nın ileri sürdüğü fikirler, matematik tarihi ve felsefesi yanında genel felsefe tarihini de ilgilendirmektedir. Sayılar teorisinde ise İbnü'l-Bennâ özellikle Refʿu'l-ḥicâb adlı eserinde ortaya, daha önce Kerecî ile bazı sözlük yazarlarının örneklerini verdikleri ve Kemâleddin el-Fârisî'nin geniş bir şekilde ele alıp incelediği kombinatör analiz konusunda çalışmalar ortaya koymuş, ayrıca bu çalışmalarını salt sözel ifadeyle bırakmayıp matematik formülasyon şekline de getirmiştir. Bu formülasyonda daha sonra "Pascal üçgeni" adıyla anılacak olan "el-müsellesü'l-hisâbî"yi kullandığı görülür. Öte yandan işlemlerini yürütürken tümevarımın çeşitli yollarına başvurduğu gibi bu bağlamda sayısal dizilerle de ilgilenmiştir. İbnü'l-Bennâ'nın sayı kavramını tanımlaması el-Maḳālât fî ʿilmi'l-ḥisâb gibi ilk eserlerinde, eski Mısır matematiğinden gelip Pisagor-Öklid geleneğinde son şeklini alan ve hem Doğu hem Batı İslâm dünyasında yaygınlıkla kulla-nılan "birliklerin bir araya gelmesinden oluşan çokluk" tanımına uygun iken daha sonra Telḫîṣ ve Refʿu'l-ḥicâb'da İbn Sînâ'nın fikirlerinin de etkisiyle "birliklerin birleşmesinden oluşan şey (tekil)" haline dönüşmüştür. Ancak İbnü'l-Bennâ, sayının tarifinin mantık değil matematik açısından ele alınması gerektiğini ileri sürer. Çünkü sayı matematiğin bir aracıdır ve tabiatı da ona uygundur; dolayısıyla aslında tavsifî değil ancak tersîmî, yani sözlerle nitelendirilmesi değil gözle görülebilir biçimde şekil ve çizimlerle tanıtılması mümkündür (a.g.e., neşredenin girişi, s. 207).

Klasik gelenekte bir, sayıların ilkesi sayıldığından sayı kabul edilmez; çünkü ilke ilkesi olduğu şeyle aynı kategoriye konulamaz. İbnü'l-Bennâ'ya göre ise birin işlemlerde kullanılmasının yanı sıra bütün matematik kurallarına uyması onun da diğerleri gibi sayı olduğunu gösterir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 208). İbnü'l-Bennâ'nın bu kabulünün başka bir gerekçesi de birin tekil sayılardan olması, fakat aynı zamanda belirli bir çokluğa delâlet etmesidir. Bundan dolayı sayı ile saymayı birbirinden

ayırmak zorunda kalmıştır. Bu ayırıma göre sayı zihnî bir tabiata sahiptir, soyuttur; temel öğesini meydana getiren birlikleri de birbirine eşittir. Sayma ise dış dünyadaki sayılabilen nesneleri gösterir; birlikleri eşit olabilir yahut olmayabilir, çünkü sayma maddeye ilişkindir. Bu açıdan sayma sonludur ve kendisine delâlet eden birlikler de sayılardır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 223).

İbnü'l-Bennâ, zihnî seviyedeki soyut sa-yıların sonsuzluğu ile maddî ve sonlu sahalardaki uygulanışları arasında bir ayırıma gitmiştir. Çünkü onun için matematik, varlığın hakikatini araştıran belirli bir yöntem olup salt pratik bir ilim değildir. Dolayısıyla sonsuzluk kavramını da matematiğin tabiatı açısından ele alır. Meselâ Şerḥu merâsîmi'ṭ-ṭarîḳa adlı eserinde sonsuzluk kavramına varlık açısından bir anlam verir. Buna göre sonsuzluk sıfat değil bir yargıdır ve bu açıdan zihnîdir; nesnel bir gerçeklik sayılamaz. Bu sebeple İbnü'l-Bennâ'ya göre ilim varlıktan daha geniş bir kavramdır; dolayısıyla sayı zihnî mânadaki sonsuzluk anlayışına göre sonsuz biçimde artar. Buna paralel olarak sayılar birler, onlar ve yüzler denilen üç mertebe ile sınırlandırılır. Her mertebede dokuz sayı vardır ve bunun sebebi, âlemin bir cevher ve dokuz araz olmak üzere onlu bir varlık planına sahip bulunmasıdır. Bu durum sayıların "her onlukta bir" niçin devrettiğini de açıklar (a.g.e., neşredenin girişi, s. 211-212). İbnü'l-Bennâ Refᶜu'l-ḥicâb'da, kavramsal ile fiziksel arasında yaptığı eşleştirmeyi daha da ileri götürerek tahlîl ve terkip gibi matematik işlemleriyle oluş ve bozuluşu karşılaştırır ve matematikle fizik bilimini mukayese eder. Onun bu tavrı, klasik Pisagorcu-Eflâtuncu riyâziyye geleneğiyle Aristocu fizik geleneği arasında birbirine paralel giden karşılıklar bulması anla-mına gelir. Böylece İbnü'l-Bennâ, bütün varlığı sayısal ve geometrik yapılara indirgeyen gelenekle ikisini tamamen ayıran gelenek arasında uyum sağlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, onun matematiğin amelî kullanımından hareketle ulaştığı bir sonuçtur. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Bennâ, zihnî varlıkla dış dünyadaki varlık arasında ilişki kurmaya çabalamış ve görüşlerini izah ederken Sünnî tasavvuf geleneğinden de faydalanmıştır.

İbnü'l-Bennâ kesri, "parça konumunda olan iki sayı arasındaki oran" şeklinde tanımlar. Bu tarif bir bakıma Mağrib geleneğindeki kesir tarifine yöneltilmiş bir eleştiridir. Onun Refᶜu'l-ḥicâb'da dil, matematik, felsefe ve amelî fıkıhtan getirdiği delillerle temellendirmeye çalıştığı düşüncesine

göre kesir aslında, “birbirine izâfet yoluyla bağlı bulunan pozitif tam sayılar üzerinde işlem yapmaktır”. Böylece yarım, bir ile iki arasında kurulan bir izâfet ilişkisidir; bu ilişki diğer sayılar için de geçerli olduğundan küllîdir ve bu çerçevede her sayı diğer bir sayının parçası yahut parçalarıdır. Kesri izâfetin diğer bir ismi olarak gören İbnü’l-Bennâ, sonsuzluk kavramının ortaya çıkardığı zorluklardan dolayı bu nisbetin nazarî ve tatbikî tarafı arasında ayırım yapma ihtiyacını da duymuş ve atomcu kelâmcılarla Meşşâîler arasındaki cismin sonsuz biçimde bölünüp bölünemeyeceği tartışmasına girmeden cismin dış dünyada, ayrışma yoluyla değil birleşme yoluyla meydana geldiğini belirtmekle yetinmiştir.

Eserleri. A) Matematik. 1. Telḫîṣu aʿmâli’l-ḥisâb (et-Telḫîṣ fi’l-ḥisâb). İslâm matematik tarihi açısından en önemli eseridir. Daha sonraki matematikçiler tarafından verilen adı, herhangi bir kitabın telhisi olmasından değil aritmetik işlemlerini ayrıntılardan arındırarak özetle vermesinden, yani hesap ilminin kısa ve özlü bir derlemesi olmasından dolayıdır. Kitap saf amelî kaygılarla telif edilmiştir ve dolayısıyla nazarî bir çerçeveye sahip değildir; çünkü medenî ortam düşünülerek kaleme alınmıştır. Bu açıdan zekât ve miras konuları dahil muâmelât hesabına ilişkin birçok meseleyi inceler. Eser, ihtiva ettiği teknik bilgiler kadar matematiğin usulüne ilişkin açıkladığı bazı ilmî ve felsefî görüşlerle ilimler tasnifi, sayının tarifi, bir ve sonsuzluk kavramlarına dair ileri sürdüğü düşüncelerden dolayı da önem kazanmıştır. Bundan dolayı en çok şerhedilen eserlerden biridir; hatta VIII. (XIV.) yüzyıl Batı İslâm matematiğinden günümüze gelen kaynakların büyük çoğunluğu ona yazılan şerhlerdir denilebilir. İbnü’l-Bennâ’nın Refʿu’l-ḥicâb’ı da bu kitabın şerhi niteliğindedir. İki cüzden oluşan eserin birinci cüzü bilinenlerin hesabını konu edinir ve üç kısımdır; bunların birincisi pozitif tam sayıların, ikincisi pozitif rasyonel sayıların, üçüncüsü kareköklerin hesabını içerir. İkinci cüz bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin tesbiti hakkındadır ve ilki dört orantılı sayı ile çift yanlış hesabı, ikincisi geniş olarak cebir ve mukabeleyi konu alan iki kısımdan meydana gelir; en sona eklenen tekmilede ise üç adet çözülmüş problem verilir. Telḫîṣ’in en önemli özelliği ispatsız olmasıdır. Bunun yanında ikiye katlama, ikiye bölme ve küpkök hesabı yoktur. Dikkati çeken diğer bir nokta da içinde rakamların ve rakamlarla kesirler için kullanılan sembollerin bulunmamasıdır. Eserin, ilkini özel anlamıyla bir şerh olmasa da bizzat İbnü’l-Bennâ tarafından kaleme alınan

Refʿu’l-ḥicâb’ın teşkil ettiği pek çok şerhi vardır. Bunların başlıcalarını yazan müellifler şunlardır: Abdülazîz b. Ali b. Dâvûd el-Hevvârî (İbnü’l-Bennâ’nın öğrencisi olduğu için şerhi şifâhî sayılabilir), İbn Haydûr, Ebû Abdullah el-Hafîd (önce recez kalıbında nazma çekmiş, sonra şerhetmiştir), İbn Kunfüz, Ya‘kūb b. Eyyûb, Kadı Ebû Osman el-Akbânî, Muhammed el-Habbâk el-Farazî, Ebü’l-Hasan el-Kalesâdî (biri küçük, diğeri büyük olmak üzere iki şerh yazmıştır), İbn Gāzî (önce bazı ilâvelerle nazma çekmiş, ardından şerhetmiştir), İbnü’l-Mecdî, Muhammed b. Ebü’l-Feth es-Sûfî ve İbrâhim el-Halebî (Râgıb Paşa hocası). Kitabı ihtisar edenlerin en önde geleni İbnü’l-Hâim’dir. Eseri ilk defa, Kalesâdî şerhinin küb dizileriyle ilgili kısmını yayımlayan (JA, I [1863], s. 58-62) ve 1864’te İbnü’l-Mecdî’nin şerhinden hareketle aynı konuda müstakil bir kitap ya-zan (Passages relatifs à des sommations de séries de cubes, Roma 1864) Franz Woepcke ilim âlemine tanıtmıştır. Aynı yıl Aristide Marre eseri Le Talkhys d’Ibn al-Bannâ adıyla Fransızca’ya tercüme etmiş (Extrait des Atti dell’Accademia pontificia de Nuovi Lincei, XIX, Rome 1864) ve 1865’te bu tercümeyi yine Roma’da Arapça aslıyla birlikte yayımlamıştır. Ancak tercüme edebî bir dille yapıldığından kitabın içeriği dikkat çekmemiştir. Yakın dönemde ise Muhammed Süveysî eserin Fransızca tercümesiyle birlikte tahkikli neşrini yapmış, ayrıca kitabın içeriğini İslâm matematik tarihi açısından değerlendirmiştir (Tunus 1969). 2. Refʿu’l-ḥicâb ʿan vücûhi aʿmâli’l-ḥisâb. Önsözünde İbnü’l-Bennâ amelî sayı sanatının mâlum ve meçhul kısımlarını Telḫîṣ’te ele aldığını, bunları açıklamak ve temellendirmek, dayandıkları ilkeleri göstermek için de bu eseri yazdığını belirtir. 701 (1302) yılında tamamlanan kitap aslında Telḫîṣ’in tam bir şerhi değildir; çünkü müellif bazı konulara hiç değinmemiş, yeni eklemeler yapmış, çeşitli yerlerde takdim ve tehir yoluna gitmiştir. Ayrıca daha önce saf matematik çerçevesinde ortaya koyduğu meseleleri burada felsefî açıdan değerlendirmiş, böylece benimsediği felsefî ve kelâmî yönelimi açıklama fırsatını elde etmiştir. Refʿu’l-ḥicâb’ın bilinen tek şerhi Telḫîṣ’e de şerh yazmış olan İbn Haydûr’a aittir. Eser Muhammed Ebellâğ tarafından yayımlanmış, ayrıca bu çalışmada muhtevası matematik ve felsefî açılardan tahlil edilip Telḫîṣ’inki ile karşılaştırılmıştır (Rabat 1994). 3. el-Maḳālât fî ʿilmi’l-ḥisâb. Kaynaklarda başta Risâle fî ʿilmi’l-ḥisâb olmak üzere değişik isimlerle geçer. Hesâb-ı Hindî’nin Mağrib matematiğinde aldığı şekli temsil etmesi bakımından önemlidir. Dört makaleden oluşmuş, bunların birincisinde sayının tanımı ve adları, Hint rakamları, ondalık sistem, dört

işlem vb., ikincisinde pozitif rasyonel sayıların hesabı, üçüncüsünde pozitif rasyonel sayıların tam karekökü, irrasyonel sayıların yaklaşık karekökü, rasyonel sayıların kök hesabı, köklerde dört aritmetik işlem vb., dördüncüsünde ise dört orantılı sayı ve muâmelât hesabı vb. ele alınmıştır. Hesâb-ı Hindî üzerine olduğu halde işlemleri Hint rakamlarıyla vermeyip kelimelerle açıklaması dikkat çekicidir ve bu hususun hesâb-ı Hindî ile hesâb-ı hevâî arasında ayırım yapmayan EndülüsMağrib geleneğiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Eser Ahmed Selîm Sa-îdân tarafından yayımlanmıştır (Amman 1984). 4. Kitâbü'l-Uṣûl ve'l-muḳaddemât fi'l-cebr ve'l-muḳābele. İbnü'l-Bennâ'nın bu eseri, Ebü'l-Kāsım el-Kureşî'nin Ebû Kâmil el-Mısrî'nin cebir kitabına yaptığı şerhten faydalanarak yazdığı, hatta onu ihtisar ettiği söyleniyorsa da kitap aslında Ebû Kâmil'in cebrinin, dolayısıyla klasik cebrin Mağrib cebri açısından yeniden -ve bilindiği kadarıyla son olarak-ele alınışıdır. İki cüzden oluşan eserin ilk cüzünün birinci kısmında temel aritmetik işlemleri (dört işlem), ikinci kısmında bilinmeyen nicelikler (meçhûlât) arasındaki çarpma, bölme ve kök alma işlemleri, üçüncü kısmında ise temel denklemler ve çözümleri incelenir. İkinci cüz ise iki kısımdır ve bunların birincisinde rasyonel, ikincisinde irrasyonel çözüm veren cebir problemleri üzerinde durulmuştur. Eser, Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele adıyla Ahmed Selîm Saîdân tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1986, II, 498-585, Târîḫu ʿilmi'l-cebr fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî içinde). 5. Muḫtaṣar fi'l-eşkâli'l-misâḥiyye. Başlangıç seviyesindekiler için hazırlanmış,

önce geometrik şekillerin tariflerini veren, sonra da bunlar üzerinde yapılması mümkün sayısal işlemleri gösteren bir çalışma olup Muhammed Süveysî ("el-Eşkâlü'l-misâḥiyye li-Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed İbnü'l-Bennâ", Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, XXVIII/2 [Küveyt 1984], s. 491-520) ve Muhammed el-Arabî el-Hattâbî ("Risâletân fî ʿilmi'l-misâḥa li'bn Raḳḳām ve İbnü'l-Bennâ", Mecelletü Daʿveti'l-Ḥaḳ, sy. 256 [Rabat 1986], s. 39-47) tarafından yayımlanmıştır. İbnü'l-Bennâ'nın ayrıca kaynaklarda zikredilen birçok matematik eseri vardır ve bunların en önemlileri şunlardır: Kitâb fî ẕevâti'l-esmâʾ ve'l-munfaṣılât, Kitâbü'l-Fuṣûl fi'l-ferâʾiż, Muḳaddime ʿalâ Öḳlîdis, el-Ḳavânîn fi'l-ʿaded, el-İḳtiḍâb fi'l-ʿamel bi'r-Rûmî fi'l-ḥisâb, Tenbîhü'l-elbâb ʿalâ mesâʾili'l-ḥisâb, et-Temhîd ve't-teysîr fî ḳavâʿidi't-teksîr'dir.

B) Astronomi. 1. Minhâcü’ṭ-ṭâlib li-taʿdîli’l-kevâkib. Müellifin mukaddimede Ebü’l-Abbas et-Tûnisî yöntemine göre kaleme aldığını belirttiği bir zîc olup Juan Vernet tarafından zeylindeki altmış cetvel hariç olmak üzere İspanyolca’ya çevrilmiştir (Contribución al estudio de la labor astronómica de Ibn Al-Bannā, Tetuán 1952). Eserin bir de İbn Kunfüz’ün yaptığı şerhi bulunmaktadır. 2. Kitâbü’l-Envâʿ. Endülüs’ün geleneksel ziraî takvimiyle çevre şartlarını inceler ve bunlara tesir eden astronomik-meteorolojik sebepleri açıklar. H. P. J. Renaud tarafından Le calendrier d’Ibn Bannâ de Marrakech adıyla yayımlanmıştır (Paris 1948). 3. Kitâbü’l-Menâḫ. Takvimle ilgili bu eserin en önemli özelliği “menâh” kelimesini ilk defa takvim anlamında kullanmış olmasıdır. Daha sonra bu kelime Avrupa dillerine “almanak” şeklinde geçmiştir (Sarton, II/2, s. 999). 4. el-Yesâre fî taʿdîli’l-kevâkibi’s-seyyâre (el-Yesâre fî taḳvîmi’l-kevâkibi’s-seyyâre). Bizzat İbnü’l-Bennâ tarafından ihtisar edilmiştir. Kitabı adı bilinmeyen bir müellif Teshîlü’l-ʿibâre fî tekmîli mâ naḳaṣa mine’l-Yesâre, Ahmed b. Hamîde el-Matrafî de el-Maḳṣadü’l-esnâ fî ḥalli muḳaffeli Yesâreti İbni’l-Bennâ adıyla (yazma nüshaları için bk. Abdülvehhâb b. Mansûr, s. 266) şerhetmiştir. 5. Ḳānûn fî maʿrifeti’l-evḳāt bi’l-ḥisâb. Küçük bir eser olup Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından ʿİlmü’l-mevâḳīt: Uṣûlühû ve menâhicühû adlı çalışması içinde yayımlanmıştır (Muhammediye 1407/1986, s. 86-99). 6. Risâle ʿale’ṣ-Ṣafîḥati’z-Zerḳāliyyeti’l-Câmiʿa (eṣ-Ṣafîḥatü’ş-şekkâziyye). Ünlü astronom İbnü’z-Zerkāle’nin eṣ-Ṣafîḥa adlı usturlap cinsi alet hakkında yazmış olduğu eserin yirmi üç bablık muhtasarıdır. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından Mecelletü Daʿveti’l-ḥaḳ’ta tahkik edilmiş (sy. 241 [Rabat 1985], s. 20-25; sy. 242 [Rabat 1985], s. 19-24), sonra yine ʿİlmü’l-mevâḳīt içerisinde yayımlanmıştır (s. 136-174).

C) Dinî İlimler. 1. ʿUnvânü’d-delîl min mersûmi ḫaṭṭi’t-Tenzîl. Hz. Osman mushafının yazımında esas alınan hat üzerinedir. Bu eserde İbnü’l-Bennâ, felsefe birikimini de kullanarak Kur’an yazısının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Ona göre imam mushafta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o sırada meydana gelen bir uzlaşma ve tesadüf ürünü değildir; burada anlamın yazıda beliren varlığı söz konusudur. Yine görme ve işitme duyularımızla yazının görülebilir, lafzın işitilebilir olması arasında tesadüfe dayanmayan bir alâka vardır ve bu tür bir alâka harflerin ve varlıkların durumları arasında da düşünülmelidir. Zerkeşî, bu eserin büyük bir kısmını

bazı farklılıklarla el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ına almış, kendi düşünceleriyle İbnü'l-Bennâ'nınkileri kaynaştırmıştır. Aynı şeyi Süyûtî'nin de el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'da tekrarladığı görülür. Hind Şelebî kitabın tahkikli neşrini yapmıştır (Beyrut 1990). 2. Tefsîrü'l-ism min besmele. Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ tarafından Mecelletü Daʿveti'l-ḥaḳ dergisinde yayımlanmıştır (sy. 262 [Rabat 1407/1987]). Müellifin kaynaklarda zikredilen dinî ilimler sahasındaki diğer eserleri de şunlardır: İḫtiṣarü'l-Keşşâf li-Zemahşerî, Ḥâşiye ʿalâ Kitâbi'l-Keşşâf li-Zemahşerî, Kitâb Tesmiyeti'l-ḥurûf ve ḫâṣṣiyeti vücûdihâ fî evâʾili's-süver, Tefsîru sûreti'l-Kevs̱er, Tefsîru sûreti'l-ʿAṣr, Risâle fi'l-farḳ beyne'l-ḫavâriḳi's̱-s̱elâs̱e el-muʿcize ve'l-kerâme ve's-siḥr, Muḫtaṣarü'l-İḥyâʾ li'l-Ġazzâlî, el-İḳtiḍâb ve't-tebyîn fî ʿilmi uṣûli'd-dîn.

D) Dil, Edebiyat ve Felsefe. 1. er-Ravżü'l-merîʿ fî ṣınâʿati'l-bedîʿ. Bedî', beyân ve belâgata dair sanatlarla ilim arasındaki ilişki üzerinde duran eser, Aristo mantığının tesirinde gelişen Mağrib belâgat geleneğinin bir devamı niteliğinde olup kaynakları arasında mantıkçı, usûl-i fıkıhçı, kelâmcı ve dilciler bulunmaktadır; Rıdvân b. Şakrûn tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Dârülbeyzâ 1985). 2. Merâsimü'ṭ-ṭarîḳa fî fehmi'l-ḥaḳīḳa min ḥalli'l-ḫalîḳa. Müellif tarafından Şerḥu Merâsimi'ṭ-ṭarîḳa (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2378D) adıyla şerhedilen eser, İslâm felsefe geleneğinde nefis ve bilgi teorisine ilişkin temel kavramları ele almaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/4, vr. 89b-93b; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1601, vr. 1a-11b). İbnü'l-Bennâ'nın bunlardan başka kaynaklarda Külliyyât fi'l-ʿArabiyye, Maḳāle fî ʿuyûbi'ş-şiʿr, Ḳānûn fi'l-farḳ beyne'l-ḥikme ve'ş-şiʿr, el-Ḳānûnü'l-küllî fi'l-manṭıḳ, Risâle fi'l-cedel, Tenbîhü'l-fehûm ʿalâ medâriki'l-ʿulûm gibi eserlerinin de adları geçmektedir. Ayrıca kaynaklarda anılmayan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (AY, nr. 132) Taṣrîfi ḥâleyi'l-vasaṭ adlı bir risâle de ona nisbet edilmektedir. Muhammed Süveysî'nin İbnü'l-Bennâ'nın adıyla yayımladığı Risâle fi'l-aʿdâdi't-tâm ve'z-zâʾid ve'n-nâḳıṣ ve'l-aʿdâdi'l-müteḫâbbe'nin ise (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 13 [1976]) Telḫîṣ'in şârihlerinden biri tarafından esere sonradan eklenen bir bölüm olduğu gösterilmiştir (Refʿu'l-ḥicâb, neşredenin girişi, s. 27-28). Sâlih Zeki'ye göre söz konusu risâle Kalesâdî'ye aittir ve onu büyük şerhine hâtime olarak yazmıştır (Âsâr-ı Bâkıye, II, 275).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, Refʿu'l-ḥicâb ʿan vücûhi aʿmâli'l-ḥisâb (nşr. Muhammed Ebellâğ), Rabat 1994, neşredenin girişi, s. 7-193, 207, 208, 211-212, 218, 223; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1128; İbn Hacer, el-Dürerü'l-kâmine, I, 278-279; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, I, 148-152; a.mlf., Dürretü'l-ḥicâl, I, 14; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Kahire 1351, s. 65-67; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1939-42, II, 352; III, 23; a.mlf., Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 215; III, 310; V, 248-249, 267; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 113, 472; II, 949, 1174, 1411; Suter, Die Mathematiker, s. 162-164; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1913, II, 274-276; Brockelmann, GAL, II, 255; Suppl., II, 363-364; Îżâḥu'l-meknûn, I, 161, 167, 323, 578, 608; II, 331, 359; Sarton, Introduction, II/2, s. 998-1000; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1986, IV, 261-269; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 237-239; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 24-25; Muhammed el-Fâsî, "İbnü'l-Bennâ el-ʿAdedî el-Merrâküşî", Ṣaḥîfetü Maʿhedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye fî Madrid, VI/ 1-2, Madrid 1378/1958, s. 1-9; a.mlf., "İbnü'l-Bennā el-ʿAdedî el-Merrâküşî", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Isla-micos, VI/1-2, Madrid 1958, s. 1-9; Rıdvân b. Şakrûn, "Bâbü't-teşbîh min Kitâbi'r-Ravżi'l-merîʿ fî ṣınaʿâti'l-bedîʿ li'bni'l-Bennâ el-Merrâküşî", el-Menâhil, XII/32, Rabat 1406/1985, s. 185-205; a.mlf., "Müʾellefâtü İbni'l-Bennâ ve ṭarîḳatühû fi'l-kitâbe", a.e., XII/33, Rabat 1406/1985, s. 207-229; a.mlf., "ed-Delâle, el-belâġa, el-feṣâḥa, faṣl min Kitâbi'r-Ravżi'l-merîʿ fî ṣınâʿati'l-bedîʿ li'bni'l-Bennâ el-Merrâküşî el-ʿAdedî",

Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, sy. 8, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 161-169; Abdullah Kennûn, "İbnü'l-Bennâ el-ʿAdedî", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 11-12, Rabat 1967, s. 89-105; J. Vernet, "Ibn al-Bannā al-Marrākushī", DSB, I, 437-438; H. Suter - M. Ben Cheneb, "İbnülbennâ", İA, V/2, s. 846-847; a.mlf., "Ibn al-Bannā al-Marrākus̲h̲ī", EI² (İng.), III, 731; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, "İbnü'l-Bennâ", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1992, V, 1470-1472.

İhsan Fazlıoğlu

İBNÜ'l-BEVVÂB

(ابن البوّاب)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Hilâl el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 413/1022)

Aklâm-ı sittenin teşekkülünde İbn Mukle'den sonra en büyük rolü oynayan hattat.

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası, Büveyhîler'in Bağdat'taki hâkimiyeti sırasında saray kapıcısı olduğundan İbnü'l-Bevvâb ve İbnü's-Sitrî künyeleriyle anılır. Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren İbnü'l-Bevvâb dinî ilimleri İbn Sem'ûn'dan, kıraat ilmini Ubeydullah el-Merzübânî'den, edebî ilimleri Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'den öğrendi. Hat sanatını Muhammed b. Esed ve Muhammed b. Simsimânî'den (Simsimî) meşketti. Bağdat'ta Mansûr Camii'nde bir müddet vâizlik, ayrıca ressamlık, nakkaşlık, ciltçilik, müzehhiplik ve hattatlık yaparak geçimini sağlayan İbnü'l-Bevvâb Bağdat'ta vefat etti. Bâbülharb Kabristanı'nda Ahmed b. Hanbel'in türbesi yanına defnedildi. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 423 (1032) olarak kaydedilmektedir.

İbnü'l-Bevvâb, Büveyhî vezirlerinden Fahrülmülk Ebû Gālib Muhammed b. Halef'in yakın dostuydu. Muhammed b. Halef Irak valisi olunca nedimleri arasına girdi ve onun aracılığıyla Bahâüddevle'nin Şîraz'daki kütüphanesine müdür tayin edildi. Burada çalışırken bulduğu, İbn Mukle tarafından yazılmış mushafın eksik cüzünü orijinalinden ayırt edilemeyecek şekilde yazıp tamamladıktan sonra cildini de yaptı. Bu başarısı karşılığında kendisine 100 dinar verildiği, ancak onun kütüphanede bulunan eski Semerkant ve Çin kâğıtlarından Çin'de yapılanları almayı tercih ettiği rivayet edilmektedir.

Hat sanatının en büyük üstatlardan biri olan İbnü'l-Bevvâb'ın altmış dört mushaf yazdığı kaydedilmektedir. Bunlardan zamanımıza ulaşan ve ona aidiyeti kesin olan en güzel mushaf Dublin'de Chester Beatty Library'de

bulunmaktadır (nr. 1431). 391'de (1001) Bağdat'ta istinsah edilen bu mushaf, 17,7 × 13,7 cm. eba-dında ve 286 varaktan ibaret olup her sayfada on beş satır vardır. Sûreler reyhânî, sûre başları tevkī' hatla yazılmıştır. Âyet sonları mavi renkli üç nokta ile belirtilmiş, her beş âyette bir, beş rakamının ebced karşılığı olan "he" harfini temsil eden damla şekli konmuştur. Her on âyeti gösteren aşır işareti sûrelerin içinde ve kenarda iki madalyon şeklindedir. Ferâğ kaydında müzehhibi belirtilmemiş olmakla beraber İbnü'l-Bevvâb'ın aynı zamanda müzehhip olması, bu mushafın onun tarafından tezhip edilmiş olduğu ihtimalini arttırmaktadır. David Storm Rice, reyhânî yazıdaki gelişmeyi belgelemesi yanında devrinin mushaf yazma usullerini, terkip ve tezhibini göstermesi bakımından da önemli bir örnek olan bu mushaf üzerinde yaptığı çalışmaları bir kitap halinde yayımlayarak mushafın sanat dünyasında tanınmasını sağlamıştır (bk. bibl.).

İbnü'l-Bevvâb'ın hattıyla günümüze ulaşan diğer bir eser Câhiliye devri şairlerinden Selâme b. Cendel'in divanıdır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 125). 42 × 31 cm. ebadında, âharlı otuz dört varaktan ibaret olan bu divanın ketebe sayfasında İbnü'l-Bevvâb'ın imzası vardır. Ketebe sayfası dört satır reyhânîden sonra bir satır sülüs, tekrar beş satır reyhânînin altında iki satır tevkī' hatla ve altınla yazılmış olup harflerin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Ketebe kaydından Ramazan 408'de (Şubat 1018) Bağdat'ta yazıldığı anlaşılan divanın cildi ve tezhibi de muhtemelen aynı tarihlerde yapılmıştır. Baş tarafında Yavuz Sultan Selim'in mührünün bulunması yazmanın Yavuz'un özel kütüphanesine ait bir nüsha olduğunu göstermektedir.

Selâme b. Cendel divanın İbnü'l-Bevvâb hattıyla yukarıdaki nüshayla aynı tarihte yazılmış diğer bir nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde yıpranmış ebru ciltli bir mecmuanın (nr. 2015) sonunda bulunmaktadır. Baş tarafı eksik olan divan 28,5 × 38 cm. ebadında olup otuz beş varaktır. Nohudî, kalın âharlı kâğıda yazılmış, metnin etrafı altınla cetvellenmiştir. Varak 1b'de Sultan Mahmud'un vakıf kaydı ve mührü vardır. "Evde'ş-şebâbü hamden zü't-teâcibi" mısraı ile başlayan bu nüshanın her sayfası, uzun tutulan muhakkak-sülüs satırdan sonra üç satır reyhânî, bir satır muhakkak, altı satır reyhânî hatlarla yazılmıştır. Koltuklarda yuvarlak veya damla şeklinde münhanî motifleri, içi yuvarlak

bir rozet içinde ise altın zeminde tahrirli nebâtî motifler yer alır. Muhakkak hatla yazılmış satırların bitiminde mısralar mâil olarak ve sürh mürekkeple yazılmıştır. Ketebe sayfası dört satır reyhânî, bir satır sülüs, beş satır reyhânî ile yazılmış olup satır araları tezhiplidir. İki satırlık ketebe altınla ve tevkīʻ hatla yazılmış, harflerin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Tezhibinin de devrine ait olduğu tahmin edilen mecmuanın başında Kitâbü Büzûġi'l-hilâl fi'l-ḫiṣâli'l-mûcibe li'ẓ-ẓılâl adlı bir eser bulunmaktadır. Krem rengi kalın âharlı kâğıda nesih hatla Eşref b. Nasr Kayıtbay'ın özel kütüphanesi için istinsah edilmiş olan bu eser bazı müellifler tarafından İbnü'l-Bevvâb'a atfedilmişse de eser Süyûtî'ye aittir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 242). Yazının üslûbu da İbnü'l-Bevvâb'ın hattına benzememektedir. Mecmua içinde yer alan Kelimâtü Emîri'l-Müʾminîn ʿAlî adlı diğer eser, Yâkūt el-Müstaʻsımî'nin hattından naklen Hattat Yûsuf Şah el-Herevî tarafından yazılmıştır.

Selâme b. Cendel'in divanının her iki nüshası da hat üslûbu, sayfaların tertibi ve tezhibi bakımından birbirine benzemektedir. İbnü'l-Bevvâb'ın istinsah ettiği bu divanlarla Chester Beatty Library'de

bulunan mushaf, aklâm-ı sittenin bilhassa muhakkak ve reyhânî türlerindeki gelişmeyi gösteren en güvenilir örneklerdir. İbnü'l-Bevvâb mektebinde muhakkak ile reyhânînin harf ve bağlantıları yanında kelimeler de satır düzeninde klasik nisbet ve âhengini bulmuştur. Ancak bu yazılar asıl tekâmülünü Yâkūt ekolünde tamamlamıştır. Sülüs ve nesih ise Osmanlı mektebinde gelişmiş, en güzel örnekleri bu dönemde yazılmıştır.

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 2014) İbnü'l-Bevvâb'ın imzasını taşıyan Risâletü Ebî ʿOs̱mân ʿAmri'bni Baḥr el-Câḥiẓ fî medḥi'l-kütübi ve'l-ḥub ʿalâ Câmi[ʿi]hâ adlı bir risâle bulunmaktadır. 17 × 25 cm. ebadında yirmi altı varaktan ibaret olan risâle açık samanî ve kirli yeşil âharlı kalınca kâğıda sülüs hattıyla, sürh mürekkeple yazılmıştır. Miklebli ve ebru ciltlidir. İçinde (vr. 26b) İbnü'l-Bevvâb'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'dan alınan hal tercümesinin yer aldığı bu risâle büyük bir ihtimalle başka bir hattat tarafından yazılmıştır. Ketebedeki imza ise taklittir. İbnü'l-Bevvâb'ın istinsah ettiği diğer bir risâle Münih Staatsbibliothek'te (nr. 791) bulunmaktadır. Kitâbü'l-Belâġa adlı kırk altı varaklık bu risâle Ramazan Abdüttevvâb tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1965).

İbnü'l-Bevvâb, İbn Mukle'den sonra ikinci büyük hat üstadı olarak kabul edilir. İbn Mukle, mevzun hatlar arasında karakter ve özellikleri birbirine yakın olanları telif ederek sınıflandırmış ve harflerin daire esasına göre geometrik nisbetleriyle kaidelerini ortaya koymuş, böylece mensûb hatların (aklâm-ı sitte) belirmesinde ilk önemli ıslahatı yapmıştır. İbnü'l-Bevvâb ise onun aklâm-ı sittede tesbit ettiği bu estetik kuralları daha ince geometrik nisbetlere bağlayarak üslûbunu güzelleştirmiştir. Benzer üslûpların ortak özelliklerini belirleyip sınıflandırarak kalemlerin sayısını sekize indirmiş, böylece aklâm-ı sittenin teşekkülünde büyük bir yenilik yapmıştır. Hat sanatı alanında ortaya koyduğu güzel örnekler daha sonra yetişen hattatları etkilemiş, yazı üslûbu İslâm dünyasında üç asra yakın hâkim olmuştur.

Şiirle de ilgilenen İbnü'l-Bevvâb'ın bu alanda günümüze ulaşan önemli bir eseri de hat sanatına dair yirmi sekiz beyitlik "Kasîde-i Râiyye"sidir. İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinde yirmi iki beytini zikrettiği bu kasidenin pek çok şerhi yapılmıştır. Kaside, Süheyl Ünver'in İbnü'l-Bevvâb'la ilgili eserinin Arapça tercümesine (bk. bibl.) mütercim tarafından eklenmiş, daha sonra Muhammed b. Hasan et-Tîbî'nin Câmiʿu meḥâsini kitâbeti'l-küttâb ʿalâ tarîḳati İbni'l-Bevvâb'ı içinde yayımlanmış (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1962), İbnü'l-Vahîd ve İbnü'l-Basîs'in şerhleriyle birlikte Hilâl Nâcî tarafından da neşredilmiştir (bk. bibl.).

İbnü'l-Bevvâb'ın yazı üslûbu Yâkūt el-Müsta'sımî'ye kadar hattatlara örnek olmuş, bu üslûbu takip edenler ona yaklaşabildikleri nisbette büyük sanatkâr sayılmıştır. Bunlardan İbnü'l-Hâzin künyesiyle bilinen Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 518/1124) daha çok rikā' ve tevkī' yazılarını geliştirmiştir. Şühde el-Kâtibe lakabıyla tanınan hadisçi Zeyneb bint Ahmed b. Ebü'l-Ferec el-İberî el-Bağdâdî, Emînüddin Yâkūt el-Mevsılî el-Melikî, öğrencisi Veliyyüddin b. Zengî el-Acemî, mûsikişinas Safiyyüddin Abdülmü'min el-Urmevî, İbnü'l-Bevvâb mektebini temsil eden ve devam ettiren büyük sanatkârlar arasında zikredilmektedir. Yetiştirdiği öğrencilerden yalnız Muhammed b. Mansûr b. Abdülmelik'in adı tesbit edilebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Belâġa (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1965, s. 55; Ebîverdî, el-Müstedrek fi’l-muḫtelif ve’l-müʾtelif (İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl içinde, nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 459-461; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 10; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XV, 120-134; İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 240; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 342-344; V, 117; VI, 119, 121; VII, 322; İbnü’l-Vahîd, Râʾiyyetü İbni’l-Bevvâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967; İbnü’s-Sâiğ, Tuḥfetü üli’l-elbâb fî ṣınâʿati’l-ḫaṭ ve’l-kitâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967, s. 50-53; İbn Haldûn, Mukaddime-i İbn Haldûn (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), İstanbul 1275/1858, II, 338; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 12; Kādî Ahmed, Gülistân-ı Hüner (nşr. Ahmed Süheylî Hânsârî), Tahran 1352, s. 18; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 17, 23; Gülzâr-ı Savâb, s. 43; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 242; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 82; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 331; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 44; Habîbullah Fezâilî, Taʿlîm-i Ḫaṭ, Tahran 1366, s. 72; D. S. Rice, The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library, Dublin 1955; A. Süheyl Ünver, Hattat Ali Bin Hilâl: Hayatı ve Yazıları, İstanbul 1958; a.e.: el-Ḫaṭṭâtü’l-Baġdâdî: ʿAlî b. Hilâl el-meşhûr bi’b-ni’l-Bevvâb (trc. M. Behcet el-Eserî - Azîz Sâmî), Bağdad 1377/1958; A. J. Arberry, The Koran Illuminated, Dublin 1967; Martin Lings, The Qur’anic Art of Calligraphy and Illumination, London 1976, s. 54, 55, 99, 115; David James, Qur’ans and Bindings from the Chester Beatty Library (ed. Leonard Harrow), London 1980, s. 32-34; “Risâle fi’l-kitâbeti’l-mensûbe”, MMMA (Kahire), I (1955), s. 123; “Şerḥu’l-Manẓûmeti’l-müsteṭâbe fî ʿilmi’l-kitâbe” (nşr. Hilâl Nâcî), el-Mevrid, XV/4 (Bağdad 1407/1986), s. 259-270; Cl. Huart, “İbnülbevvâb”, İA, V/2, s. 847; J. Sourdel-Thomine, “Ibn al-Bawwāb”, EI² (İng.), III, 736-737.

Muhittin Serin

İBNÜ'l-BITRÎK

(bk. SAÎD b. BITRÎK).

İBNÜ'l-BİRZÂLÎ

(bk. BİRZÂLÎ).

İBNÜ'l-BULKĪNÎ

(bk. BULKĪNÎ, Abdurrahman b. Ömer).

İBNÜ’l-BURHÂN

(ابن البرهان)

Ebû Hâşim Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Mısrî (ö. 808/1405)

Fıkıh âlimi.

Rebîülevvel 754’te (Nisan 1353) eski Kahire ile (Mısr) Kahire arasındaki bir mahallede doğdu ve Kahire’de büyüdü. İbnü’l-Burhân lakabını, babasının mahkemede üstlendiği bir nevi noterlik görevi (adl) sebebiyle almış olması muhtemeldir. Şâfiî mezhebine göre fıkıh tahsili yaparken bir yandan da hadis meclislerine devam etti ve hadis ilmine karşı özel bir ilgi duydu. Bu sırada Zâhirî mezhebine mensup Saîd es-Suhûlî adlı bir kişiyle arkadaş oldu, onun etkisinde kalarak İbn Hazm’ın eserlerini okudu ve Zâhirî mezhebine meyletti. Bir müddet sonra da eserlerini okumaya başladığı İbn Teymiyye’nin görüşlerinden etkilendi. Zâhirî temayülü sebebiyle halifenin Kureyş’ten olması gerektiğini savunduğundan el-Melikü’z-Zâhir Berkuk, Mısır’da Çerkez Memlükleri’nin hâkimiyetini sağlayıp idareyi ele geçirdiği zaman (784/1382) ona karşı tavır aldı. 785 (1383) yılında Şam ve Irak’ı dolaşan İbnü’l-Burhân insanları Allah’ın kitabına, resulünün sünnetine sarılmaya çağırdı ve idarenin Kureyş kabilesine mensup bir kimsede bulunması gerektiği düşüncesini ısrarla yaymaya çalıştı. Bu amaçla Halep’e kadar gitti. Ardından tekrar Şam’a döndü ve çabaları sonunda çok sayıda insanın kendi düşüncesini kabul etmesini sağladı. Özellikle Horasan civarından gelen birçok kişi onun etrafında toplandı. Bunda o dönemde haksızlık, rüşvet ve yolsuzlukların toplumda bir hayli yaygınlaşmış olmasının da rolü vardır. Şam’da Ahmed ez-Zâhirî olarak tanınan İbnü’l-Burhân, buradaki yöneticilerle arası açılınca çok geçmeden faaliyetleri el-Melikü’z-Zâhir Berkuk’a ulaştırıldı. Berkuk onu yakalatıp Kahire’ye getirterek iddialarını bizzat kendisinden dinledi. İbnü’l-Burhân, Berkuk’un huzurunda Kureyş kabilesine mensup olmayan bir kişinin ve dolayısıyla kendisinin idareciliğinin câiz sayılmadığını belirtti ve ayrıca meşrû olmayan bazı uygulamalarından söz ederek onu eleştirdi.

Bunun üzerine Berkuk, İbnü'l-Burhân'a dayak attırdı ve onu hapis cezasına çarptırdı (788/1386). Birkaç yıl hapis yattıktan sonra 791'de (1389) hapisten çıktı; 26 Cemâziyelevvel 808 (19 Kasım 1405) tarihinde vefat edinceye kadar Kahire'de yalnızlık ve yoksulluk içinde yaşadı.

Tabakat müellifleri ve özellikle biyografisine geniş yer veren dostu Takıyyüddin el-Makrîzî İbnü'l-Burhân'ı şahsiyetli, hoşsohbet, zühd ve takvâ sahibi, doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, savunduğu görüşlere taassup derecesinde bağlı bir âlim olarak tanıtır. Çağdaşı İbn Hacer ise onun yöneticilikte gözü olduğunu fakat buna imkân bulamadığını, Sehâvî de Berkuk'a ve diğer yöneticilere karşı tavır almasında bu arzusunun etkisinin bulunduğunu söylerse de faaliyetleri ve yaşadığı hayat tarzı bu konuda şahsî arzusundan çok fikirlerinin etkili olduğunu göstermektedir. Mezheplerin delillerine vâkıf, hâfızası kuvvetli ve geniş tarih bilgisine sahip bir âlim olan İbnü'l-Burhân, özellikle Zâhirîler'in diğer mezheplere muhalefet ettiği konuları iyi bilir ve bu mezhebi onlara karşı savunurdu. Şam, Bağdat ve Halep'te bulunduğu sırada bazı âlimlerden hadis dinlemekle birlikte hadis rivayetiyle meşgul olmamıştır. Kaynaklarda, İbnü'l-Burhân'ın hapiste iken ezberinden Mesʾeletü refʿi'l-yedeyn fi's-sücûd, Vaḍʿu'l-yümnâ ʿale'l-yüsrâ fi'ṣ-ṣalât ve Risâle fi'l-imâme adlı eserleri yazdırdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde (nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1995, II, 44-55; a.mlf., es-Sülûk, VIII, 554; X, 23; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, I, 186-188, 191, 229, 268; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 316-318; a.mlf., Ẕeylü'd-Düreri'l-kâmine (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992, s. 167-170; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1994, III, 73-74; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 174-175, 328-329; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 87-89; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Kahire, ts., I, 74; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 96-98; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IX, 110-111;

Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 99-101; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 158; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 155.

Ebubekir Sifil

İBNÜ'l-BÜHLÛL

(ابن البهلول)

Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk b. el-Bühlûl et-Tenûhî el-Enbârî (ö. 318/930)

Hanefî kadısı, dil âlimi, edip ve şair.

231 Muharreminde (Eylül 845) Enbâr'da doğdu. Hadis hâfızı olan babası İshak, Ebû Ya'kūb ed-Devrakī, Muhammed b. Zünbûr el-Mekkî, Eşec el-Kindî, Saîd b. Yahyâ el-Ümevî, Abdurrahman b. Yûnus er-Rakkī, Muhammed b. Müsennâ el-Anezî, İbrâhim b. Saîd el-Cevherî gibi âlimlerden ders aldı, hadis rivayet etti. 255'te (869) kardeşi Bühlûl ile birlikte Bağdat'a gitti ve orada nahiv âlimi Sa'leb ile hocası Muhammed b. Kādim'in derslerini takip etti. 276 (889) yılından itibaren Abbâsî halifeleri Mu'temid-Alellah, Mu'tazıd-Billâh, Müktefi-Billâh ve Muktedir-Billâh dönemlerinde Enbâr, Hît, Ânât, Rahbe, Karkîsiyâ, Medînetü'l-Mansûr (eş-Şarkıyye), Kutrabbül ve Meskîn gibi yerlerde kadılık yaptı. 306'da (918) Muhammed b. Halef el-Vekî' vefat edince onun kadılık yaptığı Ahvaz ve çevresi de İbnü'l-Bühlûl'ün görev alanına dahil edildi. Başkadılık veya bölge kadılığı niteliğindeki bu görevine Rebîülâhir 316 (Haziran 928) yahut 317 (929) tarihine kadar devam etti. Kaynaklarda Medînetü'l-Mansûr'daki kadılığının yirmi yıl (908-928) sürdüğü belirtilir. Yaşlanıp hâfızası zayıfla-yınca 10 Rebîülâhir 316'da (2 Haziran 928) görevden alındı ve yerine Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Hasan el-Üşnânî getirildi. Üşnânî'nin üç gün sonra görevinden uzaklaştırılması üzerine tekrar kadılık teklif edildiyse de kabul etmedi. İbnü'l-Bühlûl 318'de (930) Bağdat'ta vefat etti. Ölüm tarihi olarak bazı kaynaklarda 310 (922) veya 317 (929) yılları da zikredilmekle birlikte genellikle ilk rivayet daha doğru kabul edilmektedir.

İyi bir eğitim alan İbnü'l-Bühlûl İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin mezhebini benimsemiş, çok az meselede onlara muhalefet etmiştir. Hadis ilminde güvenilir olduğu belirtilmiş, Dârekutnî, Ebû Hafs İbn Şâhin, Muhammed b. İsmâil el-Verrâk, Ebü'l-Hasan el-Cerrâhî, torunu Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed et-Tenûhî ve daha pek çok kimse

kendisinden hadis rivayet etmiştir. Tefsir, siyer, tarih, nahiv ilimlerinde söz sahibi, hitabeti etkileyici ve yazısı güzel biri kimse olarak temayüz etmiştir. Nahivde Kûfe ekolünü benimseyen İbnü'l-Bühlûl'ün özellikle lugat ilminde uzman olduğu belirtilmiştir.

İbnü'l-Bühlûl ileri görüşlü, hoşgörülü ve doğru bildiğini savunmaktan geri durmayan bir kişiliğe sahipti. Muktedir-Billâh döneminde vezir İbnü'l-Furât, selefi İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ'nın Abbâsîler'e isyan eden Karâmita'ya karşı takip ettiği politikayı gündeme getirerek onu karalamak isteyince İbnü'l-Bühlûl eski veziri desteklemiş ve yaptıklarının doğru olduğunu ifade etmiştir (Yâkūt, II, 144-147). Yine Muktedir zamanında kadılık görevini yürütürken halifenin annesi, satın aldığı bir vakıf arazinin Dîvân-ı Kazâ'da bulunan vakıf senedini getirmesini kendisinden istemişti. İbnü'l-Bühlûl, onun senedi imha ederek araziyi sahiplenmek niyetinde olduğunu anlayınca bu görevde bulunduğu sürece böyle bir şeye izin vermeyeceğini, bunda ısrar edilmesi halinde kendisinin görevden alınması gerektiğini söyledi. Annesinin şikâyeti üzerine konuyu araştıran halife, İbnü'l-Bühlûl'ün işini ciddiyetle yapan değerli bir kimse olduğunu, görevinde kalması gerektiğini ve söz konusu talebinin yerine getirilmesinin mümkün bulunmadığını annesine bildirdi. Bunun üzerine isteğinden vazgeçen halifenin annesi cesaret ve doğruluğu sebebiyle İbnü'l-Bühlûl'e teşekkür etti (Tenûhî, I, 244).

İbnü'l-Bühlûl'ün adı kaynaklarda Hallâc davası münasebetiyle sıkça geçer. Abbâsî veziri Hâmid b. Abbas, Hallâc'ın durumunu Bağdat'ın doğu ve batı yakalarının kadıları olan Ebû Ömer el-Kādî ile İbnü'l-Bühlûl'e sordu. Ebû Ömer katlinin vâcip olduğuna hükmetti; İbnü'l-Bühlûl ise iddia edilen hususlara inandığını ikrar etmedikçe katlinin gerekmediğini belirtti. Ancak uygulamada Ebû Ömer'in fetvası esas alındı. Kaynaklarda İbnü'l-Bühlûl'ün Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh, Kitâbü'd-Duʿâʾ, Edebü'l-ḳāḍî ve Kitâb fi'n-naḥv ʿalâ mez̠hebi'l-Kûfiyyîn adlı eserlerinden söz edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vekîʻ, Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 285; Arîb b. Saʻd, Ṣılatü't-Târîḫi't-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 36, 70, 79, 120; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1984, s. 138, 187; Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1391/1971, I, 47, 163, 242-244, 255-259; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 30-34; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, s. 188-191; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 292-295; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 87-91; II, 138-161; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 223; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 497-500; a.mlf., el-ʿİber, I, 476-477; Safedî, el-Vâfî, VI, 235-237; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 165; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, I, 137-142; III, 20; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 32-34; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 295-296; Temîmî, Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 271-276; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46; II, 1417, 1920; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 276; H. Laust, "Ibn Buhlūl", EI² (İng.), III, 739; M. Âsaf Fikret, "İbn Bühlûl", DMBİ, III, 142-143.

Ebubekir Sifil

İBNÜ’l-CÂRÛD

(ابن الجارود)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Alî b. el-Cârûd en-Nîsâbûrî (ö. 307/919-20)

Hadis hâfızı ve fakih.

230 (845) yılı civarında Nîşâbur’da doğdu. Hayatını Mekke’de mücâvir olarak geçirdi. Ya‘kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Eşec el-Kindî, Zühlî ve Za‘ferânî’den hadis dinledi, bu arada İbn Huzeyme’den de faydalandı. Zehebî, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin İbn Râhûye, Ali b. Hucr ve Ahmed b. Menî‘ gibi âlimleri de onun hocaları arasında saydığını, ancak el-Münteḳā’sında bunu doğrulayacak bir rivayete rastlayamadığını belirtmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 240). Kız kardeşinin oğlu Yahyâ b. Mansûr el-Kādî başta olmak üzere İbnü’ş-Şarkī, Da‘lec b. Ahmed ve Taberânî onun talebelerinden bazılarıdır. Hadis münekkitlerinin kendisinden övgüyle söz ettikleri İbnü’l-Cârûd Mekke’de vefat etti.

İbnü’l-Cârûd’un günümüze ulaşan tek kitabı el-Münteḳā mine’s-süneni’l-müsnede ʿan Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem adını taşımaktadır. 1114 ahkâm hadisinin fıkıh konularına göre tasnif edildiği eser hakkında Zehebî, “Hadis münekkitlerinin ictihad farklılıkları sebebiyle tenkit ettikleri pek azı müstesna içindeki hadislerin tamamı sahihtir ve hasen derecesinin altına kesinlikle düşmez” demektedir (a.g.e., XIV, 239). Önce Hindistan’da basılan eser (Haydarâbâd 1309/1891, 1315/1897), Abdullah Hâşim el-Yemânî elMedenî’nin Teysîrü’l-fettâḥi’l-vedûd fî taḫrîci’l-Münteḳā li’bni’l-Cârûd adlı çalışmasıyla birlikte neşredilmiştir (Kahire 1382/1962). Daha sonra bir heyet tarafından hadislerin önemli kaynaklardaki yerlerini gösteren dipnot ilâvesiyle yayımlanan eseri (Beyrut 1407/1987) Abdullah Ömer el-Bârûdî sonuna alfabetik hadis fihristi koyarak yeniden neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Kitâbü Ġavs̱i’l-mekdûd bi-taḫrîci Münteḳā İbni’l-Cârûd adıyla üç ciltlik (iki mücelled) bir tahrîc çalışması yapmıştır (Beyrut 1408/1988).

Kaynaklarda İbnü’l-Cârûd’un Kitâbü’l-Cerḥ ve’t-taʿdîl adlı bir kitabı ile yedi cüz tutarında el-Âḥâd fî esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe (İbn Hayr, s. 215) ve Hatîb el-Bağdâdî’nin kaynak olarak kullandığı (Târîḫu Baġdâd, XIV, 298) el-Esmâʾ ve’l-künâ adlı iki biyografi çalışmasından söz edilmektedir. Ayrıca Zehebî, Kādî İyâz’ın İbnü’l-Cârûd’u İmam Mâlik’in hayatına dair eser verenler arasında saydığını söylemişse de (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 82), Tertîbü’l-medârik’te böyle bir kayda rastlanmamakta, ancak anılan eserde onun İmam Mâlik’in hadislerinde görülen garîb kelimeleri açıklamak üzere bir çalışmasının bulunduğundan söz edilmektedir (I, 199).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 298; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 199; İbn Hayr, Fehrese, s. 215; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 468-469; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 794; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 82; XIV, 239-240; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 301-320, s. 212-213; Safedî, el-Vâfî, XVII, 323; Îżâḥu’l-meknûn, II, 270; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 444; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 17-18, 259; Serkîs, Muʿcem, I, 61; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 356-357; Ali Refîî, “İbn Cârûd”, DMBİ, III, 200.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ'l-CEBBÂB

(ابن الجبّاب)

Ebû Ömer (Amr) Ahmed b. Hâlid b. Yezîd b. el-Cebbâb el-Kurtubî (ö. 322/934)

Hadis hâfızı ve Mâlikî fakihi.

246'da (860) Ceyyân'da (Jaen) doğdu. Bu şehre nisbetle Ceyyânî diye anılmış, Mağrib Arapçası'nda "hazır elbise veya cübbe satan kimse" anlamında Cebbâb lakabını taşıyan babasına izâfetle İbnü'l-Cebbâb diye meşhur olmuştur. Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr Cebbâb kelimesini yanlış olarak Cibâb şeklinde okumuşlardır. Daha sonra Kurtuba'ya yerleşen İbnü'l-Cebbâb küçük yaşta tahsile başladı; İmam Şâfiî'nin fıkhî görüşlerini ilk defa Endülüs'te tanıtan Kāsım b. Muhammed el-Beyyânî vasıtasıyla bilhassa Mâlikî fıkhına ve hadis ilmine vâkıf oldu. Bakī b. Mahled, İbn Vaddâh Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî onun Endülüs'teki hocalarından bazılarıdır. Endülüs'te tahsilini tamamladıktan sonra haccetmek ve hadis öğrenmek için Mekke'ye gitti; burada Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Muhammed b. Ali es-Sâiğ ve Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Mekkî'den hadis dinledi. Ardından Yemen'e geçerek Abdürrezzâk'ın eserlerinin râvisi İshak b. İbrâhim ed-Deberî ve Ubeydullah

b. Muhammed el-Kişverî gibi âlimlerden hadis öğrenimini sürdürdü. Tahsil amacıyla Girit, Kuzey Afrika ve Mısır'a da gittiği, Mısır'da Allâf diye anılan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Eyyûb'dan hadis dinlediği nakledilmektedir (İbn Ferhûn, s. 34).

Endülüs'e döndükten sonra burada öğretimle meşgul olduğu anlaşılan İbnü'l-Cebbâb'ın talebeleri arasında başta oğlu Muhammed olmak üzere hadis hâfızı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Bâcî, Muhammed b. Muhammed b. Ebû Düleym ve İbnü'l-Medînî diye tanınan Muhammed b. Hazm et-Tenûhî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. İbnü'l-Cebbâb 15 Cemâziyelâhir 322'de (2 Haziran 934) Kurtuba'da vefat etti. İbn

Hazm, İbnü’l-Cebbâb’ın gafletinin fazla olduğunu söylerken (İbn Hacer, I, 147) İbn Abdülber ve Kādî İyâz onun hadis yanında Mâlikî fıkhında da önde gelen bir âlim olduğunu belirtirler. Kaynaklarda İbnü’l-Cebbâb’ın Müsnedü Mâlik b. Enes, Kitâbü’l-Îmân, Kitâbü’ṣ-Ṣalât, Kitâbü Ḳıṣaṣi’l-enbiyâʾ, Kitâbü Feżâʾili’l-vuḍûʾ, Kitâbü Ḥamdillâh ve ḫavfih adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs (nşr. Seyyid İzzeddin el-Attâr el-Hüseynî), Kahire 1373/1954, I, 30, 42; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 138; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 192-193; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 170-171; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 253; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 815-816; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 240-241; Safedî, el-Vâfî, VI, 371; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 34-35; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 147; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 341; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 150; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, “İbn Cebbâb”, DMBİ, III, 203-204.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ’l-CELLÂ

(ابن الجلاّء)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ (ö. 306/918)

Fakr ve tevekkül konusundaki görüşleriyle tanınan sûfî.

Bağdat’ta doğdu. Bazı kaynaklarda adı Muhammed olarak da kaydedilmektedir. Ma‘rûf-i Kerhî, Bişr el-Hâfî gibi sûfîlerin sohbetlerinde bulunan sûfî Yahyâ el-Cellâ’nın oğludur. Kendisi, paslı gönülleri aydınlattığı için babasına “Cellâ” unvanının verildiğini söyler. Babasına bu unvanın Zünnûn el-Mısrî tarafından verildiği de kaydedilmektedir. İbnü’l-Cellâ çocukluğunda Ma‘rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Mısrî gibi ünlü sûfîlere hizmet etti. Daha sonra Bağdat’tan ayrılarak Filistin’e gidip bugün Yafa-Kudüs yolu üzerinde bulunan Remle kasabasında ikamet etmeye başladı. Ardından Hicaz’a giden İbnü’l-Cellâ, Serrâc’ın verdiği bilgiye göre on sekiz yıl Mekke’de kaldı (el-Lümaʿ, s. 169). Ancak bu bilgiye diğer eserlerde rastlanmamaktadır. Kaynaklarda nakledilen bir sözünden, onun Kuzey Afrika’ya geçtiği ve Kayrevan’a kadar giderek bölgedeki sûfîlerle görüştüğü anlaşılmaktadır. Bişr el-Hâfî ve Zünnûn el-Mısrî’ye hizmet etmekle birlikte İbnü’l-Cellâ’nın esas mürşidi Dımaşk’ta iken tanıştığı Ebû Türâb en-Nahşebî’dir. Kendisi 600 şeyhle görüştüğünü, bunlar arasında en çok Zünnûn el-Mısrî’yi, babasını ve Ebû Türâb’ı beğendiğini söyler. Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ed-Dükkî, Muhammed b. Süleyman el-Lebbân, Muhammed b. Hasan el-Yaktînî gibi sûfîler yetiştiren İbnü’l-Cellâ 12 Receb 306’da (19 Aralık 918) Dımaşk’ta vefat etti. Öldüğünde doksan sekiz yaşında olduğu kaydedilmektedir.

İbnü’l-Cellâ’nın tasavvuf anlayışı fakr, tevekkül ve tecrid esasına dayanır. Kendisine fakrın ne olduğu sorulduğunda üzerindeki 4 akçeyi sadaka olarak verdikten sonra fakrı tarif etmiş ve üzerinde para varken bu konuda söz söylemeye utandığını belirtmişti. Sâlikin kendi varlığından tamamen geçmesi olarak anladığı fakrı “sebeplerden kendini soyutlamak” diye tarif eden İbnü’l-Cellâ, takvâ sahibi olmayan fakirlerin kendilerini haramlardan

koruyamayacaklarına dikkat çekmiş, rızık kaygısı çekmenin insanı Hak'tan uzaklaştırıp halka muhtaç edeceğini söylemiştir. Ona göre övülmekle yerilmeyi bir tutan zâhid, farzları ilk vaktinde eda eden âbid, bütün fiilleri Allah'tan gören muvahhid yani sûfîdir. Ârifler Hak'tan başkasının kaygısını taşımazlar (Sülemî, s. 177, 179; Kuşeyrî, s. 114). İbnü'l-Cellâ kul hakkına büyük önem vermiş ve Allah'ın hakkına riayet etmeyenlerin kulların haklarını da gözetmeyeceğini söylemiş, insanlara iyilik yapamayanlara hiç değilse kötülük yapmamalarını tavsiye etmiştir (Sülemî, s. 177). İbnü'l-Cellâ tasavvufun şekil (resm) değil hakikat olduğunu söyleyen ilk sûfîlerdendir. Ona göre tasavvufun Hakk'a yönelik tarafı hakikat, halka yönelik tara-fı şekildir. Asıl tasavvuf Hak ile kul arasındaki bağdır. Kuşeyrî, onun tasavvufu ruhuna nasıl sindirdiğini anlatmak için vücudundaki bir damarın "lillâh" kelimesinin yazılış şekli gibi bir görünüme girdiğini kaydeder.

Babasının da sûfî olması dolayısıyla bazı kaynaklarda kendisi hakkındaki rivayetler babasıyla ilgili olanlarla karıştırılmıştır. Meselâ Kuşeyrî, onun vefat ettiği zaman yıkanmak üzere teneşire konulduğunda yüzünde bir tebessüm ifadesi hissedildiğini, hatta orada bulunan bir tabibin onun için, "Diri mi ölü mü olduğunu bilemiyorum" dediğini söylerken (er-Risâle, s. 114) aynı olayı İbnü'l-Cevzî (Ṣıfa-tü'ṣ-ṣafve, II, 411) ve İbnü'l-Mülakkın (Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 86) babası hakkında kaydetmişlerdir. Çağında gerçek anlamda üç sûfî bulunduğunu söyleyen İbn Nüceyd, İbnü'l-Cellâ'nın bunlardan biri olduğunu belirtmiştir. Kaynaklarda onun bazı kerâmetleri de anlatılmaktadır. Bunlardan birine göre rüyasında Hz. Peygamber'in elinden bir ekmek aldığını görmüş, uyandığında avucunda bu ekmeğin bir parçasını bulmuştu. Tevekkül, muhabbet, fakr, havf, zühd gibi tasavvufî konulara dair sözleri ve bazı şiir parçaları kaynaklarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. Nicholson), Leiden 1913, s. 169, 209; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 144, 214; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 176-179; a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş),

Ankara 1981, s. 191-192, 202; Ebû Nuaym, Ḥilye, Beyrut 1967, X, 314-315; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 213-215; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 114, 123, 143-144, 151, 154, 169; a.e. (Uludağ), s. 86, 100, 105, 107-108, 123, 130, 206, 207; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 43, 169; a.e. (Uludağ), s. 118, 236-237; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 547-575; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1990, IV, 269, 300; V, 261; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, Kahire 1970, II, 443-444; a.mlf., el-Muntaẓam, V, 17, 18; VI, 148; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 168, 381, 495, 516-517, 539, 563, 757; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1403/1983, s. 494; Zehebî, Aʿlamü'n-nübelâʾ, XIV, 251-252; Safedî, el-Vâfî, VIII, 239; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 129; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 81-88; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 30, 170, 194; Câmî, Nefeḥât, s. 110; Münâvî, el-Kevâkib, II, 14-15; Mînâ Hafîzî, "İbn Cellâ", DMBİ, III, 241-242.

Mustafa Bahadıroğlu

İBNÜ’l-CELLÂB

(ابن الجلاّب)

Ebü’l-Kāsım Ubeydullāh b. Hüseyn b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî (ö. 378/988)

Mâlikî fakihi.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Hocası Ebû Bekir el-Ebherî’nin doğum tarihi (289/902) ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin on yedi yaşında iken 327 (939) yılında

kaleme aldığı er-Risâle’nin İbnü’l-Cellâb’a ait et-Tefrîᶜ den sonra Mâlikî mezhebinde yazılan ilk muhtasar olduğuna dair bilgi göz önüne alındığında IV. (X.) yüzyılın başlarında Basra’da doğduğu söylenebilir (et-Tefrîᶜ, neşredenin girişi, I, 103-104). Adı bazı eserlerde Muhammed, Abdurrahman ve Hüseyin olarak da geçmekte, ancak et-Tefrîᶜ adlı kitabı ve bunun rivayet zincirlerinde yukarıda belirtildiği şekilde kaydedilmektedir. “Hayvan veya köle tüccarı” anlamına gelen Cellâb ve İbnü’l-Cellâb lakabıyla anılan başka âlimler de vardır (a.g.e., I, 103). İbnü’l-Cellâb, zamanında Mâlikî mezhebinin Irak’taki en büyük temsilcisi olan Ebû Bekir el-Ebherî’den fıkıh okudu ve onun gözde talebeleri arasında yer aldı. Kız kardeşinin oğlu Müsedded b. Ahmed el-Basrî, Ebü’l-Hasan Ali b. Kāsım et-Tâfî el-Basrî, Gālib b. Abdürraûf b. Temmâm b. Atıyye el-Muhâribî ve Kadı Abdülvehhâb b. Nasr el-Bağdâdî gibi âlimler ondan ders aldılar. İbnü’l-Cellâb, 378 yılı Safer ayında (Mayıs-Haziran 988) hac dönüşü sırasında vefat etti. Mezhepte tercih ve ihtiyâr derecesine ulaşmış bir müctehid olarak Irak’ta Ebherî’den sonra mezhebin yayılması, kurallarının tesbiti ve fürûunun tedvini konusunda önemli katkılarda bulunan İbnü’l-Cellâb, yaşadığı muhitin de etkisiyle Mısır ve Mağrib Mâlikî ulemâsına nisbetle re’y ve kıyasa daha çok başvurmuş, eserinde Hanefîler gibi farazî fıkha da yer vermiştir.

Eserleri. İbnü’l-Cellâb et-Tefrîᶜ ve Şerḥu’l-Müdevvene (yazma nüshası için

bk. Sezgin, I, 469) adlı eserlerle hilâfa dair bir kitap yazmış, bunlardan ilk eser vasıtasıyla şöhrete kavuşmuştur. Muḫtaṣarü'l-Cellâb (el-Cellâb) diye de anılan et-Tefrîᶜ, İmam Mâlik ve talebelerinin görüşlerinin derlendiği, Mâlikî literatüründe "ümmehât" diye anılan ilk temel kaynaklardan sonra bütün fıkhî konuların belli bir sistem içinde ele alındığı ilk muhtasarlardan biri olması bakımından önem taşımaktadır. Eser, Doğu ve Batı İslâm dünyasındaki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. İbn Atıyye el-Endelüsî, İbn Hayr el-İşbîlî, Ebü'l-Abbas el-Gubrînî, İbn Rüşeyd, Ebû Abdullah İbnü'l-Fahhâr, Ebû Abdullah İbn Halfûn, Ebû Ca'fer el-Leblî, Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî, Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb er-Ruaynî, Ebü'l-Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî ve Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî gibi VI-XI. (XII-XVII.) yüzyıllarda yaşamış birçok âlim, bu eseri okudukları hocaları ile İbnü'l-Cellâb arasındaki isnadı zikretmiştir (bk. bibl.; eseri okutan ve okuyan diğer bazı âlimler için bk. et-Tefrîᶜ, neşredenin girişi, I, 157-164). VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllarda Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve Halîl b. İshak el-Cündî'nin telif ettiği muhtasarlardan sonra bile ders kitabı olarak okunmaya devam etmesi, şerh vb. çalışmalara konu olması da eserin önemini göstermektedir. XX. yüzyıla gelinceye kadar Mâlikî literatüründe et-Tefrîᶜin rivayet ve tercihlerine itimat edilmiş ve görüşleriyle istişhâdda bulunulmuştur.

12.000'i el-Müdevvene'de olmak üzere yaklaşık 18.000 meseleyi ihtiva ettiği belirtilen ve sahih rivayetlere dayanan eserde uzun isnatlar atılmış, hükümlerin Kur'an ve Sünnet'ten dayandığı deliller verilmemiş ve farklı görüşlerin münakaşasına girilmemiştir. Fıkhî meseleler yanında ihtiva ettiği küllî kaideler bakımından da dikkat çeken eserde müellif, bir kısmı İmam Mâlik ve talebelerinin ictihadlarına aykırı olan görüş ve tercihlerini de zikretmiştir (meselâ bk. I, 190, 198, 202, 204, 210, 212, 216, 217, 244, 249, 252, 258, 276, 307, 310, 311, 323, 339, 340, 341, 344, 346, 372, 378). Eserin bir başka özelliği de vücûb, hurmet, ibâha, nedb ve kerâhet gibi temel dinî hükümleri ifade etmek üzere aralarında bazı ince anlam farkları da gözetilerek çeşitli ifade ve tabirlerin kullanılmış olmasıdır (et-Tefrîᶜ, neşredenin girişi, I, 140-144). Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan et-Tefrîᶜ Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî tarafından neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1408/1987).

et-Tefrîᶜ üzerine birçok şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır. Bunlar

arasında Müsedded b. Ca‘fer el-Basrî, Ali b. Ahmed el-Gassânî (et-Terşîʿ fî şerḥi mesâʾili’t-Tefrîʿ), Abdullah b. Abdurrahman el-Maarrî (el-Bedîʿ min şerḥi’t-Tefrîʿ), Şehâbeddin el-Karâfî, İbn Nâcî el-Kayrevânî ve Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî’nin şerhleri; Muhammed b. Ebü’l-Kāsım b. Abdüsselâm et-Tûnisî (es-Sehlü’l-bedîʿ fi’ḫtiṣâri’t-Tefrîʿ, Muḫtaṣarü’t-Tefrîʿ), Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ulvân et-Tûnisî (Lübâbü’l-lübâb ʿale’l-Cellâb), İbn Kunfüz el-Kosantînî (el-Lübâb fi’ḫtiṣâri İbni’l-Cellâb), Muhammed b. Ahmed el-Ebyârî (es-Sehlü’l-bedîʿ fî muḫtaṣari’t-Tefrîʿ) ve İbn Râşid el-Kafsî’nin (en-Naẓmü’l-bedîʿ fi’ḫtiṣâri’t-Tefrîʿ) muhtasarları ile İzzeddin Hüseyin b. Ebü’l-Kāsım en-Neylî’nin muhtasarına Abdullah b. Ferhûn’un Kifâyetü’ṭ-ṭullâb fî şerḥi Muḫtaṣari’l-Cellâb adıyla yazdığı şerhi zikredilebilir (diğer şerh ve muhtasarlarla bazılarının yazma nüshaları için bk. a.g.e., I, 152-157).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, I, 83-179; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 168; İbn Atıyye el-Endelüsî, Fihris (nşr. Muhammed Ebü’l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1983, s. 10, 72; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, IV, 605; İbn Hayr, Fehrese, s. 243; Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, Fihristü’l-Leblî (nşr. Yâsin Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut 1408/1988, s. 25; Gubrînî, ʿUnvânü’d-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 64, 197; İbn Rüşeyd, Milʾü’l-ʿaybe bi-mâ cümiʿa bi-ṭûli’l-ġaybe (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1982, II, 73, 220, 221; Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1981, s. 270; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 383-384; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 461; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 233-234; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 93; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 169; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 92; Sezgin, GAS, I, 469, 477; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, III, 118.

Ahmet Özel

İBNÜ'l-CERRÂH, Ali b. Îsâ

(ابن الجرّاح، علي بن عيسى)

Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Dâvûd b. el-Cerrâh (ö. 334/946)

Abbâsî veziri.

Cemâziyelâhir 245'te (Eylül 859) Bağdat yakınlarında Deyrükunnâ'da doğdu. Önce Hıristiyanlığı, ardından İslâmiyet'i kabul etmiş İranlı meşhur bir aileye mensuptur; birçok akrabasının Abbâsî idaresinde görev aldığı bilinmektedir. Yirmi yaşında iken sarayda divan kâtibi olarak işe başladı. 286'da (899) malî işlerden sorumlu Dîvânü'd-dâr'da görevlendirildi. 295'te (908) "bir günün halifesi" İbnü'l-Mu'tezz'in taraftarı ve onun veziri Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh'ın yeğeni olduğu için Halife Muktedir-Billâh'ın emriyle Vâsıt'a sürüldü; ancak Vezir İbnü'l-Furât'ın sayesinde Mekke'ye yerleşti ve onun 299'da (912) azledilmesine kadar gözaltında tutuldu. Bu tarihte vezirlik görevine Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkānî getirildi; fakat devletin durumunun kötüye gitmesi üzerine azledilerek yerine İbnü'l-Cerrâh tayin edildi.

301 (913) yılında göreve başlayan İbnü'l-Cerrâh, sıkı bir ekonomi politikası takip ederek devletin gelirlerini arttırmada başarılı oldu; ancak harcamaları kısması yüzünden birçok düşman kazandı ve bu sebeple vezirlikten affını istedi.

Bu isteği önceleri kabul görmediyse de aleyhinde yapılan propagandaların artması üzerine Zilhicce 304'te (Haziran 917) görevden alınarak hapse atıldı. Yerine getirilen İbnü'l-Furât malî durumu düzelteceği yolunda verdiği sözü tutamayınca bir yıl kadar sonra o da azledildi; yeni vezir Hâmid b. Abbas da yetersiz bulundu ve İbnü'l-Cerrâh onun yanına danışman olarak verildi. Muktedir-Billâh, Rebîülâhir 311'de (Ağustos 923) veziri Hâmid'i ve ona sormadan işleri yürüten İbnü'l-Cerrâh'ı görevlerinden alarak İbnü'l-Furât'ı üçüncü ve son defa vezirliğe getirdi. Bu arada önce hapse atılan İbnü'l-Cerrâh daha sonra Mekke'ye ve arkasından

San‘a’ya sürgüne gönderildi. 312 (924) yılında İbnü’l-Furât’ın yerine vezir olan Ebü’l-Kāsım Ubeydullah b. Muhammed İbn Hâkān, İbnü’l-Cerrâh’ın serbest bırakılmasını sağladı; ayrıca kendisi Mısır ve Suriye bölgesinin teftişiyle görevlendirildi. Halife ise 314’te (927) bir yıl önce İbn Hâkān’ın yerine tayin ettiği Ebü’l-Abbas el-Husaybî’yi azlederek yerine İbnü’l-Cerrâh’ı getirdi.

Safer 315’te (Nisan 927) göreve başlayan İbnü’l-Cerrâh, yaptığı birtakım düzenlemelerle devlet işlerini yeniden yoluna koydu. Ancak İbn Hâkān ve Ebü’l-Abbas el-Husaybî’nin vezirliği döneminde gelirlerin azalması, maaşların arttırılması ve saray masraflarının çoğalması bazı ekonomik sıkıntılara sebep olmuştu. İbnü’l-Cerrâh, bu durumu düzeltemeyeceği endişesiyle artık yaşlandığını ileri sürüp görevden affını istedi. Halife de onun bu talebini kabul ederek Rebîülevvel 316’da (Mayıs 928) yerine İbn Mukle’yi tayin etti ve İbnü’l-Cerrâh ile kardeşi Abdurrahman’ı tutuklattı. Bir süre sonra serbest bırakılan İbnü’l-Cerrâh, 318’de (930) İbn Mukle’nin halefi İbn Mahled Süleyman b. Hasan tarafından kendisine yardım etmek, divanlara bakmak ve mezâlim mahkemelerini yönetmekle görevlendirildi. Kāhir-Billâh döneminde de (932-934) müzakerelerde bulunmak üzere Hamdânî Emîri Hasan b. Ebü’l-Heycâ’ya gönderildi. 325’te (936) Râzî-Billâh tekrar kendisine vezirlik teklifinde bulunduysa da yaşlı olduğunu ileri sürerek kabul etmedi. Bunun üzerine kardeşi Abdurrahman vezirliğe, kendisi de onun danışmanlığına ve Dîvân-ı Mezâlim’in başkanlığına getirildi; on yıl sonra 29 Zilhicce 334 (1 Ağustos 946) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

İbnü’l-Cerrâh, Abbâsîler’in karışık bir döneminde iki defa vezirlik yapmış ve Sâcoğulları’ndan Yûsuf b. Ebü’s-Sâc ile, Fâtımîler’le, Karmatîler’le ve Irak’ta çıkarılan isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Devleti içinde bulunduğu malî sıkıntılardan, halkı da kâtiplerin baskılarından, ârızî vergilerden ve rüşvetten kurtarmak için çok çalışmış, hatta Dîvânü’l-merâfik’ı sadece rüşvetle mücadele etmek üzere görevlendirmiştir. Ferdî şikâyetlerle yakından ilgilenmesi, güçsüzlerin haklarını korumasıyla ünlüdür. Kendisine büyük saygı duyan Halife Muktedir-Billâh, emrine divit takımını tutmakla görevli özel bir memur vermiş ve o tarihten sonra bu memuriyet kadrolaştırılarak sürdürülmüştür (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 67-68).

Dindar ve hayır sever bir kimse olan İbnü’l-Cerrâh gelirinin büyük bir kısmını ihtiyaç sahiplerine, ulemâya ve sâlih insanlara dağıtır, kendisi az bir şeyle yetinirdi. Haremeyn’e ve Sugūr’a yapılan hizmetlerle bizzat meşgul olmuş, birçok vakıf kurarak dıyâu’s-sultândan elde edilen gelirleri Dîvânü’l-birr vasıtasıyla kutsal topraklara ve sınır boylarına harcamıştır. Onun ayrıca camilerin bakım ve tamiriyle, din görevlilerinin maaşlarıyla, hastahanelerin ıslahı ve buralarda uzman hekimlerin görevlendirilmesi, hastaların ihtiyaçlarının karşılanması gibi işlerle şahsen ilgilendiği de bilinmektedir.

İbnü’l-Cerrâh şiir ve edebiyata vâkıftı. Özellikle Mekke’de sürgünde iken tefsir ve diğer dinî ilimlerle de uğraşmış, Kitâbü Câmiʿi’d-duʿâʾ, Kitâbü Meʿâni’l-Ḳurʾân ve tefsîruh, Kitâbü’l-Küttâb ve siyâseti’l-memleke ve sîreti’l-ḫulefâʾ adlı kitapları telif etmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 142).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), X, 73, 97, 147, 149; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, IV, 166; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü’r-Râżî-Billâh ve’l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 4, 65-66, 81, 83, 187, 203, 230; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 305; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât, Beyrut 1908, bk. İndeks; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 142; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, bk. İndeks; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks.; a.mlf., Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 9, 21, 27, 28, 30, 60, 61, 67-68; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIV, 68-73; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 267-268, 273, 281; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâʾ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbâs İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 205-206; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 298-301; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 180, 181-182, 185, 187-188, 203, 207, 212, 215, 229; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbaside de 749 a 936, Damas 1959, s. 399-467; a.mlf., “ʿAlī b. ʿIsā”, EIr., I, 850-851; Yûsuf el-Iş, Târîḫu ʿaṣri’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1990, s. 174-177; Zayfullah b. Yahyâ Ali, el-Vezîrü’l-

ʿAbbâsî ʿAli b. ʿÎsâ b. Dâvûd b. Cerrâḥ: Iṣlâḥâtühü'l-iḳtiṣâdiyye ve'l-idâriyye, Mekke 1414/1994; H. Bowen, "ʿAlī b. ʿIsā", EI² (İng.), I, 386-388; K. V. Zetterstéen, "İbnü'l-Cerrâh", İA, V/2, s. 847-848.

Nahide Bozkurt

İBNÜ’l-CERRÂH, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن الجرّاح)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 296/908)

Abbâsî devlet adamı ve edip.

243’te (857) Bağdat’ta doğdu. Halife Müstaîn-Billâh’ın kâtibi Dâvûd b. Cerrâh’ın oğlu, İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ ve Abdurrahman b. Îsâ vezir kardeşlerin amca-sıdır. Mu‘tazıd-Billâh Ahmed b. Talha döneminde (892-902) sarayda divan kâtipliğiyle işe başladı ve Vezir Ubeydullah b. Süleyman’ın kızı ile evlendi. 286’da (899) Meşrık eyaletlerinin vergilerini toplamakla görevlendirildi; bazan da vezire vekâlet ediyordu. Halife Müktefî-Billâh zamanında (902-908) ordu kâtipliğine kadar yükseldi. 294’te (906) Meşrık eyaletlerine ait Divânü’l-harâc ve Dîvânü’d-dıyâ‘ ile Dîvânü’l-ceyş’in başında bulunuyordu. Aynı yıl birçok bölgeyi kasıp kavuran ve hac kafilelerine zarar veren Karmatîler’e karşı ordu hazırlamak üzere Kûfe’ye gönderildi (Taberî, X, 133). 295’te (908) Halife Müktefî-Billâh ölüm döşeğinde iken kardeşi Ca‘fer’i veliaht gösterdi, halifenin kısa bir süre sonra ölmesi üzerine de Ca‘fer’e Muktedir-Billâh unvanıyla biat edildi. Ancak aralarında İbnü’l-Cerrâh’ın da bulunduğu bazı devlet adamları anlaşarak Muktedir’i tahttan indirip İbnü’l-Mu‘tezz’i halife yaptılar (20 Rebîülevvel 296 / 17 Aralık 908); İbnü’l-Cerrâh da onun veziri oldu. Fakat ertesi gün düşmanları harekete geçerek Muktedir’i tekrar halife ilân ettiler ve kısa bir müddet sonra da İbnü’l-Mu‘tez ile İbnü’l-Cerrâh’ı öldürdüler. Başarılı bir idareci olmasının yanında tarih bilgisi (Taberî, Karmatîler’le ilgili bazı bilgileri ona dayanarak verir, bk. Târîḫ, X, 25, 122-123, 126, 130), genel kültürü, şair ruhlu mizacı ve faziletli kişiliğiyle de tanınan İbnü’l-Cerrâh ailesinin diğer fertleri gibi ilim ve edebiyatla da uğraşmıştır.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Varaḳa fî aḫbâri’ş-şuʿarâʾ. Çoğu başka kaynaklarda

bulunmayan altmıştan fazla şairin hayatını ve bazı şiirlerini ihtiva eden eser Abdülvehhâb Azzâm ve Abdüssettâr Ahmed

Ferrâc tarafından el-Varaḳa adıyla neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Men sümmiye mine'ş-şuʿarâʾ ʿAmren fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm. Mudar ve Rebîa kabileleriyle Yemen'e mensup Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yaşamış Amr adlı şairler hakkındadır. Eserde 206 şair Câhiliye, muhadramûn, Emevî ve Abbâsî devirleri esas alınarak gruplandırılmakta, kendilerinden kısaca bahsedildikten sonra şiirlerinden örnekler verilmektedir. Kitabı Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni' Men ismühû ʿAmr mine'ş-şuʿarâʾ adıyla yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. Kitâbü'l-Vüzerâʾ (Cehşiyârî, s. 249; Dominique Sourdel eserden bazı parçaların günümüze ulaştığını kaydeder, EI² [İng.], III, 750). 4. Kitâbü'ş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ. 5. Kitâbü'l-Erbaʿa (son iki eser için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 562).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh, el-Varaḳa (nşr. Abdülvehhâb Azzâm - Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1372/1953, Abdülvehhâb Azzâm'ın girişi, s. 12-16; a.mlf., Men ismühû ʿAmr mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni'), Kahire 1412/1991, Hamed el-Câsir'in girişi, s. 9-22; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 25, 73, 122-123, 126, 130, 133, 140; Cehşiyârî, Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 249; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 561-562; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 255; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 496; VIII, 9, 14-19; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 427; Safedî, el-Vâfî, III, 61-62; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 353-354; Brockelmann, GAL Suppl., I, 224; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 355; D. Sourdel, Le vizirat abbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 214-215, 335, 337, 361-364, 371-375; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Ibn al-D̲j̲arrāḥ", EI² (İng.), III, 750; Tenûhî, "Kitâbü'l-Varaḳa", MMİADm., XV/9-10 (1937), s. 335-339; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", MIDEO, XXI (1993), s. 436-437; Sâdık Seccâdî, "İbn Cerrâh", DMBİ, III, 218-219.

Recep Uslu

İBNÜ'l-CEVÂLÎKĪ

(bk. CEVÂLÎKĪ, Mevhûb b. Ahmed).

İBNÜ'lCEVHERÎ

(ابن الجوهري)

Ebû Hâdî Muhammed b. Ahmed b. Hasen el-Kerîmî el-Hâlidî el-Mısrî (ö. 1215/1801)

Şâfiî fakihi ve dil âlimi.

1151'de (1738) doğdu. Kıymetli taş alım satımıyla meşgul olan dedesine nisbetle İbnü'lCevherî lakabıyla tanınır. Kendisi gibi ilimle uğraşan üç kardeşin en küçüğü olduğu için de Cevherî es-Sagīr diye anılır. Babası Ezher âlimlerinden muhaddis, fakih ve usulcü Ahmed el-Cevherî'dir. İbnü'lCevherî ilk eğitimini babasından ve ağabeyinden aldıktan sonra Halîl el-Mağribî, Muhammed el-Fermâvî, Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, Ali es-Saîdî ve Muhammed el-Melevî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Atıyye el-Üchûrî'nin fıkıh ve usul derslerine katılarak icâzet aldı. 1168 (1755) yılında babasıyla birlikte gittiği Mekke'de Seyyid Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî ile görüşerek ondan faydalandı. Tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'de Eşrefiyye Medresesi'nde müderris oldu. Babasının 1182'de (1768-69) ölümünün ardından onun yerine ders veren büyük ağabeyi de 1187 (1773-74) yılında vefat edince Ezher'de ve ramazan süresince Meşhed-i Hüseynî'deki ders halkalarının başına İbnü'lCevherî geçirilmek istenmişse de kendisi bunu kabul etmeyerek Eşrefiyye Medresesi'ndeki derslerine devam etti. 1187'de (1774) ikinci defa hacca gitti ve bir yıl kadar Hicaz'da kaldı. Bu süre içerisinde Harem-i şerif'te ders okuttu. Memleketine döndükten sonra vaktinin çoğunu inzivâda geçirmeye başladı. Sade bir hayat yaşamasına rağmen halk kendisine büyük teveccüh gösterdi ve şöhreti Mısır dışındaki İslâm ülkelerinde de yayıldı.

İbnü'lCevherî, 1199 (1784-85) yılında Mısır emîrleri arasında çıkan iktidar mücadelelerinden bunalınca ailesini de yanına alarak tekrar hacca gitti ve Mekke'de ikamet etmeye karar verdi. Ancak bir yıl sonra Kahire'ye döndü. Burada inzivâ hayatını devam ettirmekle birlikte Eşrefiyye'de ve diğer bazı yerlerde derslerini sürdürdü. Bu arada Ezher şeyhi seçimlerinde de

belirleyici bir rol üstlendi. Ahmed ed-Demenhûrî'nin 1192'de (1778) vefatı üzerine İbrâhim Bey ve diğer bazı önde gelen kişiler anlaşarak Hanefî müftüsü Abdurrahman el-Arîşî'yi onun yerine getirmek istediler. O zamana kadar Ezher şeyhleri Şâfiîler'den seçildiği için bu mezhebe mensup âlimler İbnü'lCevherî'ye Ezher şeyhi olmasını teklif ettiler. İbnü'lCevherî bu görevi kabul etmemekle birlikte yönetimi etkileyerek Ahmed el-Arûsî'nin Ezher şeyhi seçilmesini sağladı (Ali Paşa Mübârek, IV, 70-72). Daha sonraki şeyhlerin görevlendirilmesinde de önemli rol oynadı. Ahmed el-Arûsî'nin vefatı sırasında Mısır dışında bulunduğundan yeni şeyhü'l-Ezher'in tayini İbnü'lCevherî'nin dönüşüne kadar bekletildi ve ardından onun tasvibiyle bu göreve Abdullah eş-Şerkāvî getirildi.

Fransızlar 1213 (1798) yılında Mısır'ı işgal edince birçokları gibi İbnü'lCevherî'nin de evi ve kitapları yağma edildi. Çeşitli sıkıntılarla karşılaştı ve 11 Zilkade 1215'te (26 Mart 1801) vefat etti; Derbişemsüddevle'deki Kādiriyye Zâviyesi'nde babasının ve ağabeyinin yanına defnedildi. İbnü'lCevherî ilminin yanı sıra zekâsı, güzel ahlâkı, zühd ve takvâsıyla toplumun teveccühünü kazanmış, yöneticiler katında etkili olmakla birlikte makam ve mevkiye önem vermediği için o dönemde Mısır'da idareyi elinde tutan Memlük beylerine fazla yaklaşmamıştır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Ġāyeti'l-vüṣûl şerḥi (ilâ) Lübbi'l-uṣûl. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin, Tâceddin es-Sübkî'ye ait Cemʿu'l-cevâmiʿi ihtisar ettiği Lübbü'l-uṣûl'e kendi yazdığı şerhin hâşiyesidir (Kahire 1310, 1330, 1360/1941). 2. İtḥâfü üli'l-el-bâb bi-şerḥi mâ yeteʿallaḳu fî şeyʾin mine'l-iʿrâb (Kahire 1278). 3. Ḥilyetü ẕevi'l-efhâm bi-taḥḳīḳi delâleti'l-ʿâm (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 3915/9 [mikrofilm]). 4. er-Ravżü'l-vesîm fi'l-müftâ bih mine'l-meẕhebi'l-ḳadîm (Dımaşk, Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye, nr. 6026). 5. İtḥâfü'r-râġıb bi-şerḥi Nehci'ṭ-ṭâlib li-eşrefi'l-meṭâlib (Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye, nr. 6347). 6. Ḫulâṣatü'l-beyân fî keyfiyyeti s̱übûti ṣıyâmi ramażân. 7. Naẓmü'l-cevâhiri'l-îmâniyye fî şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye. 8. İtḥâfü'r-rifâḳ bi-beyâni aḳsâmi'l-iştiḳāḳ. 9. Mens̱ûrü'l-mens̱ûr fî mesʾeleti's-sâcûr. 10. Fetḥu'r-rahmân fî sühûlâti't-teveccüh ve itmâmi'l-erkân. 11. Merḳa'l-vüṣûl ilâ maʿne'l-uṣûlî ve'l-uṣûl (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. GAL Suppl., II, 744).

İbnü'lCevherî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır:

Şerḥu'l-Muʿcemi'l-vecîz li'sSeyyid ʿAbdillâh el-Mîrġanî, Nehcü'ṭ-ṭâlib fî eşrefi'l-meṭâlib, Menhecü'ṭ-ṭâlibîn fî muḫtaṣari Minhâci'l-ʿâbidîn, Şerḥu'l-Cezeriyye, Şerḥu Lâmiyyeti Ebi'l-ʿAbbâs el-Cezâʾirî, Şerḥu Münḳıẕeti'l-ʿabîd (babasının akaide dair eserinin şerhidir), Şerḥu ʿAḳīdeti't-tevḥîd, el-Lemʿatü'l-elmaʿiyye fî ḳavli'ş-Şâfiʿî bi-İslâmi'l-Ḳaderiyye, ed-Dürrü'n-naẓîm fî taḥḳīḳi'l-kelâmi'l-ḳadîm, İtḥâfü's-sâʾil bi-ecvibeti'l-mesâʾil.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 440-442; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1306, IV, 70-72, 165-166; Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Mıṣriyye, Kahire 1306, III, 225; Serkîs, Muʿcem, I, 486, 722;

Brockelmann, GAL Suppl., II, 106, 744; Îżâḥu'l-meknûn, I, 453; II, 116, 411; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 352-353; Fihrisü'l-Ḫızâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, III, 66; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 558; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ, Beyrut 1977, s. 161; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 16; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, Muʿcemü müʾellifî maḫṭûṭâti Mektebeti'l-Ḥaremi'l-Mekkiyyi'ş-şerîf, Riyad 1416/1996, s. 52; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 662-663.

H. Mehmet Günay

İBNÜ’l-CEVZÎ, Ebû Muhammed

(أبو محمد ابن الجوزي)

Ebû Muhammed (Ebü’l-Mehâsin) Muhyiddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Alî et-Teymî el-Bekrî (ö. 656/1258)

Hanbelî fakihi ve Abbâsî devlet adamı.

17 Zilkade 580 (19 Şubat 1185) tarihinde Bağdat’ta dünyaya geldi (İbn Receb, II, 258). İbn Hallikân doğum gününü 13 Zilkade (15 Şubat) olarak verir (Vefeyât, III, 142). Hz. Ebû Bekir’in soyundan olup Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin oğlu, Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin dayısıdır. Kur’an’ı ezberledikten sonra babasından, Ziyâeddin İbn Sükeyne, İbn Küleyb el-Harrânî, Ebü’l-Hasan İbn Yaîş ve Ebü’l-Feth el-Mindâî gibi âlimlerden kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, hilâf, Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. İbn Sükeyne’den hırka giydi. On yedi yaşında iken babasının vefat etmesi üzerine onun Kasrü’l-hilâfe Camii’nde verdiği cuma vaazlarını devraldı. Halife Nâsır-Lidînillâh’ın annesinden himaye gördü; diğer bazı cami ve medreselerde fıkıh dersleri verdi. Halk arasında büyük rağbet gören İbnü’l-Cevzî, 604 (1207) yılında Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından Bağdat muhtesibliğine tayin edildi. Bu arada veliahdın eğitimiyle de görevlendirildi. Ayrıca Evkaf nâzırlığına getirildi. 609’da (1212) her iki görevden de alınınca evine çekilerek ders, fetva ve vaaz faaliyetleriyle meşgul oldu. Bir müddet sonra tekrar muhtesibliğe tayin edildi (615/1218). Halife Zâhir-Biemrillâh devrinde de sürdürdüğü bu görevin yanında Bağdat kapılarından Bâbülmerâtib’deki Hizânetü’l-gallât’a nâzır ve Dîvânü’l-cevâlî’ye âmil olarak görevlendirildi. Ancak daha sonra bu son iki görevinden alındı (626/1229). Yeni kurulan Müstansıriyye Medresesi’nde Hanbelî mezhebi müderrisi olarak görev yaptı (631-642/1234-1244). 642 (1244) yılında Halife Müsta‘sım-Billâh tarafından üstâdüddârlığa getirilen İbnü’l-Cevzî vefatına kadar bu görevi sürdürdü.

Çeşitli diplomatik ilişkilerde de rol alan İbnü’l-Cevzî, 623’te (1226) Zâhir-Biemrillâh tarafından Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü’l-Âdil’in oğulları Dımaşk

Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam, Mısır Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed ve Cezîre Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya hil'at götürmekle görevlendirildi. 627 (1230) ve 628 (1231) yıllarında Halife Müstansır-Billâh'ın, Ahlat'ı ele geçirip hilâfet merkezine yürümeye hazırlanan Celâleddin Hârizmşah'a gönderdiği diplomatik heyete başkanlık etti. 630'da (1232) Melik Mesud'un elinden Âmid'i alarak Artuklular hânedanına son veren Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'e halifenin tebriklerini iletmek ve onun adına Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri ve Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü' için şefaatçı olmak üzere gönderildi. Ertesi yıl tekrar Mısır sefâretiyle görevlendirildi, ayrıca halife adına el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya diplomatik bir ziyarette bulundu. 631'de (1234) Mısır'a gönderildi. 634 (1236) yılında Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Azîz Muhammed b. el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'ye ve Âmid kuşatmasını kaldırması talebiyle Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a, ertesi yıl da Dimyat'a Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'e ve Dımaşk'a el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya gönderildi. İbnü'l-Cevzî, henüz Dımaşk'ta iken şehri ele geçiren el-Melikü'l-Âdil'in oğlu Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil ile onu kuşatan el-Melikü'l-Kâmil Muhammed arasında ara buluculuk yaptı. Sonuçta İmâdüddin İsmâil Busrâ, Ba'lebek ve Bikā' karşılığında Dımaşk'tan çekilmeye razı edildi. Aynı yıl el-Melikü'l-Kâmil'in ölümü üzerine yerine geçen II. el-Melikü'l-Âdil'e halifenin tâziye ve tebriklerini sunmakla görevlendirildi. 636'da (1238) II. el-Melikü'l-Âdil ile kardeşi el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb arasında baş gösteren anlaşmazlıkta halife adına ara buluculuk yaptı. Ertesi yıl Eyyûbî hükümdarlarının gittikçe tırmanan çekişmesine çözüm olarak halifenin Dımaşk'ın el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'da, Mısır'ın el-Melikü'l-Âdil'de kalması ve el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un elinden alınan toprakların geri verilmesi yönündeki tavsiyesini iletmek üzere oğlu Şerefeddin ile birlikte Dımaşk, Nablus ve Kahire üçgeninde diplomatik görev yaptı. Yine aynı yıl halife adına ara buluculuk yapmak üzere el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd ile Franklar'ın elinden aldığı Kudüs'te, İmâdüddin İsmâil ile Dımaşk'ta ve el-Melikü'l-Âdil ile de Mısır'da görüştü, ancak başarı sağlayamayınca Bağdat'a döndü. 639'da (1241) Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü'ün şehre saldıran Hârizmşahlar'ın geri çekilmesini sağlamak için kendisinden yardım talep ettiği halife tarafından aracılıkla görevlendirildi. Aynı yılın Zilkade ayında (Ma-yıs 1242) ve 641'de (1243) Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'e elçi olarak

gönderildi. Halife Müsta‘sım-Billâh, Mısır ordularını Dımaşk’taki İmâdüddin İsmâil’in üzerine sevkeden yeni Eyyûbî Sultanı el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb ile görüşmesi için yine İbnü’l-Cevzî’yi seçti.

Hülâgû’nun Bağdat’ı istilâsı sırasında oğullarıyla birlikte şehid olan İbnü’l-Cevzî’nin ölümü için 6, 10 veya 14 Safer (12, 16, 20 Şubat) yahut 20 Muharrem 656 (27 Ocak 1258) tarihleri verilmektedir. Kardeşleri Abdülazîz ve Ali, oğulları Cemâleddin Abdurrahman, Şerefeddin Abdullah ve Tâceddin Abdülkerîm de birer âlimdi. Fıkıh, usul, cedel, tefsir, hadis sahalarında devrinin otoriteleri arasına giren ve “es-sadrü’l-kebîr, şerefü’l-İslâm, müfti’l-fırak, reîsü’l-ashâb” gibi lakaplarla anılan İbnü’l-Cevzî aralarında Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî, Radıyyüddin es-Sâgānî, Sa‘dî-i Şîrâzî, İbnü’ş-Şa“âr, İbnü’l-Fuvatî gibi âlimlerin de bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir. İbnü’l-Cevzî 652 (1254) yılında Dımaşk’ta el-Medresetü’l-Cevziyye adıyla anılacak olan kurumu tesis etti ve giderlerinin karşılanması için bazı arazilerin gelirlerini vakfetti. 1909’da şer‘î mahkeme olarak kullanılan bu bina 1925 yılında yandı. Onun ayrıca Bağdat’ta bir Kur’an kursu ile biri tamamlanamamış iki medrese yaptırdığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. el-Îżâḥ li-ḳavânîni’l-ıṣṭılâḥ fi’l-cedel ve’l-münâẓara. Fehd b. Muhammed es-Südhân (Riyad 1991) ve Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym (Kahire 1415/1995) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Meẕhebü’l-aḥmed fî fıḳhi’l-İmâm Aḥmed. Riyad’da basılan eser (1401/1981, 2. bs.) ayrıca Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’de Abdurrahman b. Muhammed el-Gazzî tarafından iki bölüm halinde yüksek lisans (1403) ve doktora (1406) tezi olarak neşre hazırlanmıştır. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Meʿâdinü’l-ibrîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-ʿazîz, Dîvân, el-Muḫtâr min aḫbâri’l-Muḥtâr.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, el-Îżâḥ li-ḳavânîni'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-münâẓara (nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dügaym), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi, s. 9-49; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd içinde), XV, 382; İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. Ebü'l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, s. 117, 197, 236, 237, 242, 251, 255, 258, 260; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 459, 501, 502-503, 524, 560, 566, 592, 628, 636, 670, 707, 747; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 142; VI, 247-248; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 527-528; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962-65, IV/1, s. 513, 523; IV/2, s. 769; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1380/1960, I, 332-341; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 372-374; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 86-87; II, 286; IV, 171, 351-353; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), IV, 147-148; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 30, 51, 82, 112, 135, 148, 164, 204, 211; İbn Receb, Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1953, II, 258-261; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 79-81; Makrîzî, es-Sülûk, I/2, s. 283, 412-413; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 137-139; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 29-31, 62-63; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn), Mekke 1412/1992, I, 396-397; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 380-383; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 213; II, 1646, 1723; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 286-287; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü'l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 245-247; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 57; Brockelmann, GAL Suppl., I, 920; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 83, 99, 101-106, 107, 130, 140, 141, 180; II, 338, 342, 343, 347, 350, 353, 378, 379, 380, 381, 396, 437; Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, Âs̱ârü'l-Ḥanâbile fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Riyad 1409, s. 114; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 152-154; "İbn Cevzî", DMBİ, III, 277-278.

Cengiz Kallek

İBNÜ’l-CEVZÎ, Ebü’l-Ferec

(أبو الفرج ابن الجوزي)

Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201)

İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlimi.

510 (1116) yılı civarında Bağdat’ta doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir’e dayanır. Dedelerinden Ca‘fer b. Abdullah el-Cevzî’ye nisbetle İbnü’l-Cevzî diye tanındı. Üç yaşında iken babası vefat ettiğinden amcasının himayesinde büyüdü. Babasından kalan servet sayesinde kimseye muhtaç olmadan öğrenimini sürdürdü. Amcası tarafından İbn Nâsır es-Selâmî’nin ders halkasına dahil edildi ve ondan tarih, hadis ve ahlâk ilimlerini okudu. Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Husayn eş-Şeybânî, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, İbnü’t-Taber Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Ahmed el-Harîrî, İbnü’z-Zâgūnî ve Abdülvehhâb el-Enmâtî gibi ilim adamlarının da aralarında bulunduğu seksenden fazla âlimden ilim tahsil etti. Hocası İbnü’z-Zâgūnî’nin vefatından (527/1132) sonra onun yerine geçerek Mansûr Camii’nde vaaz etmeye ve daha sonra halife ile vezirlerin yanı sıra fakihlerin de katıldığı meclislerde ilmî konuşmalar yapmaya başladı. 553 (1158) yılındaki hac yolculuğu dışında Bağdat’tan pek ayrılmadı. İbnü’l-Cevzî devlet ricâliyle iyi ilişkiler kurmaya önem verdi. Oğlu Ebü’l-Kāsım Ali’yi Müstencid-Billâh’ın veziri Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre’nin kızıyla evlendirdi. Ancak bu ilişkileri sebebiyle Bağdat’taki bazı Hanbelîler’in tenkitlerine mâruz kaldı. Halife Nâsır-Lidînillâh’ın, Şiî olan ve Hanbelîler’e karşı iyi düşünceler beslemeyen İbnü’l-Kassâb’ı vezir tayin etmesi üzerine yaşlılık döneminde devlet ricâliyle ilişkileri bozuldu. İbnü’l-Kassâb tarafından, Hz. Ebû Bekir’in soyundan gelen bir Nâsıbî olduğu iddiasıyla Şiî temayüller taşıyan halifeye şikâyet edilmesi üzerine medresenin vakfından zimmetine mal geçirmekle suçlanarak görevinden azledildi. 590’da (1194) Vâsıt’a sürgün edilerek beş yıl süreyle oradaki bir evde tek başına ikamete mecbur tutuldu, bazı kitapları da yakıldı. Oğlu Ebû Muhammed Yûsuf’un yaptığı vaazların Halife Nâsır-Lidînillâh’ın annesini etkilemesi sonucunda sürgün

cezası kaldırıldı. Bağdat'a döndüğünde medrese erbabının yanı sıra bu olayı tasvip etmeyen sûfîlerin de katıldığı büyük bir kalabalık tarafından karşılandı. Hayatının geri kalan kısmını Bağdat'ta irşad faaliyetlerine devam ederek geçirdi. 12 Ramazan 597 (16 Haziran 1201) tarihinde vefat etti ve Bâbü Harb Kabristanı'nda bulunan Ahmed b. Hanbel'in mezarının yanına defnedildi.

İbnü'l-Cevzî tarih, biyografi, hadis, tefsir ve akaid alanlarında eser telif etmiş, aynı zamanda çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Talha b. Muzaffer es-Sa'lebî, kendi oğlu Yûsuf ve torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbnü'd-Dübeysî, İbnü'l-Katîî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Abdüllatîf el-Harrânî ve Muvaffakuddin İbn Kudâme onun meşhur öğrencilerindendir. Eserlerinin incelenmesinden anlaşıldığına göre felsefe ve dinler tarihi konularında da eleştiri yapabilecek seviyede bir kültüre sahipti. Usûl-i fıkıh âlimleri arasında da gösterilen İbnü'l-Cevzî'ye göre kıyas hiçbir zaman sahih hadisin önüne geçirilemez. Fakih olabilmek için bütün İslâmî ilimleri bilmek, ayrıca İslâm ahlâkına da bağlı olmak gerekir. Fıkıhta Ahmed b. Hanbel'in mezhebini benimsemekle birlikte onu aynen taklit etmemiş, fıkhî hükümlerin delillerini araştırıp ona göre hareket etmeyi gerekli görmüştür (Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, s. 501). Nitekim bazı meselelerde Ahmed b. Hanbel'e muhalif görüşlere sahip olduğu bilinmektedir (Âmine M. Nusayr, s. 62). Bu sebeple İbnü'l-Cevzî'nin taassup derecesinde bir Hanbelî olduğu yolundaki iddia pek isabetli görünmemektedir (Mahmûd Ahmed Kaysiyye en-Nedvî, s. 138).

Onun ilmî şahsiyetinde dilciliği de önemli bir yer tutar. Devrinin dil âlimi Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'den Arap dili ve edebiyatı öğrenimi gördükten sonra teorik eserler ve bir divan oluşturacak kadar şiir kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî bir vâiz olarak da ün yapmıştır. Hem vaaz ve irşadın teorisiyle uğraşarak eserler yazmış hem de heyecanlı vaazlar vermiştir. Kendi ifadesine göre vaazları gayri müslimler üzerinde de etkili olmuş ve her zümreden insana hitap eden vaaz meclislerinde konuşmuştur (a.g.e., s. 183-211).

İbnü'l-Cevzî'nin ilmî şahsiyetinde ağır basan bir yönü de onun bir usûlü'd-dîn ve akaid âlimi olmasıdır. Kendi dönemine kadar teşekkül eden İslâmî telakki ve disiplinlere eleştirel yaklaşımlarda bulunması Kur'an, Sünnet ve

beşerî ilimler açısından İslâm’a genel çerçevede bakışlar yaptığını göstermektedir. İbnü’l-Cevzî’nin tenkidî bir tarzda incelediği disiplinlerin başında tasavvuf geleneği ve buna bağlı olarak bazı sûfîler gelir. Ona göre Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb’unda, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı eserinde, Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinde, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî’nin Ṣafvetü’t-taṣavvuf’unda ve Serrâc’ın el-Lümaʿında İslâm’ın getirdiği hayat tarzıyla bağdaşmayan, vahye ve akla aykırı düşen sübjektif anlayışlar vardır. Tasavvuf kavramı çok sonra ortaya çıktığı halde tasavvuf mensuplarının Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğer ileri gelen sahâbîleri sûfiyye içinde göstermeleri, sûfîlerin bütün davranışlarını doğru kabul edip onları nasların ve Hz. Peygamber’in önüne geçirmeleri, nefis terbiyesi için insanın kendisine

eziyet etmesini tavsiye etmeleri, zaruret miktarı dışında mal biriktirmeyi ve rızık endişesiyle çalışmayı tevekküle aykırı görmeleri, benimsedikleri hayat tarzıyla ruhbanlığa benzer bir yol takip etmeleri, naslarda yer almadığı halde “Allah sevgisi” yerine “Allah aşkı” kavramını icat etmeleri ve nihayet Kur’an’ı tefsir ederken ilmî dayanağı bulunmayan işârî yönteme başvurmaları, İbnü’l-Cevzî’nin eserlerinde sûfîlere yönelttiği eleştirilerden bazılarıdır. Müellif, sûfîlerin hayat tarzının Hz. Peygamber’in gösterdiği çizgiye çekilmesi gerektiğini ısrarla belirtmiştir (Telbîsü İblîs, s. 60, 64, 152, 165-218, 287-288).

Kelâmcıları da eleştiren İbnü’l-Cevzî, onların haberî sıfatları te’vile tâbi tutmasını halk için zararlı ve peygamberlerin yöntemine aykırı bulmuştur. Zira ulûhiyyete dair bilgiler duyulara konu teşkil etmediğinden halkın zihninde, te’vilin getirdiği “nefiy” yoluyla değil ancak “isbât” yöntemiyle anlam kazanabilir. Peygamberler de ulûhiyyet konularını isbât yöntemine dayanarak insanlara telkin etmişlerdir. Kelâmcılar ise çoğunluğu oluşturan avamın zihninde sağlam bir ulûhiyyet akîdesi oluşturacak yerde onların akîdesini sarsmışlardır. Her ne kadar tenzihe ulaşmak için te’vil gerekliyse de bu sadece âlimler için söz konusudur. Kelâmcılar ayrıca cevher, araz, cüz’ lâ-yetecezzâ gibi gereksiz tartışmalara girişmişlerdir (Ṣaydü’l-ḫâṭır, s. 101-103, 183-185, 267-272; Telbîsü İblîs, s. 89).

İbnü’l-Cevzî’nin tarih alanındaki geniş bilgisi birçok müellif tarafından vurgulanmaktadır (meselâ bk. Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 367, 377;

İbn Receb, I, 412). Onun el-Muntaẓam adlı eserine yazdığı mukaddime tarihe bakışı ve tarih yazıcılığına dair görüşleri hakkında fikir verecek niteliktedir. İnsanların çok yönlü merakını dikkate alarak el-Muntaẓam'ı telif ettiğini belirten (I, 115) İbnü'l-Cevzî'ye göre tarihin birçok faydası arasında iki nokta ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri ibret almak, diğeri tarih bilgisinin sağladığı psikolojik rahatlıktır. Kişi, tarihi incelemek suretiyle zaman içinde olup biten garip olaylar ve kaderin tecellileri hakkında bilgi edinerek teselli bulur (a.g.e., I, 117). Rivayetleri kaydederken seçici davranmak gerektiğini söyleyen İbnü'l-Cevzî'ye göre halkın bilmesinde yarar bulunan güzel olayların kaydedilmesi gerekir; bunun yanında sıhhatli olmayan ve faydası umulmayan rivayetlere itibar edilmemelidir. İbnü'l-Cevzî, Vehb b. Münebbih gibi tarihçileri hurafeleri ve akıl dışı rivayetleri nakletmeleri sebebiyle eleştirir.

Umumi tarih, siyer, tabakat ve menâkıb gibi alanlarda kaleme aldığı eserler İbnü'l-Cevzî'nin tarihçi olarak ilgi duyduğu konular hakkında fikir vermektedir. el-Muntaẓam'da sadece olayları veya sadece biyografileri değil her ikisini de yıllara göre ayrı başlıklar altında kaydetmek suretiyle iki metodu birleştirmiş ve böylece tarih yazıcılığına yenilik getirmiştir. İbnü'l-Cevzî eserlerinde tarihî mirası geniş bir şekilde değerlendirdiği gibi kendi gözlemlerinden, belgelerden ve çağdaşı olan diğer şahıslardan da faydalanmıştır. Eserlerinde rivayetleri tenkide tâbi tutarak zayıf olduklarını belirtir veya bunları tamamen reddeder, bazan da çeşitli rivayetler arasında tercihler yapar. Kendisinden sonraki birçok tarihçiye kaynak oluşturan İbnü'l-Cevzî onları tarih yazım metodu bakımından etkilemiştir. Onun, rivayetleri ve olaylarla şahıs biyografilerini birleştiren metodu torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yanı sıra İbnü's-Sâî, Zehebî, İbn Şâkir el-Kütübî, Yâfiî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Tağrîberdî ve İbnü'l-İmâd gibi tarihçiler tarafından uygulanmıştır. Yâkūt el-Hamevî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Hallikân, İbnü'l-Fuvatî, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'den iktibaslarda bulunmuşlardır. Tarihçi öğrencileri İbnü'd-Dübeysî ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî de kendisinden istifade eden müellifler arasında yer almaktadır. İbnü'l-Cevzî tabakat kitapları alanında da dikkat çeker. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserini esas alıp Ṣıfatü'ṣ-ṣafve'yi telif ettiği gibi Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er ve el-Müctebâ mine'l-müctenâ adlı eserlerinde de sahâbe, tâbiîn ve diğer meşhur râvi ve şahısları muhtelif başlıklar altında gruplandırmıştır.

Aynı zamanda bir siyer müellifi olan İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam’da Hz. Peygamber dönemine yer verdiği gibi ona dair el-Vefâ bi-aḥvâli’l-Muṣṭafâ adlı müstakil bir eser de yazmıştır. İbnü’l-Cevzî’nin, haklarında eser telif etmek üzere İslâm tarihinde örnek kabul edilen meşhur şahsiyetleri tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Hz. Ömer, Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Maʻrûf-i Kerhî ve Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetlere dair eserleri burada zikredilebilir. İbnü’l-Cevzî aynı zamanda bir şehir tarihçisi de sayılabilir. el-Muntaẓam’da Bağdat’ta başka muhtelif şehirler hakkında bilgi vermiş, ayrıca Mekke ve Medine’yi konu edinen Müs̱îrü’l-ġarâmi’s-sâkin ilâ eşrefi’l-emâkin ile Feżâʾilü’l-Ḳuds ve Menâḳıbü Baġdâd adlı eserleri kaleme almıştır.

İbnü’l-Cevzî bazı rivayetleri dolayısıyla tenkit edilmiştir. Zehebî onun meşhur bir vâiz olduğunu belirttikten sonra vaazlarını 100.000 kişinin dinlediğine dair kendi rivayetlerini mübalağalı bularak sesin duyulması ve mekân açısından bunun mümkün olmadığını kaydeder (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 370). İzzeddin İbnü’l-Esîr, İbnü’l-Cevzî’nin özellikle diğer mezheplere mensup kişileri eleştirmesi sırasında aşırılığa kaçtığını belirtirken (el-Kâmil, XII, 171) Yâkūt el-Hamevî, verdiği bazı bilgilerin doğru olmadığını veya bunları karıştırdığını ifade eder (Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 250; XVII, 13; ayrıca bk. Hasan Îsâ Ali el-Hakîm, Kitâbü’l-Muntaẓam, s. 558-559). İbnü’l-Cevzî’nin tarihçiliğine dair çalışma-lar arasında Joseph de Somogyi’nin iki makalesiyle (JRAS [1932], s. 49-76; AO, VI/1-3 [1956], s. 207-214) Hasan Îsâ Ali el-Hakîm’in Kitâbü’l-Muntaẓam li’bni’l-Cevzî: Dirâse fî menhecihî ve mevâridihî ve ehemmiyetih adlı doktora tezi (Beyrut 1405/1985) zikredilebilir.

İbnü’l-Cevzî’nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Akıl, tabiat kanunlarını bilme gücüne sahip bulunmakla birlikte bütün varlık ve olayların hikmetlerini kavramaktan, ayrıca kendi mahiyetini keşfetmekten âcizdir. Bu sebeple vahyin desteğine muhtaçtır; vahyin getirdiği bilgileri teslimiyetle karşılayıp benimsemesi gerekir. İlham naslara olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz ve naslara aykırı olması halinde bir değer taşımaz. Allah’ın varlığını inkâr edenler onun duyularla idrak edilemeyişini delil olarak gösterirlerse de Allah maddî bir varlık olmadığından onların bu istidlâli isabetsizdir. Başta kendi bedeni olmak üzere bütün varlıkları

yaratılış amacı ve gördükleri fonksiyonlar açısından inceleyen insan, bunların bilgi ve hikmet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğu sonucuna ulaşır (Ṣaydü'l-ḫâṭır, s. 76, 253; Telbîsü İblîs, s. 42). Akıl yürütmek suretiyle Allah'ın varlığını bilmek mümkün olduğu halde zât-sıfat münasebetini ve ilâhî fiillerin mahiyetini kavramak imkân dahilinde değildir. Akaid alanında yapılan hataların çoğu bu hususu dikkate almayıp Allah'ı ya-ratıklara kıyas etmekten kaynaklanır. Naslarda yer alan vech, yed, istivâ, nüzûl, ruh vb. kavramların mecazi anlamlar taşıyabileceklerini kabul etmek gerekir. Nitekim ölümün cennetle cehennem arasında öldürüleceğini bildiren örneklerde olduğu gibi bazı nasların mecazi mânalar

taşıdığını yine naslar göstermektedir. Bundan dolayı istivâ ve nüzûl Allah'ın yukarıda olduğu anlamına gelmez. Selef yöntemini benimseyerek teşbihi reddetmekle birlikte bu tür nasların yerine göre bazan te'vil edilmeden olduğu gibi benimsenmesi, bazan da sıfatın aslını ortadan kaldırmayan bir te'vile başvurulması bu konuda tercih edilmesi gereken en geçerli yoldur (Defʿu şübheti't-teşbîh, s. 101-107; Ṣaydü'l-ḫâṭır, s. 84-85, 324-325, 336-337; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VII, 263).

Kur'an hakkında bilinmesi gereken şey, onun benzerini yapmaktan insanları âciz bırakan Allah kelâmı, Hz. Peygamber'in mûcizesi ve insanları hidayete sevkeden bir kitap olduğudur. Bunun ötesinde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını tartışmak fayda sağlamayan gereksiz sözlerden ibarettir. Bu sebepledir ki Kur'an hakkında tartışma yasaklanmış, Selef de buna uymuştur.

İman-küfür, hidayet-dalâlet, itaat-isyan vb. fiilleri yaratan Allah'tır; bu fiillerin oluşmasında beşerî iradenin rolü yoktur (Zâdü'l-mesîr, II, 107, 138). Bununla birlikte insanın sorumlu tutulması zulüm olarak nitelendirilemez; çünkü bazı âyetlerde, bâtıl inançlarını kadere sığınarak mâzur göstermeye çalışan müşriklerin tutarlı bir delili bulunmadığı, bazı âyetlerde ise Allah'ın kullarına rahmetiyle muamele ettiği ve fiillerini dilediği gibi işlediği açıklanmıştır (el-Enʿâm 6/12, 54, 148). Kazâ ve kader, sırrı ve hikmeti insanlar tarafından anlaşılamayan ve teslimiyetle karşılanması gereken konulardır (Ṣaydü'l-ḫâṭır, s. 364-366).

Allah'ın insanlar içinden birini seçip üstün niteliklere sahip kılması ve vahiy almaya elverişli hale getirmesi mümkündür. Cenâb-ı Hak varlıkları değişik özellik ve kabiliyetlerde yaratmıştır. Fâni bedenlerin hastalıklarını iyileştirecek ilâçlar yarattığı gibi âhiret yurdunda devam edecek olan hayata hazırlık yapmak üzere yeryüzünde kötü davranışlarıyla fesat çıkaranları ıslah etmesi ve onları erdemli hale getirmesi için bazı insanları görevlendirmesi de imkân dahilindedir. Hz. Peygamber, getirdiği Kur'an ve onu açıklayıp uygulayan sünnetiyle insanların kalbini inceltmiş, onları kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere sevketmiştir. Kur'an dışında Resûl-i Ekrem'in mütevâtir olan mûcizeleri yoktur. Ancak hissî mûcizeler konusunda nakledilen âhâd rivayetlerden onun Kur'an dışında da mûcizeler gösterdiği sonucu çıkar (el-Vefâ, I, 265, 339; Telbîsü İblîs, s. 66, 119).

Ölümden sonra ruh yok olmayıp nimet veya azap içinde varlığını sürdürür. Müminlerin ruhları kıyamete kadar cennette bulunur; kıyametin kopmasından sonra da diriltilen bedenlere iade edilir. Bedenlerin diriltilebileceğini gösteren çeşitli deliller mevcuttur. Bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın elinde asânın canlı yılana dönüşmesi, bir diğeri de Hz. Sâlih'in mûcizesi olarak taştan devenin yaratılmasıdır. Bedenler ruhların haz veya elem duymasının vasıtalarıdır, bu vasıtalar olmadan ruhlar nimet veya azap içinde bulunamaz. Âhirette müminler için nimet, kâfirler için de azap ebedîdir (Ṣaydü'l-ḫâṭır, s. 35, 272-273, 275, 327; Telbîsü İblîs, s. 79). Allah'ın emrettikleri fazilet, yasakladıkları ise rezîlettir. Ahlâklı insan ilâhî emirlere uyan, ahlâksız insan da bunlara aykırı davranan kişidir. Ancak dinin bulunmadığı yerde ahlâk ilkelerini belirleyen akıldır.

Selefî-kelâmî bir çizgide yer alan İbnü'l-Cevzî aklı sınırlı bilgi kaynağı olarak görmüş, ilhamın nasların önüne geçirilemeyeceğini belirterek mutasavvıfenin fikirlerini eleştirmiş, Allah'ın varlığını gaye ve nizam deliline uygun şekilde kanıtlamaya çalışmış, ilâhî sıfatlar konusunda kısmen kelâmcıların görüşlerine meyledip teşbihi benimseyen bazı Hanbelîler'i reddetmiş, kaderin nihaî noktada akıl yoluyla çözümlenemeyeceğini kabul edip cebre yaklaşmış, nübüvvetin ise aklen temellendirilebileceğini savunmuştur. İtikadî meselelerde Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in tesirinde kalmış, mutasavvıfeye bakışında da onun görüşlerinden etkilenmiştir. Yer yer eleştirilerine mâruz kaldığı İbn Teymiyye üzerinde etkili olmuş ve Selefî-Hanbelî çizginin kökleşmesine katkıda bulunmuştur (İbn Teymiyye,

Mecmûʿu fetâvâ, IV, 169). Âmine Muhammed Nusayr, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-aẖlâḳıyye adlı bir doktora çalışması yapmıştır (Kahire 1407/1987).

Eserleri. A) Tarih. 1. el-Muntazam* fî târîẖi'l-mülûk ve'l-ümem. Kâinatın ve Hz. Âdem'in yaratılışından başlayıp 574 (1179) yılına kadar cereyan eden olayları hicretten itibaren kronolojik sırayla kaydeden, her yıla ait olayları anlattıktan sonra o yıl vefat eden önemli şahsiyetlerin hayat hikâyelerine de yer veren biyografi ağırlıklı bir umumi tarihtir. el-Munta-ẓam'ın, 257-574 (871-1179) yıllarını içeren bölümü aralarında Fritz Salim Krenkow'un da bulunduğu bir heyet (V-X, Haydarâbâd-Dekken 1357-1359/1938-1940), tamamı ise Muhammed Abdülkādir Atâ ve Mustafa Abdülkādir Atâ (I-XVIII, Beyrut 1412/1992, 1415/1995) tarafından yayımlanmış, bu neşre İbrâhim Şemseddin'in hazırladığı indeks de eklenmiştir (Beyrut 1413/1993). Eserin diğer bir neşri Süheyl Zekkâr tarafından gerçekleştirilmiş (Beyrut 1415/1995), kitap için ayrıca üç ciltlik bir indeks hazırlanmıştır (Beyrut 1416/1996). 2. Sıfatü's-ṣafve*. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserindeki bir kısım bilgi ve rivayetlerin özetlenmesi veya çıkarılması, bunun yanında bazı şahısların eklenmesi suretiyle telif edilmiş olup Mahmûd Fâhûrî ve Muhammed Revvâs Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1399/1979). 3. Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er fî ʿuyûni't-târîẖ ve's-siyer. Tarih, tabakat, siyer ve hadis ilimleriyle ilgili olup sahâbe, tâbiîn, diğer meşhur râvi ve şahısların alfabetik olarak sıralanmasıyla meydana gelmiştir. Eserde geçmiş peygamberlere kısaca temas edildikten sonra Hz. Peygamber'in sîretinden bazı konulara yer verilir; ardından Hz. Ebû Bekir'den itibaren Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a (1180-1225) kadar halifeler zikredilir. Erkek ve kadın sa-hâbîler, Hz. Peygamber'den 1000'den çok hadis rivayet edenlerden (müksirûn) başlamak üzere en az bir hadis nakletmiş olan sahâbîler, Habeşistan'a hicret eden, Akabe biatlarında bulunan, Bedir ve Uhud savaşlarına katılıp şehid olan, Cezîre ve Mısır gibi bölgelere yerleşen sahâbîler çeşitli başlıklar altında alfabetik olarak sıralanır. Eksik bir baskısı Carl Brockelmann tarafından gerçekleştirilen eser (ʿAbderraḥmān Abulfarağ İbn al-Ğauzi's Talḳīḥ fuhūm ahl alāṭār fī Muẖtaṣar assijar walaẖbār. Nach der Berliner Handschrift untersucht, Leiden 1892) Hindistan'da iki defa basılmış (Delhi 1869, 1927), daha sonra Ali Hasan tarafından neşredilmiştir (Kahire 1975). 4. el-Miṣbâḥu'l-muḍîʾ fî ẖilâfeti'l-

Müstazî (el-Misbâḥu’l-muḍîʾ bi-feżâʾili [fî devleti]’l-Müstazî, el-Miṣbâḥu’l-muḍîʾ li-daʿveti’l-İmâmi’l-Müstazî). Halife Müstazî-Biemrillâh’a ithaf edilip ona nasihat amacıyla kaleme alınan siyâsetnâme türünde bir eserdir. On yedi bölümden oluşan kitabın on birinci bölümünde Emevî halifelerine oldukça sınırlı bir yer ayrılmışken Hulefâ-yi Râşidîn ve Abbâsî halifelerinin hayatlarından örnekler verilir. Daha sonraki bölümlerde geçmiş ha-life ve emîrlerin yaptığı veya kendilerine

yapılan nasihatler kaydedilip zühd ve takvâ sahibi idareciler anlatılır. Eseri Nâciye Abdullah İbrâhim yayımlamıştır (Bağdat 1396/1976). 5. el-Vefâ* bi-aḥvâli’l-Muṣṭafâ (el-Vefâ bi-[fî] feżâʾili’l-Muṣṭafâ, el-Vefâ bi’t-taʿrîf bi’l-Muṣṭafâ). Hz. Peygamber’in sîreti, şemâili ve mûcizelerine dairdir (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1386/1966). Mirzazâde Ahmed Neylî eseri el-Evfâ fî tercemeti’l-Vefâ adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 66, Mihrişah Sultan, nr. 305; İÜ Ktp., TY, nr. 7378). 6. Menâḳıbü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb (Târîḫu [Sîretü] ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb). Muhammed Emîn el-Hancî tarafından Târîḫu ʿÖmer İbni’l-Ḫaṭṭâb evvelü ḥâkim dîmuḳrâṭi fi’l-İslâm adıyla neşredilen eser (Kahire 1342/1924), Târîḫu ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ismiyle Beyrut’ta (1402/1982, 1405/1985) ve Üsâme Abdülkerîm er-Rifâî’nin tahkikiyle Dımaşk’ta (ts., Dârü ihyâi ulûmi’d-dîn) yeniden basılmış, ayrıca Menâḳıbu Emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb adı altında Zeyneb İbrâhim el-Kārût (Beyrut 1980, 1407/1987) ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1417/1997) tarafından yayımlanmıştır. 7. Sîretü ve Menâḳıbü ʿÖmer b. ʿAbdilʿa-zîz. Carl Heinrich Becker’in Almanca bir önsözle birlikte neşrettiği eseri (Ibn Gauzī’s Manāqib ʿOmar Ibn ʿAbd el-ʿAzīz besprochen und im Auszuge mitgeteilt, Leipzig 1899) Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire 1331) ve Naîm Zerzûr da (Beyrut 1404/1984) yayımlamıştır. Müellifin Menâḳıbu ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb’ı ile birlikte bu iki esere Sîretü’l-ʿÖmereyn (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3240; Köprülü Ktp., nr. 1087) adı verilmektedir. 8. Feżâʾilü (Menâḳıbü)’l-Ḥasan el-Baṣrî. Hasan es-Sendûbî’nin mukaddimesiyle birlikte el-Ḥasan el-Baṣrî adıyla er-Resâʾilü’n-nâdire içinde yayımlanmış (Kahire 1350), Mustafa Kaya tarafından Velîler Serdarı Hasan Basrî-kuddise sırruh başlığıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1412/1992). 9. Menâḳıbü Maʿrûf el-Kerḫî ve aḫbâruh (Feżâʾilü Maʿrûf el-Kerḫî). Sâdık Mahmûd el-Cümeylî’nin tahkikiyle el-Mevrid dergisinde yayımlanan eseri (IX/4 [Bağdat 1401/1981], s. 609-680) Abdullah el-Cebûrî müstakil olarak

neşretmiştir (Beyrut 1406/1985). 10. Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel. Eserin Kahire (1349/1931) ve Beyrut (1393/1973, 1977) baskıları yanında Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Ali Muhammed Ömer tarafından gerçekleştirilen tahkikli bir neşri bulunmaktadır (Kahire 1399/1979). 11. el-ʿArûs (Mevlidü'n-nebî) (Kahire 1300, 1301; Beyrut 1330; Buġyetü'l-ʿavâm fî şerḥi Mevlidi seyyidi'l-enâm adıyla, Kahire 1927). 12. Aʿmârü'l-aʿyân. Meşhur bazı şahsiyetlerin ne kadar yaşadığını anlatan eser Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1414/1994). 13. Feżâʾilü'l-Ḳuds (nşr. Cebrâîl Süleyman Cebbûr, Beyrut 1979). 14. Menâḳıbu Baġdâd (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Bağdat 1342). 15. Tenvîrü'l-ġabeş fî fażli's-Sûdân ve'l-Ḥabeş. Üstünlüğün renkte değil takvâda aranması gerektiği, Hz. Peygamber'in Habeşistan'la ilişkileri, bu ülkeye hicret eden sahâbîler, meşhur siyahî sahâbîler, ilim, şiir, ibadet ve zühd alanında meşhur olmuş siyahîler eserin konuları arasında yer alır. Çeşitli nüshaları bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2803, vr. 88b-107b [muhtasar]; Cârullah Efendi, nr. 2108, vr. 42b-66b [muhtasar]) Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4958; İÜ Ktp., TY, nr. 2648). Kitap üzerinde bir doktora tezi hazırlayan I. H. Alawiye eseri tahkik etmiş, ayrıca İngilizce'ye tercüme etmiştir (Ibn al-Jawzī's Apologia on Behalf of the Black People and their Status in Islam: A Critical Edition and Translation of Kitāb Tanwīr al-Ghabash fī Faḍl al-Sudān wa'l-Ḥabash, 1985-1986, PhD thesis, School of Oriental and African Studies).

B) Hadis. 1. el-Mevżûʿât*. Yaklaşık 1850 haberi ihtiva eden ve fıkıh bablarına göre düzenlenen eseri Abdurrahman Muhammed Osman el-Mevżûʿât (Medine 1386/1966; Beyrut 1404/1983; Kahire 1407/1986), Nureddin Boyacılar el-Mevżûʿât mine'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿât (Riyad 1418/1997) adıyla yayımlamıştır. 2. Câmiʿu'l-mesânîd ve'l-elḳāb (Câmiʿu'l-mesânîd bi-ḥaṣri'l-esânîd). Bir ansiklopedi niteliğindeki eserde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i esas alınmakla birlikte sahâbenin Buhârî, Müslim ve Tirmizî'de bulunan rivayetleri de derlenerek her sahâbînin müsnedi daha geniş biçimde tesbit edilmeye çalışılmış ve bu kaynaklardaki âlî isnadlı hadislere işaret edilmiştir. Eserde sahâbîler alfabetik olarak sıralanmıştır. İbnü'l-Cevzî ayrıca hadislerde anlaşılması zor kelimeleri, sened veya metinlerde mevcut illetleri açıklamış, zayıf rivayetleri de belirtmiştir. Ebû Muhammed Cemmâîlî el-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'inde,

Mizzî, Zehebî, İbn Hacer ve İbn Kesîr çeşitli eserlerinde Câmiʿu'l-mesânîd'den faydalanmışlardır. Eserin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile (Hüseyin Çelebi, nr. 203) Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ve Dârü'l-kütübi'l-Hidîviyye'de

nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917). Ukberî, İʿrâbü'l-ḥadîs̱i'n-nebevî adlı eserini İbnü'l-Cevzî'nin Câmiʿu'l-mesânîd'ini esas alarak hazırlamıştır. 3. et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i't-Taʿlîḳ (fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf, fi'ḫtilâfi'l-ḥadîs̱). Müellif, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme adlı eserini esas alıp 2072 rivayeti Hanbelî fıkhına uygun olarak konu başlıklarına göre tertip etmiş, önce kendi mezhebinin, ardından diğer mezheplerin delil ve görüşlerine yer vermiştir. Bu arada hadisleri sıhhat derecelerine göre sıralayarak rivayetlerdeki ihtilâf noktalarını ve fıkhî açıdan sonuçlarını açıklamıştır. Muhammed Hâmid el-Fıkī eserin birinci kısmını tahkiksiz olarak et-Taḥḳīḳ fi'ḫtilâfi'l-ḥadîs̱ adıyla yayımlamış (Kahire 1954; Küveyt 1402/1983), kitap ayrıca Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî ve Muhammed Fâris tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1415/1994). İbrâhim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Lâhim et-Taḥḳīḳ üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (1408, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn). Eser, Şemseddin İbn Abdülhâdî tarafından bir kısım senedleri hazfedilip bazı ilâveler yapılmak suretiyle Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i't-taʿlîḳ adı altında özetlenmiş, bu çalışma aslı ile birlikte tahkiksiz olarak (Kahire 1954) ve Âmir Hasan Sabrî'nin tahkikiyle (Birleşik Arap Emirlikleri 1409/1989) yayımlanmıştır. et-Taḥḳīḳ, ayrıca Burhâneddin İbn Abdülhak el-Vâsıtî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 379) ve Zehebî (Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ [fî eḥâdîs̱i't-taʿlîḳ] li'bni'l-Cevzî [Muḫtaṣarü't-Taḥḳīḳ] [Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 296]) tarafından ihtisar edilmiştir. 4. Aḫbârü ehli'r-rüsûḫ fi'l-fıḳh ve't-taḥdîs̱ bi-miḳdâri(nâsiḫi ve)'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱ (en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-hadîs̱, er-Rüsûḫ fî ʿilmi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ). Bombay'da basılan eser (ts.), İbn Hacer el-Askalânî'nin Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-miḳdâri'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs'iyle (Kahire 1322), Tâhâ Abdürraûf Sa'd'ın takdimiyle (Kahire 1399/1978), Ebü'l-Kāsım Cemâleddin Abdurrahman el-Büzûrî'nin Ḳabżatü'l-beyân fî nâsiḫ ve mensûḫi'l-Ḳurʾân'ı ile birlikte M. Züheyr eş-Şâvîş ve Muhammed Ken'ân'ın tahkikiyle (Beyrut-Dımaşk 1984), ayrıca Muhammed İbrâhim Hifnî (Mansûre 1405/1984), Ebû Abdurrahman Mahmûd el-Cezâirî (Mekke 1988), Fehmî Sa'd (Beyrut

1412/1992), Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Beyrut 1413/1993) ve Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ (Beyrut 1412/1992) tarafından neşredilmiştir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, müellifin bir cilt hacminde Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh adlı bir kitabının ve bu eserin bir cüzlük muhtasarının bulunduğunu belirtmiştir (Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 484). İsmail Akyüz, Aḫbârü ehli'r-rüsûḫ'u Türkçe'ye çevirmiş ve bazı fıkhî açıklamalar ekleyerek Hadiste Nesh adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1997). 5. İʿlâmü ehli'l-ʿilm bi-taḥḳīḳi nâsiḫi'l-ḥadîs̱ ve mensûḫih. Ahmed Abdullah ez-Zehrânî tarafından İʿlâmü'l-ʿâlim baʿde rüsûḫih bi-ḥaḳāʾiḳi nâsiḫi'l-ḥadîs̱ ve mensûḫih adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1397-1398, Câmiatü Melik Abdilazîz külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye). 6. el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs̱i (aḫbâri)'l-vâhiye. Uydurma denecek kadar zayıf olan rivayetleri ele alan çalışmayı İrşâdülhak el-Eserî yayımlamış (Lahor 1399/1978; Faysalâbâd 1401/1981), bu neşri esas ala-rak kitabı ayrıca Halîl el-Meys neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). Zehebî eseri Telḫîṣü'l-ʿİleli'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs̱i'l-vâhiye adıyla özetlemiş, bu çalışma Mahfûzürrahmân Zeynullah tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (I-III, 1400/1980, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kısmü'd-dirâsâti'l-ulyâ). 7. Esmâʾü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-vażżâʿîn (vâżiʿîn) ve ẕikrü men cereḥahüm mine'l-eʾimmeti'l-kibâri'l-ḥâfıẓîn. Eserde şahıslar önce alfabetik olarak sıralanmış, ardından künyeleriyle meşhur olanlar eklenmiştir. Kitaba önce müellif, daha sonra Moğultay b. Kılıç birer zeyil yazmışlardır. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî tarafından neşredilen eser üzerine (Beyrut 1406/1986) Abdülkādir Atâ Muhammed Ahmed Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn li'bni'l-Cevzî taḥḳīḳ ve dirâse adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. (Esmâʾü'ḍ-) ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn ve el-Cerḥ ve't-taʿdîl adlarıyla İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen eserler de bu kitap olmalıdır. 8. el-Keşf li-müşkili'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Keşfü müşkili ḥadîs̱i'ṣ-Ṣaḥîḥayn, el-Keşf ʿan meʿâni'ṣ-Ṣaḥîḥayn, el-Keşf fî mestûri mâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Müşkilü'ṣ-Ṣıḥâḥ). İbnü'l-Cevzî, hadislerin anlaşılmasında güçlüklerle karşılaşan kimselere tavsiye ettiği bu eserinde (Leftetü'l-kebed, vr. 43b), Ṣaḥîḥayn'da anlaşılması zor meseleleri ve rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri ele almıştır. Sahâbî râvilere göre alfabetik olarak düzenlenen eserin başından Ömer b. Hattâb'ın müsnedine kadar olan kısmı Muhammed b. Ahmed el-Hârisî tarafından tahkik edilmiştir (1414/1993, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadîsi'ş-şerîf ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye; yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 918). 9. el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirûn. Merlin L. Swartz tarafından

birçok yanlışla birlikte tahkik edilerek İngilizce’ye çevrilen eseri (Beyrut 1971, 1982) Kāsım es-Sâmerrâî (Riyad 1403/1983), Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut 1403/1983) ve Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut 1986) yayımlamıştır. 10. Âfetü aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ ve’r-red ʿalâ ʿAbdi’l-muġīs̱ (Âfetü’l-muḥaddis̱în). Abdülmugīs b. Züheyr el-Harbî’nin, Hz. Peygamber’in Ebû Bekir es-Sıddîk’ın arkasında namaz kıldığını ispat etmek üzere kaleme aldığı iki esere reddiye olarak yazılan kitap Ali Mîlânî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Tahran, ts.). 11. el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi’l-ʿilm ve ẕikru kibâri’l-ḥuffâẓ (el-Ḥas̱ ʿalâ ṭalebi’l-ʿilm, Kibârü’l-ḥuffâẓ). Ezberleme ve ezberlemeyi kolaylaştırmanın yolları gibi meselelerin ele alındığı eserde güçlü hâfızalarıyla tanınan yetmiş dokuz hadis hâfızının biyografisine de yer verilmiştir. Eser, Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî adlı kitabının “el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi’l-ḥadîs̱” adlı bölümünün kaynak belirtilmeksizin aynen tekrarından ibaret olduğu ve yetmiş dokuz hâfız hakkındaki bilgilerin de yine Hatîb’in Târîḫu Baġdâd’ından alındığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir (neşredenin girişi, s. 232-234). Fuâd Abdülmün‘im Ahmed’in yayımladığı kitap (İskenderiye 1403/1983; Beyrut 1406/1986), Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından el-Câmiʿ fi’l-ḥas̱ ʿalâ ḥıfżi’l-ʿilm adı altında aynı konuya dair üç ayrı eserle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1412/1992, s. 231-316). Ẕikru kibâri’l-ḥuffâẓ adıyla kaydedilen eser de bu kitap olmalıdır. 12. Meşyeḫatü İbni’l-Cevzî (nşr. Muhammed Mahfûz, Tunus 1397/1977; Beyrut 1400/1980). 13. el-Ḥadâʾiḳ fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ ve’z-zühdiyyât. Altmış dört bölümden meydana gelen eserde rivayetler senedleriyle birlikte kaydedilmiştir (nşr. Mustafa es-Sekkā, Beyrut 1408/1988). 14. Keşfü’n-niḳāb ʿani’l-esmâʾ ve’l-elḳāb. Barbier de Meynard (JA [1907], IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273) ve Muhammed Riyâz el-Mâlih (Dımaşk-Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. 15. Ġarîbü’l-ḥadîs̱. Bu eserini Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin Kitâbü’l-Ġarîbeyn fi’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̱’i

tarzında kaleme alan müellif bazı hususlarda eleştirilmiş, İbnü’l-Esîr de kendisini en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱’in girişinde tenkit etmiştir. Eser Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). 16. Cüzʾ fi’l-esânîdi’l-münferide. Bir nüshası Haydarâbâd’da bulunmaktadır (el-Mektebetü’l-Âsafiyye, nr. 77). 17. Dürrü’l-es̱er fi’l-vaʿẓi ve ḥadîs̱i seyyidi’l-beşer (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2614). 18. el-Müselselât (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 6-27; nr. 98). 19. Manẓûme

fi’l-ḥadîs̱. İbn Kutluboğa’nın eser üzerine iki cilt hacminde bir şerh yazdığı belirtilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1866).

C) Tefsir. 1. Zâdü’l-mesîr fî ʿilmi’t-tefsîr. İbnü’l-Cevzî, önce el-Muġnî (fî tefsîri’l-Ḳurʾân) adıyla hacimli bir eser kaleme almış, daha sonra bunu ihtisar ederek Zâdü’l-mesîr’i meydana getirmiş, Zâdü’l-mesîr’den de Teysîrü’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân adını verdiği muhtasar bir tefsir çıkarmıştır. Rivayet ve dirayet usulünün kullanıldığı eserde kıraat farklılıklarına, esbâb-ı nüzûle ve nâsihmensuha da yer verilmiştir. Bu arada müfessir farkında olduğunu ihsas ederek İsrâîlî rivayetleri de nakletmiştir. Kitap M. Züheyr eş-Şâvîş, Şuayb el-Arnaût ve Abdülkādir el-Arnaût tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1384-1388/1964-1968, 1404/1984, 1407/1987). 2. Tez̠kiretü’l-erîb fî tefsîri’l-ġarîb. Zâdü’l-mesîr ile Teysîrü’l-beyân’ın özeti olup ismi konusunda farklı rivayetler bulunmaktaysa da müellif eserini Zâdü’l-mesîr’in sonunda bu şekilde adlandırmıştır (IX, 280). Kitapta yer yer âyetler tefsir edilmiş, iʻrab, kıraat, esbâb-ı nüzûl, ahkâm âyetlerinin yorumu ve nâsihmensuh konularına yer verilmiştir. el-Erîb bimâ fi’l-Ḳurʾân mine’l-ġarîb adıyla neşredilen eseri (Medine 1400) Ali Hüseyin el-Bevvâb da yayımlamıştır (Riyad 1407/1986). 3. Fünûnü’l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi’l-Ḳurʾân. Zâdü’l-mesîr’den sonra kaleme alınan ve ulûmü’l-Kur’ân’ın belli başlı eserlerinden biri sayılan kitapta müellifin diğer eserlerinde geniş olarak yer verilen konular özetlenmiştir. Otuza yakın ana konudan oluşan kitap Ahmed eş-Şerkāvî ve İkbâl el-Merrâküşî (Dârülbeyzâ 1970), ayrıca Hasan Ziyâeddin Itr (Beyrut 1408/1987), Fünûnü’l-efnân fî ʿacâʾibi ʿulûmi’l-Ḳurʾân adıyla Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî (Bağdat 1408/1988) tarafından neşredilmiştir. ʿAcâʾibü ʿulûmi’l-Ḳurʾân başlığıyla Abdülfettâh Saîd Âşûr’un yayımladığı kitap (Kahire 1407/1986) bazı küçük farklılıklar bir yana Fünûnü’l-efnân’ın aynısıdır (ayrıca bk. Fünûnü’l-efnân, neşredenin girişi, s. 40). 4. Nüzhetü’l-aʿyüni’n-nevâẓir fî ʿilmi’l-vücûh ve’n-neẓâʾir. Zâdü’l-mesîr’den önce kaleme alınan eserde (Zâdü’l-mesîr, I, 388) 325 Kur’ânî kelime ve kavramın karşılığı gösterilmekte, bunlara Arap şiiri ve nesrinden örnekler verilmektedir. İbn Receb’in bildirdiğine göre müellif eserini el-Vücûh ve’n-nevâẓir fi’l-vücûh ve’n-neẓâʾir adıyla ihtisar etmiştir (ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, I, 416). Münteḫabü ḳurreti ʿuyûni’n-nevâẓir fi’l-vücûh ve’n-neẓâʾir fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm adı altında M. es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuâd Abdülmünʻim Ahmed tarafından yayımlanan kitapla (İskenderiye 1399) Millet Kütüphanesi’nde bulunan

(Murad Molla, nr. 1553/2) Muḫtaṣaru Nüzheti'l-ʿuyûn ve'n-nevâẓir fi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir adlı nüsha bu eserle aynı olmalıdır. Kitap ilk defa bir heyet tarafından (Haydarâbâd-Dekken 1974), daha sonra da M. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî'nin tahkikiyle (Beyrut 1404/1984, 1405/1985) yayımlanmıştır. 5. Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh. Müellifi tarafından ʿUmdetü'r-râsiḫ fî maʿrifeti'l-mensûḫ ve'n-nâsiḫ adıyla anılan eseri M. Eşref Ali el-Milbârî (Medine 1404/1984; Beyrut 1405/1985; Riyad 1405), Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Beyrut 1411/1990) ve Halîl İbrâhim (Beyrut 1992) neşretmiştir. 6. el-Muṣaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûḫ min ʿilmi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ. ʿUmdetü'r-râsiḫ'in özeti olup Hâtim Sâlih Zâmin tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984, 1986, 1989). 7. Tefsîrü luġati'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 161). 8. Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Muḳʿad ve'l-muḳīm. Tefsir usulüyle ilgili manzum bir eserdir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 918; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, Tefsir, nr. 206). 9. el-Müctebâ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1592; Brockelmann, GAL, I, 663; Suppl., I, 918). Bu kitabın muhtasarı olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Ayasofya, nr. 3395) el-Müctebâ mine'l-müctenâ Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından neşredilmiştir. Aynı kütüphanede (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 70) İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen Ḫavâṣṣü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı eserin girişinde müellifinin Abdurrahman b. Ali b. Ahmed el-Kureşî eş-Şâfiî olduğu ifade edilmektedir. Brockelmann'ın İbnü'l-Cevzî'ye izâfe ettiği (GAL Suppl., I, 918) Tefsîrü'l-Fâtiḥa adlı eserin (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 63) İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olduğu anlaşılmıştır (Kahire 1375).

D) Akaid. 1. Defʿu şübheti't-teşbîh* (Dımaşk 1345/1927; Amman 1412/1992). 2. es-Sebât ʿinde'l-memât. Ölümü teslimiyetle karşılamak gerektiğini anlatan ve İslâm büyüklerinin ölüm anında söyledikleri sözleri nakleden eser Abdullah Leysî el-Ensârî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 3. Teẕkiretü üli'l-beṣâʾir fî maʿrifeti'l-kebâʾir (Abdülhamîd el-Alûcî, s. 82-83). 4. Ṣaydü'l-ḫâṭır. Çeşitli dinî ve içtimaî konularda müellifin kalbine doğan hususları ve bazı itikadî konuları içeren eserde müslümanlar arasında yaygın olan bazı yanlış inançlar üzerinde de durulur (Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]). 5. Telbîsü İblîs* (Naḳdü'l-ʿilm ve'l-ʿulemâʾ). İbnü'l-Cevzî'nin, başta mutasavvife olmak üzere bazı İslâmî zümrelerin anlayışlarını usûlü'd-dîn açısından tenkit ettiği eser Muhammed Münîr ed-Dımaşḳī tarafından neşredilmiştir (Kahire 1368/1948). 6. el-Ḳarâmiṭa (nşr.

Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut 1977).

E) Fıkıh. 1. Aḥkâmü'n-nisâʾ. Ali b. Muhammed Yûsuf el-Muhammedî'nin yayımladığı eser üzerinde (Beyrut 1985) Nedim Urhan tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir doktora çalışması yapılmıştır (İstanbul 1993). Kitabı Ebû Bekir el-Cerrâî ihtisar etmiştir. 2. Taḳrîrü'l-ḳavâʿid ve taḥrîrü'l-fevâʾid fî uṣûli meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 305). 3. Minhâcü'l-ḳāṣıdîn. Çeşitli âdetler, nikâh, helâl-haram, mûsiki, haset, cömertlik, tövbe, sabır-şükür, havf-recâ, tevhid-tevekkül gibi konulardan oluşan eserin müellifin talebesi Muvaffakuddin İbn Kudâme tarafından yapılan ihtisarı yayımlanmıştır (Kahire 1991). 4. Derʾü'l-levm ve'ḍ-ḍaym fî ṣavmi yevmi'l-ġaym. Şâban ayının otuzuncu gününde oruç tutmanın câiz olmadığını ileri süren Hatîb el-Bağdâdî'nin bu görüşünü reddeden eseri Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî neşretmiştir (Beyrut 1994). 5. Müs̱îrü'l-ġarâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin. Hac menâsiki, peygamberlerin yaptıkları hac, halifelerin haccı gibi konuları içerir. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin tahkikiyle yayımlanan kitabı (Kahire 1995) ayrıca Merzûk Ali İbrâhim Müs̱îrü'l-ʿaẓmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin adıyla neşretmiştir (Riyad 1415/1995).

F) Diğer Eserleri. 1. Birrü'l-vâlideyn. Ebeveyne karşı olan görevlere dair rivayetleri derleyen bir eser olup Muhammed

Abdülkādir Ahmed Atâ ile (Beyrut 1408/1988) Âdil Abdülmevcûd ve Ali Muavvez tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1993). 2. Ẕemmü'l-hevâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1962). Kitap üzerinde Stefan Leder İbn Al-Gauzī und Seine Kompilation Wider die Leidenschaft adıyla (Beyrut 1984) tahlilî bir çalışma yapmış, eseri İbrâhim Muhammed Ramazan ihtisar ederek yayımlamıştır (Beyrut 1993). 3. eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥanî (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1987). 4. el-Müdhiş. Vaaz ve irşada dair olan eserde birçok kaside ve şiir bulunmaktadır (nşr. Mervân Kabbânî, Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]). 5. el-Muḳliḳ. Berzah ve âhiret konularında yapılacak vaazlarda zikredilmesi gereken hadislerin derlendiği bir eserdir (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1991). 6. Baḥrü'd-dümûʿ. Vaazlardan ibarettir (nşr. İbrâhim Bâcis Abdülmecid, Riyad 1993). 7. el-Mevâʿiẓ ve'l-mecâlis. Otuz üç bölümden oluşan eser Muhammed İbrâhim Sünbül'ün tahkikiyle yayımlanmıştır (Tanta 1990). 8. et-Tebṣıra. Dokuz bölüm halinde 100 vaaz

ihtiva etmektedir (Beyrut 1986). 9. Ruʾûsü'l-ḳavârîr. Hutbeler, peygamber kıssaları ve varlıkların yaratılışı gibi konuları içeren bir irşad kitabıdır (nşr. Muhammed Nebîl Sünbül, Tanta 1990). 10. Maḳāmât (nşr. Muhammed Nagaş, Kahire 1400/1980). 11. Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ. Genel anlamda akıl ve zekâ ile her zümreden zeki insanlardan bahsederek bunların bazı sözlerini nakleder (baskı yeri ve tarihi yok). Osmanlı âlimi Hacı İbrâhim Efendi eseri Tuhfetü'l-ezkiyâ fî tercemeti Kitâbi'l-Ezkiyâ adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1308). 12. Aḫbârü'l-ḥamḳāʾ ve'l-muġaffelîn (Beyrut 1985). Enver Günenç tarafından Ahmak ve Dalgınlar Kitabı başlığıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1998). 13. el-Leṭâʾif fi'l-vaʿẓ (nşr. Muhammed İbrâhim Sünbül, Tanta 1990). 14. Aḫbârü'ẓ-ẓırâf ve'l-mütemâcinîn. Zekâ ürünü müstehcen nükteleri nakleden eseri Abdülemîr Ali Mühennâ yayımlamıştır (Beyrut 1990). 15. eş-Şifâʾ fî mevâʿiẓi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Kahire 1987). 16. Tenbîhü'n-nâʾimi'l-ġumr ʿalâ mevâsimi'l-ʿumr. Çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinin değerini bilip ona göre davranılması gerektiğine ilişkin öğütleri içerir (nşr. Arefe Hilmi Abbas, Kahire, ts. [Dârü'l-hadîs]). Hersekli Mehmed Kâmil Bey eseri bazı ilâvelerle birlikte Îkāzü'l-ihvân adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1302, 1304). 17. Bustânü'l-vâʿiẓîn ve riyâżü's-sâmiʿîn (nşr. es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1984). 18. ʿUyûnü'l-ḥikâyât. Peygamberler, halifeler, zâhidler, sûfîler ve meşhur bazı şahsiyetlerle ilgili hikâyeleri ihtiva etmektedir (İÜ Ktp., AY, nr. 3353). 19. Meḥâsinü'l-âs̱âr ve ġarâʾibü'l-aḫbâr. 300 hadis, 300 hikâye ve 300 şiirden oluşmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 2011). 20. Leftetü'l-kebed fî (ilâ) naṣîḥati'l-veled (Vaṣıyyetü Ebi'l-Ferec İbni'l-Cevzî li-veledih). Müellifin, oğlu Ebü'l-Kāsım Ali'ye öğüt vermek amacıyla yazdığı bir risâle olup kendi hayatından bazı unsurlar ihtiva etmesi açısından önem taşımaktadır. Muhammed Hâmid el-Fıkī'nin Defâʾinü'l-künûz adlı eser içinde yayımladığı risâlenin (Kahire 1349/1931) ayrıca Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî tarafından gerçekleştirilen bir neşri bulunmaktadır (Beyrut 1987). Abdülhamîd Alûcî Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî adıyla bir çalışma yapmıştır (Bağdat 1385/1965; İbnü'l-Cevzî'nin diğer eserleri için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 483-488; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 368-369, 374-375; İbn Receb, I, 416-420; Brockelmann, GAL, I, 502, 506; Suppl., I, 915, 917; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 521-523).

İbnü'l-Cevzî üzerinde çeşitli monografiler hazırlanmıştır. Kâmil Muhammed Uveyde'nin ʿAbdurraḥmân el-Cevzî şeyḫu'z-zühhâd ve

imâmü'l-vuʿʿâẓ (Beyrut 1993), Hasan Îsâ Ali el-Hakîm'in İbnü'l-Cevzî (Bağdat 1988), Ahmed Atıyye Abdurrahman'ın İbnü'l-Cevzî beyne't-teʾvîl ve't-tefvîż (Mekke 1397), Ali Cemîl Ali Mühennâ'nın İbnü'l-Cevzî ve Maḳāmâtühü'l-edebiyye (Kahire 1976), Abdurrahman Sâlih Abdullah'ın İbnü'l-Cevzî ve terbiyetü'l-ʿaḳl (Mekke 1986), Abdülbedî Abdülazîz el-Hûlî'nin et-Terbiye ve't-taʿlîm ʿinde İbni'l-Cevzî (Kahire 1990) ve Mahmûd Ahmed Kaysiyye en-Nedvî'nin el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühû el-Mevżûʿât (Lahor 1403/1983) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 101-107; a.mlf., Zâdü'l-mesîr, I, 388; II, 107, 138; IX, 280; a.mlf., Fünûnü'l-efnân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 40; a.mlf., el-Vefâ (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1996, I, 265, 339; a.mlf., Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 35, 37, 43, 45-46, 60, 64, 75-76, 82-85, 101-103, 116, 152, 183-185, 221, 223, 253, 266, 267-273, 275, 324-325, 327, 336-337, 349, 364-366; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 42, 60, 64, 66, 67, 79, 89, 119, 152, 165-218, 264, 281, 287-288, 322; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), I, 115-118; IV, 225-226; X, 94-99; XIV, 221-223; XVII, 233-236, 241, 296; XVIII, 196, 213, 222; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 13-44; a.mlf., Meşyeḫa (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 117-118; a.mlf., Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 26-27, 501, 604; a.mlf., Leftetü'l-kebed fî (ilâ) naṣîḥati'l-veled, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5295, vr. 36b-44a; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 250; XVII, 13; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 171; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vataniyye), VIII/2, s. 481-503; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 140-142; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, II, 16; V, 386; VI, 240; VII, 263; VIII, 60, 69; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, IV, 169; İbn Abdülhâdî, Muḫtaṣaru Minhâci'l-ḳāṣıdîn, Kahire 1991, s. 405-408; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 365-384; a.mlf., Teẕkiretü'l-

ḥuffâẓ, IV, 1342-1348; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 28, 30, 104; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, I, 399-433; Dâvûdî, Ṭaba-ḳātü'l-müfessirîn, I, 275-280; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 76, 379; II, 1592, 1750, 1866; Brockelmann, GAL, I, 500-506, 662-663; Suppl., I, 914-920; a.mlf., "İbnü'l-Cevzî", İA, V/2, s. 849; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 520-523; Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye Fihristü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 257-258; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 123-127; Abdülhamîd el-Alûcî, Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, tür.yer.; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 83, 143-145, 204, 243; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 37-41; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühü'l-Mevżûʿât, Lahor 1403/1983, tür.yer.; Hasan Îsâ Ali el-Hakîm, Kitâbü'l-Muntaẓam li'bni'l-Cevzî: Dirâse fî menhecihî ve mevâridihî ve ehemmiyetih, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Âmine M. Nusayr, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kahire 1407/1987; E. van Donzel, "Ibn al-Jawzī on Ethiopians in Baghdad", The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (ed. C. E. Bosworth v.dğr.), Princeton 1989, s. 113-120; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 89-106; Joseph de Somogyi, "A Treatise on the Qarmatians in the 'Kitāb al-Muntazam' of ʿIbn al-Jauzī'", RSO, XIII (1931-32), s. 248-265; a.mlf., "The Kitāb al-Muntaẓam of Ibn al-Jauzī", JRAS (1932), s. 49-76; a.mlf., "Ibn al-Jauzi's-Handbook on the Makkan Pilgrimage", a.e. (1938), s. 541-546; a.mlf., "Ibn al-Jauzī's-School of Historiography", AO, VI/1-3 (1956), s. 207-214; Mohammed Abdurrahman Khan, "Further References to Cosmic Phenomena in the Kitāb al-Muntazam of Ibn al-Jauzi and a Few in Tā-rīkh-e-Raḥat Afzā (India)", IC, XXII (1948), s. 188-191; Muhammed Bâkır Ulvân, "el-Müstedrek ʿalâ Müʾellefâti İbni'l-Cevzî li-ʿAbdilḥamîd el-ʿAlûcî", MMLADm., XLVII (1972), s. 304-324; Hızır ed-Dûrî, "Dirâse fi't-terâcüm: İbnü'l-Cevzî", Âdâbü'r-râfideyn, IV, Musul 1972, s. 108-161; Claude Cahen, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. Nejat Kaymaz), TAD, VII/12-13 (1969), s. 199; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1985 à 1987", MIDEO, XIX (1989), s. 307-308; Nâciye Abdullah İbrâhim, "İbnü'l-Cevzî: Fehresetü kütübih", MMİIr., XXXI/2 (1980), s. 193-221; H. Laoust, "Ibn al-D̲j̲awzī", EI² (İng.), III, 751-752; Hâdî Âlimzâde, "İbn Cevzî", DMBİ, III, 262-277.

Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı

Hadis İlmindeki Yeri.

“Hâfızü’l-Irâk ve nâsırü’s-sünne” lakaplarıyla anılan İbnü’l-Cevzî, hadis aldığı hocalardan ne zaman rivayette bulunduğunu çok defa kaydetmiş, ardından onlardan duyduğu hadisin âlî ve nâzil oluşu, Ṣaḥîḥayn’da yer alıp almadığı üzerinde durmuştur. Özellikle Selefiyye muhaddislerinin uygulamalarını devam ettiren hocalarının yolunu takip etmiş, hadis ehlinin gıybet etmemesi ve yaptığı rivayetten ücret almaması gerektiğini söyleyerek aksine hareket edenleri eleştirmiş, sadece bu şartlara uyanlardan hadis almış, ilim tahsil edenin geçinebilmesi için bir meslek sahibi olması gerektiğini belirtmiştir. Hadiste ve vaazda devrinin imamı kabul edilerek (İbn Hallikân, II, 321) özellikle hadis metinleriyle ilgili bilgisi takdir edilmiş, ancak sahih hadisleri belirlemede genellikle başarılı olamadığı ileri sürülmüştür. Zehebî, İbnü’l-Cevzî’nin hadis ehlinin ıstılahındaki anlamıyla “hâfız” sayılamayacağını, hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırma hususunda yeterli bilgiye sahip bulunmadığını ifade etmiştir. el-Mevżûʿât’ta Ṣaḥîḥ-i Müslim’den bir hadise yer vermesi de onun hâfız olmadığını ortaya koymaktadır (el-Mevżûʿât, neşredenin girişi, s. 21-22). Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbnü’l-Cevzî’nin her alanda bilgisi bulunmakla beraber herhangi bir konunun uzmanı olmadığını ileri sürmüştür. Talebesi İbnü’d-Dübeysî ise hadisi ve hadis ilimlerini bilme, sahihini sahih olmayanından ayırma konusunda onun zirvede olduğu görüşündedir.

Yirmi bir hadis arasındaki nâsihmensuh ilişkisini ortaya koyduktan sonra, bu alanda yazdıklarına başka ilâvelerin yapılamayacağını söyleyerek kendine olan aşırı güvenini dile getiren İbnü’l-Cevzî (Abdülkerîm el-Azbâvî, sy. 1 [1398], s. 229-244), kıssacılık ve vaaz geleneğine getirdiği yeni boyutla hadis ilmine önemli bir mevki kazandırmış, vâazlik mesleğinin hadis uydurmacılığından kurtarılmasına önemli katkı sağlamıştır. Bazı muhaddislerce tenkit edilen kıssacılığın esasen kötü bir şey olmadığını, asıl problemin vaazlarda mevzû hadis kullanılmasından kaynaklandığını ifade

etmiştir (Kitâbü'l-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn, s. 177-184).

İbnü'l-Cevzî, zühd ve ahlâka dair çalışmalarında sahih ve hasen hadisleri kullanmaya özen göstermesine rağmen yine de bu konudaki eserlerinde zayıf rivayetler bulmak mümkündür. Onun diğer ilimlere dair eserlerinde de hadisçiliğini öne çıkaran unsurlar vardır. Meselâ el-Müctebâ mine'l-müctenâ gibi tefsire dair eserlerinde müttefik ve müfterik, müteşâbih isimler, bazı müşkil hadislerin açıklanması gibi hadise dair konulara yer vermiştir. Yaşadığı devirde bid'atların, mezhep çatışmalarının ve fitnelerin yaygınlık kazanması sebebiyle uydurma rivayetlerin fazlaca kullanılması İbnü'l-Cevzî'yi el-Mevżûʿat'ı yazmaya sevketmiş, ancak bu şartların tesiriyle râvileri ve rivayetleri değerlendirirken aşırı davranmak durumunda kalmıştır. Onun bu titizliği şiddetle eleştirilmesine sebep olmuştur. İbnü's-Salâh gibi muhaddisler, İbnü'l-Cevzî'nin zayıf, hasen hatta sahih hadislere bile fazla araştırmadan "mevzû" damgası vurduğunu, onun bu iş için gerekli temyiz ve tenkit kabiliyetine sahip olmadığını ileri sürmüştür.

Hayatını vaaz ve irşadla geçiren İbnü'l-Cevzî, ilim ve kemal ehli olma yolunda çalışarak kişinin bu iki özelliği kendisinde toplaması gerektiğini ifade etmiş, Saîd b. Müseyyeb, Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin zühdle ilmi bir arada yürüttüklerini belirtmiştir (Leftetü'l-kebed, vr. 42b). Hadis ilminin geleneğini tam olarak benimsemediği görülen İbnü'l-Cevzî ilim tahsiline başlayan öğrencinin Kur'an, fıkıh ve hadis dinlemeye önem vermesi, ehl-i hadisin aynı hadisleri ihtiva eden cüzleri ezberlemek için ömür tüketmemesi gerektiğini söylemiştir (Ṣaydü'l-ḫâṭır, s. 206). Ona göre ilmin sonu bulunmadığına ve insan ömrü de kısa olduğuna göre sahihler, sünenler ve müsnedler gibi temel eserlerle yetinilmeli, diğer eserlerle vakit kaybedilmemelidir.

İbnü'l-Cevzî eserlerinde yeterince titizlik göstermemesi, yazdığı bir kitabı kontrol etmek yerine yeni bir eser yazmayı tercih etmesi gibi sebeplerle tenkit edilmiş (İbn Receb, I, 414-415; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 378), hadis ilimlerinin çeşitli alanlarında çok hata yaptığı ve bunların tashih edilemeyecek kadar çok olduğu ileri sürülmüştür (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 382). Ayrıca hadisleri "mevzû" olarak nitelendirmede aceleci bir tavır sergilediği halde vaaz ve irşada dair eserlerinde aynı hassasiyeti göstermemesi, Bağdatlı hocalarla yetinerek hadis tahsili için seyahate

çıkmaması eleştirilmiş (Hızır ed-Dûrî, s. 117); Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenleriyle Hâkim'in el-Müstedrek'i ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden pek çok hadisi el-Mevżûʿât'ına alması ayrı bir tenkit konusu olmuştur (İbnü'l-Cevzî'ye yöneltilen eleştiriler ve cevapları için bk. el-Mevżûʿât, neşredenin girişi, s. 117-124).

Çok yönlü ilmî kişiliği sebebiyle hakkında muhtelif eserler kaleme alınan İbnü'l-Cevzî'nin hadisçiliğini inceleyen çalışmalar da yapılmıştır. Misfir b. Gurmullāh ed-Dümeynî Meḳāyîsü İbni'l-Cevzî fî naḳdi mütûni's-sünne min ḫilâli kitâbihi'l-Mevżûʿât'ı yazmış (Riyad 1405/1984), Kasemullāh Meryûd el-İmâm İbnü'l-Cevzî muḥaddis̱en ve menhecühû fî kitâbi'l-Mevżûʿât (1403, Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn), Nureddin Boyacılar İbnü'l-Cevzî'nin Hadisteki Yeri ve Metodu (1978, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi) adıyla doktora tezi, Veysel Ünler de Telbîsü İblîs'teki Hadislerin Bilimsel Kritiği (1989, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adı altında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boya-cılar), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, s. 21-22, 103-136; a.mlf., el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi'l-ʿilm (el-Câmiʿ fi'l-ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓi'l-ʿilm içinde, nşr. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd), Kahire 1412, neşredenin girişi, s. 232-234; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Riyad 1403/1983, s. 177-184; a.mlf., Leftetü'l-kebed fî (ilâ) naṣîḥati'l-veled, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5295, vr. 36b-44a; a.mlf., Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 206, 429-430; a.mlf., Aḫbâru ehli'r-rüsûḫ fi'l-fıḳh ve't-taḥdîs̱ bi-miḳdâri'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱ (nşr. Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ), Beyrut 1412/1992, s. 19-40; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vataniyye), VIII/2, s. 482, 483-484; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, I, 414-415; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 28-30; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 373, 378, 381, 382; a.mlf.,

Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 131-136; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 478; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 321; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühü'l-Mevżûʿât, Lahor 1403/1983, s. 120-135; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 119, 126, 231, 247, 325-326, 337, 338; M. Ya-şar Kandemir, Mevzû Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 142-146; Hasan Cirit, Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 176-178; Hızır ed-Dûrî, "Dirâse fi't-terâcüm: İbnü'l-Cevzî", Âdâbü'r-râfideyn, IV, Musul 1972, s. 108-161; Abdülkerîm el-Azbâvî, "Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîş", Mecelletü'l-Büḥûs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, sy. 1, Mekke 1398, s. 229-244; H. Laoust, "Ibn al-Djawzī", EI² (İng.), III, 752; Hâdî Âlimzâde, "İbn Cevzî", DMBİ, III, 274.

İbrahim Hatiboğlu

Tefsir İlmindeki Yeri.

İbnü'l-Cevzî'nin Kur'an'a ilgisi onu ezberlemesi, tecvid ve

kıraat ilmini öğrenmesiyle başlamış, kendisine büyük şöhret kazandıran vaazlarıyla devam etmiştir. Kendisi, Kur'an'ı vaaz kürsüsünde baştan sona kadar tefsir edip halka anlatan ilk kişi olduğunu söylemiştir (el-Muntaẓam, XVIII, 213). Ulûmü'l-Kur'ân'a dair ilk eser yazanlardan biri olan İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnü'l-efnân'ı gerek ihtiva ettiği otuzu aşkın konu başlığındaki çeşitlilik, gerekse bu başlıklar altında ortaya konulan bilgilerin sunuluşundaki metot bakımından daha önce yazılan konuya dair kitapların en iyisi kabul edilir. Zerkeşî el-Burhân'ı, Süyûtî el-İtḳān'ını yazarken bu eserden istifade etmişlerdir. Fünûnü'l-efnân'da göze çarpan en önemli eksiklik, diğer eserlerinde işlediği ulûmü'l-Kur'ân'ın bazı konularına burada ya çok kısa olarak yer vermesi ya da ilgili kitabına atıfla yetinmesidir.

İbnü'l-Cevzî, vücûh ve nezâir konusunu garîbü'l-Kur'ân'dan daha iyi bir biçimde ortaya koymuştur. Buna dair eserler üzerinde geniş bir araştırma yapan Abdülhamîd Seyyid Taleb, VII. (XIII.) yüzyıla kadar vücûh ve nezâirle ilgili en sistematik ve kapsamlı çalışmayı İbnü'l-Cevzî'nin yaptığını ifade eder (Ġarîbü'l-Ḳurʾân, s. 403-404, 425-426). İbnü'l-Cevzî

nesih alanında da çeşitli eserler telif etmiştir. Ona göre bazı kimselerin iddiasının aksine bedâ, tahsis ve istisna nesih olarak değerlendirilemez. Âyetler arasında neshin gerçekleşebilmesi için beş şart ileri süren İbnü'l-Cevzî Kur'an'ın sünnetle neshini kabul etmez. Neshi metni bâki, hükmü mensuh âyetlere münhasır kılar ve eserlerini bu grup için yazdığını söyler (geniş bilgi için bk. Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh, s. 101-151). Önceki âlimleri mensuh âyetlerin sayısını arttırdıkları için tenkit eden İbnü'l-Cevzî'nin kendisi de bu sayıyı bir hayli kabarık göstermiştir. İbnü'l-Cevzî aynı zamanda bir kıraat âlimidir. Bu alana dair bilgisini sadece kıraatle ilgili olarak yazdığı eserlerde ortaya koymamış, bunu tefsirinde ve ulûmü'l-Kur'ân'a dair eserlerinde de göstermiştir.

Kur'an ilimleri hakkında telif ettiği eserlerde genellikle başarılı kabul edilen İbnü'l-Cevzî tefsirinde de oldukça anlaşılır ve açık bir yöntem uygulamıştır. Zâdü'l-mesîr'inin başında tefsir metodunun ipuçlarını vermiş, eserinde hangi hususları öne çıkardığını bildirmiş ve diğer tefsirlerin çoğunlukla nâsihmensuh, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, müşkilü'l-Kur'ân, ahkâm âyetlerinin tefsiri gibi konulardan birini veya birkaçını ihmal ettiğini, kendisinin ise bu hususlara gerektiği kadar yer verdiğini söylemiştir. Tefsirinde Resûlullah, ashab ve tâbiîn ile önceki müfessir ve âlimlerin görüşlerini nakletmeyi esas alan İbnü'l-Cevzî, yeterli bilgi bulunmadığı takdirde âyetleri kendi düşüncesini ortaya koymak suretiyle yorumlamaya çalışmıştır. Nakillerden bazısının yorum yapılmadan ve rivayet tekniği açısından değerlendirilmeden verilmesi eserin bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır. Tefsirinde, meânî ve beyân ilimlerine gösterdiği itinanın ve bu iki ilim olmaksızın Kur'an'ın hakkıyla tefsir edilemeyeceğine dair kanaatinin izleri açıkça görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, genel olarak İsrâiliyat'tan uzak durmakla birlikte bazı rivayetleri sakıncalarının farkında olduğunu ihsas ederek kaydetmiştir. Meselâ Eyyûb peygamberden bahseden âyetlerin (el-Enbiyâ 21/83-84) tefsirinde naklettiği uzun hikâye ile (Zâdü'l-mesîr, V, 375-378) Sebe melikesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'a gönderdiği hediye ile ilgili âyetin (en-Neml 27/35) tefsirinde naklettiği rivayet bu türdendir (a.g.e., VI, 170). İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde nakillerin fazlalığı yanında yorumun azlığı önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktaysa da çok sayıda müfessirin görüşünü asıl kaynaklarından seçerek bir araya getirmiş olması kendisine rivayet tefsiri alanında önemli bir mevki kazandırmıştır. İbn Receb'in bildirdiğine göre esasen İbnü'l-Cevzî, "Ben

yeni bir eser ortaya koymadım, mevcut bilgileri düzenleyip sundum" demiştir (ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, I, 414).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 6-7, 319; V, 375-378; VI, 170; IX, 4, 7; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 213; a.mlf., Fünûnü'l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 36-41, 71-100; a.mlf., Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk-Beyrut 1411/1990, s. 101-151; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vataniyye), VIII, 483; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 367; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1344, 1346; Zerkeşî, el-Burhân, III, 26; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, I, 401, 405-406, 412, 414, 416; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 375; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 20; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 61; Dâvûdî, Ṭaba-ḳātü'l-müfessirîn, I, 270-274; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1750; Subhî es-Sâlih, Mebâḥis̠ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Darü'l-ilm li'l-Melâyîn), s. 124; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühü'l-Mevżûʿât, Lahor 1403/1983, s. 104-105; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Ġarîbü'l-Ḳurʾân: Ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 399-426; İsmail Cerrahoğlu, "Abdurrahman İbnü'l-Cevzî ve Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr Adlı Eseri", AÜİFD, XXIX (1987), s. 127-134; Ahmed Fehîm Matar, "İbnü'l-Cevzî ve menhecühû fi't-tefsîr", Mecelletü'l-Buḥûs̠i'l-İslâmiyye, sy. 31, Riyad 1411/1991, s. 229-258; Jane Dammen McAuliffe, "Ibn al-Jawzi's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation", Journal of Comparative Poetics, sy. 8, Kahire 1988, s. 101-113.

Abdülhamit Birışık

İBNÜ'l-CEZERÎ

(ابن الجزري)

Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429)

Kıraat ve hadis âlimi.

25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dımaşk'ta doğdu. İbnü'l-Cezerî diye anılması Cezîre-i İbn Ömer'e (bugünkü Şırnak'a bağlı Cizre ilçesi) nisbetledir. Kur'an'ı ezberledikten sonra İbnü'l-Buhârî diye tanınan Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid'in talebelerinden hadis dinledi ve kıraat okudu. İbnü's-Sellâr Abdülvehhâb b. Yûsuf'tan Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatiyle bir hatim indirdi. Daha sonra Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın kıraatiyle de bir hatim yapıp ardından Nâfi' b. Abdurrahman ve Abdullah b. Kesîr'in kıraatlerini cemederek Ra'd sûresinin sonlarına kadar geldi. İfrad metoduyla Ahmed b. İbrâhim et-Tahhân ve Ahmed b. Receb'den kıraat öğrenimini sürdürdü. Ancak çok zaman alan bu usulü bırakarak İbrâhim el-Ha-mevî'den cem' metoduyla kırâat-i seb'a okudu. Ayrıca 768'de (1367) Ebü'l-Meâlî İbnü'l-Lebbân'dan kıraat tahsiline devam etti. Aynı yıl tüccar olan babası ile birlikte hacca gitti. Zilkade (temmuz) ayında Medine'de Harem-i şerif imamhatibi Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlih'ten Bakara sûresinin 25. âyetinin sonuna kadar cem' usulüyle kıraat okudu. 769'da (1368) tahsil amacıyla Mısır'a ilk seyahatini yaptı. Burada bazı kıraat kitaplarını esas alarak ve cem' usulüyle Ebû Bekir İbnü'l-Cündî'den kıraat okumaya başladıysa da Nahl sûresinin 90. âyetine gelince hocası vefat etti. Ayrıca İbnü's-Sâiğ Muhammed b. Abdurrahman b. Ali ve Ebû Muhammed Abdurrahman b. Bağdâdî'den kırâat-i seb'a tahsil etti. İbnü'l-Cündî'nin ölümü üzerine yarım kalan hatmini bu hocalardan tamamladı. 770 yılı başında (1368 sonları) Dımaşk'a döndüyse de Rebîülevvel 771'de (Ekim 1369) ebeveyniyle birlikte tahsilini ilerletmek için ikinci defa Mısır'a gitti. İbnü's-Sâiğ'den aşereyi,

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Bağdâdî'den on imamın kıraatiyle birlikte İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini okudu. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî ve Muhammed b. İshak el-Eberkūhî'nin bazı talebelerinden hadis dinledi. Şâfiî fakihi Abdürrahîm b. Hasan el-İsnevî'den fıkıh dersleri aldı. Daha sora Dımaşk'a dönen İbnü'l-Cezerî, burada Ebû Yûsuf Ahmed b. Hüseyin el-Kefrî'den kırâat-i seb'aya göre bir hatim indirdi.

774 (1372-73) yılında Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr İsmâil b. Ömer, İbnü'l-Cezerî'ye fetva izni verdi. 778'de (1376) Ziyâeddin Sa'dullah el-Kazvînî, 785'te (1383) Şeyhülislâm Ömer b. Raslân el-Bulkīnî de ona fetva yetkisi verdi. İbnü'l-Cezerî, Mısır'daki bazı âlimlerden istifade etmesi gerektiğini düşünerek 778 (1376) yılında üçüncü defa Mısır'a gitti (İbnü'l-Cezerî, Câmiʿu'l-esânîd, vr. 69b); Ziyâeddin Sa'dullah el-Kazvînî gibi hocalardan usul, meânî, beyân dersleri aldı. İskenderiye'de bazı âlimlerden hadis dinledi. Kendisinin belirttiğine göre Kur'an ve kıraat konularında istifade ettiği hocalarının sayısı kırkın üzerindedir.

Mısır'daki tahsilini tamamlayan İbnü'l-Cezerî, Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde Kubbetü'n-nesr'in altında kıraat okutmaya başladı. Onun yıllarca sürdürdüğü bu dersleri Endülüs, Yemen, Hindistan, Rum ve Acem diyarından gelen talebelerin ilgi odağı oldu. Kendisine ayrıca Âdiliyye Medresesi kıraat şeyhliği görevi verildi. Daha sonra Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirildi. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf İbnü's-Sellâr'ın 18 Şâban 782'de (17 Kasım 1380) vefatı üzerine Ümmü's-Sâlih Türbesi kıraat şeyhliği görevini de üstlendi. Dımaşk'ta bir dârü'l-Kur'ân yaptıran İbnü'l-Cezerî'den Dımaşk ve Mısır'da kırâat-i aşere okuyan pek çok talebe arasında oğlu Ebû Bekir Ahmed, Mahmûd b. Hüseyin b. Süleyman eş-Şîrâzî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Musabbih el-Hamevî, Necîbüddin Abdullah b. Kutb el-Beyhakī, Ahmed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hicâzî ve Mü'min b. Ali b. Muhammed er-Rûmî gibi şahsiyetler yer alır.

Sultan Zâhir Berkuk'un atabegi olan Aytemiş'in üstâdüddârı Emîr Kutlubey'in kendisine bazı idarî görevler vermesi üzerine İbnü'l-Cezerî defalarca Mısır'a gidip geldi. Dımaşk'taki Câmiu't-tevbe'nin hatipliği göreviyle ilgili olarak İbnü'l-Hüsbânî Şehâbeddin Ahmed b. İsmâil'le aralarında çıkan ihtilâf yıllarca devam etti. Sehâvî, İbnü'l-Cezerî'nin 779'da

(1377) “tevkīu’d-dest” (fermanlara tuğra çekme) işiyle de görevlendirildiğini belirtmiştir.

İbnü’l-Cezerî 792 (1390) yılında ikinci defa hacca gitti. Kendisinin kaleme aldığı biyografisinde (Ġāyetü’n-Nihâye, II, 249) 793’te (1391) Dımaşk kadılığına getirildiğini söyler. Ancak diğer kaynaklardaki bilgilere göre nâib-i saltanat Yelboğa’nın (Yulbuga) müdahalesi üzerine Berkuk, eski kadı Şerefeddin Mes‘ûd’un göreve devam etmesini uygun görmüştür (İbnü’l-Fürât, IX, 260-261; ayrıca bk. İbn Kādî Şühbe, I, 379; İbn Hacer, III, 75). Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe’nin bir başka vesileyle kaydettiği bilgiden (et-Târîḫ, I, 383), bu gelişmenin İbnü’l-Cezerî’nin o günlerde mâruz kaldığı bir yargılama olayı ile ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. Buna göre Mansûrî Vakfı yetkilileri, İbnü’l-Cezerî’nin vakıf malını kurallara aykırı olarak kullandığını ileri sürmüş, Mısırlı Mâlikî kadısı da 28 Ramazan 793’te (29 Ağustos 1391) İbnü’l-Cezerî’nin kusurlu olduğuna hükmetmiştir.

Zilkade 795’te (Eylül 1393) Atabeg Aytemiş’le aralarındaki bir dava konusuyla ilgili olarak muhtemelen Mısır’dan Dımaşk’a gelen İbnü’l-Cezerî, Kudüs Salâhiyye Medresesi’nde ders okutmakla görevlendirilmiş ve 797 (1394) yılı başlarına kadar bu görevine devam etmiştir. İbnü’l-Cezerî, başka bir vesile ile Salâhiyye Medresesi’nden söz ederken (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 30) bu medresenin Dımaşk’ta olduğunu belirttiğine göre her iki şehirde de aynı adı taşıyan birer medrese bulunduğu anlaşılmaktadır. İbnü’l-Cezerî aynı yıl Kahire’ye gitmiş ve şâban (mayıs-haziran) ayında Dımaşk’ta mal varlığını yönettiği Kutlubeg’le hesap görmek üzere Kudüs üzerinden Dımaşk’a dönmüştür. Bu malî ilişki yüzünden İbnü’l-Cezerî ile Kutlubeg arasında uzun süre devam eden bir anlaşmazlık olmuş, konu aynı yıl Kahire’ye intikal etmiş, yapılan yargılama sonunda Kutlubeg’in İbnü’l-Cezerî’den büyük miktarda alacaklı olduğuna hükmedilmiştir (İbnü’l-Furât, IX, 434; İbn Kādî Şühbe, I, 579; İbn Hacer, III, 287). Bu karar üzerine Mısır’daki mallarına el konan İbnü’l-Cezerî, hem yargılanma biçimini hem de verilen hükmü zulüm olarak nitelendirdi; hizmetinde bulunan İbn Teymiyye adındaki şahısla birlikte 1 Cemâziyelâhir 798’de (12 Mart 1396) Kahire’den kaçarak İskenderiye’ye gitti; buradan da 1 Receb (10 Nisan) günü Antakya’ya ulaştı. İbnü’l-Cezerî, Antakya’da bir müddet kalarak bazı talebelere aşere okuttu; daha sonra Bursa’ya gitti. İbnü’l-Cezerî Bursa’da Yıldırım Bayezid’den büyük ilgi gördü; kendisine yüksek miktarda maaş

bağlandı, burada talebe yetiştirmesi sağlandı. Padişahın teklifi üzerine 785 Şevvalinde (Aralık 1383) İstanbul’a yapılan askerî harekâta katıldı; ardından gerçekleşen Niğbolu Savaşı’nda Yıldırım Bayezid’in beraberinde bulundu. Savaştan sonra Bursa’ya giden İbnü’l-Cezerî burada en-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr adlı eserini yazdı; Ṭayyibetü’n-Neşr’i nazmetti. Bu manzumeyi pek çok talebe ezberleyerek kendisinden aşere okudu. Padişahın oğulları Mehmed, Mustafa ve Mûsâ da onun talebeleri arasında yer aldı.

İbnü’l-Cezerî, yaklaşık yedi yıl sonra meydana gelen Ankara Savaşı’na Yıldırım Bayezid’le birlikte katılarak esir düştü; ancak onun şöhretinden haberdar olan Timur kendisini huzuruna getirterek ona saygı gösterdi ve ikramda bulundu (İbn Hacer, V, 64); ardından ülkesine götürüp Keş’te inşa ettirdiği medresede görevlendirdi. Çok arzu etmesine rağmen Mâverâünnehir’den ayrılamayan İbnü’l-Cezerî, 17 Şâban 807’de (18 Şubat 1405) Timur’un vefatından sonra onun torunu Sultan Halîl’den izin alarak 7 Zilhicce 807’de (6 Haziran 1405) Semerkant’tan ayrıldı. Uğradığı Buhara’da gördüğü ilgi üzerine bir müddet burada kalıp ders verdi. 27 Safer 808’de (24 Ağustos 1405) Buhara’dan Herat’a ulaştığında Sultan Mirza Şâhruh kendisini şehrin dışında karşıladı. Burada da bir müddet Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi ve Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne adlı eserini okuttu. Ardından Yezd’e, oradan İsfahan’a geçti; her iki yerde de bir müddet ikamet edip aşere dersi verdi. Ramazan 808’de (Mart 1406) Şîraz’a ulaştı. Sultan Pîr Muhammed onu burada alıkoydu, pek çok talebe kendisinden kıraat okudu. Daha sonra sultan tarafından kadı olarak tayin edildi. İbnü’l-Cezerî, başta Şîraz’da kalmayı arzu etmemesine rağmen daha sonra burayı benimsedi; Dımaşk’taki gibi bir dârü’l-Kur’ân yaptırdı.

Üçüncü defa haccetmek için 822 (1419) yılında yola çıkan İbnü’l-Cezerî, Basra-Mekke arasında bir belde olan Uneyze yakınlarında bedevî Araplar’ın saldırısına uğrayarak soyuldu, canını zor kurtarıp Uneyze’ye sığındı. Burada ed-Dürre fî ḳırâʾâti’s̱-s̱elâseti’l-mütemmime li’l-ʿaşere adlı manzum eserini yazdı. O yıl hacca yetişemedi; bir müddet Yenbu‘da ikamet ettikten sonra Rebîülevvel 823’te (Mart-Nisan 1420) Medine’ye, aynı yıl 1 Receb’de (12 Temmuz) Mekke’ye ulaştı.

Hac mevsimine kadar mücâvir olarak kalıp haccını ifa ettikten sonra Şîraz'a döndü. Hac yolculuğu süresince uğradığı yerlerde kıraat dersleri vermeyi sürdüren, Medine'de Harem şeyhi Tavâşî'ye de kıraat okutan İbnü'l-Cezerî 827 (1424) yılında Dımaşk'a, buradan da Kahire'ye gitti; yıllar önce gizlice ayrıldığı bu şehirde bu defa Sultan Eşref Barsbay tarafından saygıyla karşılandı. Kahire'de bulunduğu süre içinde başta kıraat olmak üzere çeşitli dersler okuttu. Aynı yıl Mekke'ye gidip dördüncü haccını ifa etti. Ardından ticarî maksatla Yemen'e gitti. Yemen Meliki Mansûr Abdullah b. Ahmed er-Resûlî ona ilgi gösterdi; kendisinden hadis dinledi. Daha sonra Mekke'ye dönüp 828 (1425) yılında beşinci haccını ifa ederek 829 (1426) yılı başlarında tekrar Kahire'ye geçti; buradan da Dımaşk ve Basra üzerinden Şîraz'a ulaştı. 5 Rebîülevvel 833'te (2 Aralık 1429) Şîraz'da Sûkulis-kâfiyyîn'de bulunan evinde vefat etti ve kendi yaptırdığı dârü'l-Kur'ân'da defnedildi.

İbnü'l-Cezerî'nin altı oğlu ile dört kızı olmuştur. Oğullarından Ebü'l-Feth Muhammed 2 Rebîülevvel 777'de (1 Ağustos 1375) Dımaşk'ta doğdu; Kur'an'ı ezberledikten sonra kıraat, fıkıh, hadis ve nahiv gibi ilimleri tahsil etti. Babası Bursa'ya gidince Dımaşk'taki görevleri kendisine devredilen Ebü'l-Feth Muhammed 814 (1411) yılında vebadan öldü. Diğer bir oğlu Ebü'l-Hayr Muhammed Cemâziyelevvel 789'da (Haziran 1387) dünyaya geldi. Kıraat ve hadis tahsil etti. 801 (1399) yılında babasının yanına Bursa'ya gitti. Bir ara Fâtih Sultan Mehmed onu Dîvân-ı Hümâyun'da tuğra çekmekle görevlendirdi (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 42). Kardeşleri içinde ilimde temayüz ettiği anlaşılan Ebû Bekir Ahmed 17 Ramazan 780'de (7 Ocak 1379) Dımaşk'ta doğdu. Kur'an'ı hatmettikten sonra Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'si başta olmak üzere kıraate dair bazı metinleri ezberledi. Babası onu Mısır'a götürüp ders okumasını sağladı. Ardından ona en-Neşr, Ṭayyibetü'n-Neşr ve Taḳrîbü'n-Neşr adlı eserlerini okuttu. Ebû Bekir ayrıca zamanın tanınmış âlimlerinden hadis dinledi. Babası Bursa'da iken yanına gidip bir taraftan kendini yetiştirmeye çalışırken diğer taraftan ders verdi; Yıldırım Bayezid'in çocukları onun talebeleri arasında yer aldı. Bursa Ulucamii'nde imamlık yaptı. Ankara Savaşı sırasında babasıyla birlikte olan Ebû Bekir'i Timur elçi olarak Sultan Nâsır Ferec b. Berkuk'a gönderdi. Babası Mâverâünnehir'de iken Ebû Bekir Bursa'da kaldı. Kardeşi Ebü'l-Feth Muhammed'in ölümü üzerine Sultan Eşref Barsbay tarafından ondan boşalan görevlere tayin edildi. 827'de (1424) babasıyla birlikte

Mısır’da bulundu ve on günlük beraberlikten sonra onu Mekke’ye uğurladı; bir yıl sonraki hac mevsimine kadar burada kalarak babasının Ṭayyibetü’n-Neşr’i ile tecvide ve hadis ilmine dair Muḳaddime’lerini şerhetti. 828 (1425) yılında babasıyla birlikte hac görevini ifa etti. Beraber gerçekleştirdikleri Mısır ziyaretinden sonra ailesini almak üzere 829 (1426) yılında Bursa’ya gitti. Bizzat babasının verdiği bu bilgiler karşısında Keşfü’ẓ-ẓunûn’da yer alan (II, 1799) onun 827’de (1424) öldüğüne dair bilginin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ziriklî babasından bir süre sonra vefat ettiğini belirtmiştir. Taşköprizâde, İbnü’l-Cezerî’nin diğer çocuklarının da tecvid, kıraat ve hadis konularında yetişmiş olduklarına işaret etmektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 41-42).

İlmî Şahsiyeti. İbnü’l-Cezerî’nin zirveye ulaştığı alan hiç şüphesiz ki kıraat ilmidir. İlk dönemlerde değişik konularda kendini yetiştirmeye çalışırken bu alanla ilgisini hiç kesmemiş, Dımaşk, Mısır ve Medine’de kırâat-i seb‘a ve kırâat-i aşere ile A‘meş, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın gibi imamların kıraatlerini muhtelif hocalardan tekrar tekrar okuyarak pekiştirmiş, kıraat vecihlerini meleke haline getirecek ölçüde hıfzetmiştir. Sadece kıraat okuduğu hocalarının sayısının kırkın üzerinde olması, onun bu ilme tutku ölçüsünde kendini verdiğini göstermektedir. Hocalık döneminde de okuttuğu çeşitli dersler arasında kıraati hep ön planda tutmuş, birkaç günlüğüne misafir olarak bulunduğu yerlerde de bu konuda kendisinden istifade etmek için etrafında kalabalıklar oluşmuş, hatta uzun yolculuklar sırasında geçirilen zaman dahi ondan yararlanmak için değerlendirilmiştir (Ġāyetü’n-Nihâye, II, 250).

Kıraat ve hadis ilmindeki önemi dolayısıyla isnad konusunu ele alan İbnü’l-Cezerî isnadı dinin bir rüknü olarak anlamış (Câmiʿu’l-esânîd, vr. 1b), en-Neşr’ini yazarken istifade ettiği kıraat kitaplarıyla ilgili bütün senedlerini bu eserin girişinde verdiği gibi Câmiʿu’l-esânîd adlı kitabını da bu maksatla kaleme almıştır. İbnü’l-Cezerî kıraat ilminde daha çok aşere konusu üzerinde durmuştur. İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Sebʿa’sı ile başlayan kırâat-i seb‘a anlayışının Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr’i ve Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî’si gibi eserlerle yaygınlık kazanması, sahih kıraatlerin kırâat-i seb‘adan ibaret olduğu ve Hz. Peygamber’in, “Kur’an yedi harf üzere nâzil oldu” meâlindeki hadisinde geçen “yedi harf” ile de aynı şeyin kastedildiği gibi bir anlayışın ortaya çıkması, bu sebeple kendisinden önce yazılan ve

sekiz, on, on bir, on iki, on üç kıraati ihtiva eden eserlere ilgi gösterilmemesi karşısında İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatlerden oluştuğuna inandığı aşere konusunu ciddi şekilde ele almıştır. Önce en-Neşr fi'l-ḳırâ᾿âti'l-ʿaşr adlı eserini yazmış, ardından onu Ṭayyibetü'n-Neşr ile manzum hale getirmiş, daha sonra da Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâ᾿âti'l-ʿaşr adıyla eserini ihtisar etmiştir. Amacı da öğretim programlarında seb'anın yerini aşerenin almasını sağlamaktı. İbnü'l-Cezerî, bu çalışmalarıyla kırâat-i seb'a anlayışına alternatif bir program ortaya koymakla yetinmemiş, bu anlayışın yaygınlaşmasında önemli yeri olan eserlerden Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî adlı manzumesindeki yedi kıraati ona tamamlamak üzere ed-Dürre'yi nazmetmiş, ardından Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'ine Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini de ilâve etmek suretiyle Taḥbîrü't-Teysîr fî ḳırâ᾿âti'l-e᾿immeti'l-ʿaşere adlı eserini meydana getirmiştir (Taḥbîrü't-Teysîr, s. 8). Aşere üzerinde dururken yedi imama ilâve ettiği üç imamın kıraatlerinin de sahih senedle geldiğini, onların her bir rüknünün Hz. Osman'ın mushaflarının hattına, bir vechile de olsa nahiv kaidelerine uygun olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Cezerî bu çabalarında amacına ulaşmış, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'nin ilk defa el-Ġāye fi'l-ḳırâ᾿âti'l-ʿaşr adlı eseriyle bir araya getirdiği meşhur on imamın kıraati onun bu çalışmalarıyla yaygınlaşmış ve zaman içinde bu ilmin öğretiminde bütünlüğünü koruyarak günümüze ulaşmıştır. Bazı İslâm ülkelerinde, özellikle Türkiye'de kıraat tedrîsatında korunagelen icâzet geleneğindeki isnad zincirlerinin genellikle İbnü'l-Cezerî'ye dayanması, diğer bir ifadeyle günümüzden Hz. Peygamber'e ulaşan kıraat silsilelerinin en yoğun kesişme noktasında İbnü'l-Cezerî'nin bulunması onun bu ilimdeki haklı otoritesiyle doğrudan ilgilidir.

İbnü'l-Cezerî, gençlik yıllarında kaleme aldığı Müncidü'l-muḳri᾿în adlı eserinde aşerenin bütün ihtilâf unsurlarıyla

mütevâtir kıraatler olduğunu ileri sürmüş, kıraat vecihlerinden med, imâle ve hemzenin teshîli gibi konulardaki farklılıkları mütevâtir saymayan İbnü'l-Hâcib'i eleştirerek idgam, "râ"nın terkīkı, "lâm"ın tağlîzi, harekenin nakli gibi konular dahil olmak üzere aşere içinde yer alan bütün kıraat vecihlerinin mütevâtir olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Kırâat-i seb'a içinde sadece imâle ve med gibi usule dair konularda değil ferş-i hurûfta da şâz unsurların bulunduğunu ileri süren Ebû Şâme'yi eleştirirken daha ağır

bir üslûp kullanmıştır (Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 57-62). Ancak İbnü'l-Cezerî'nin yetişkinlik döneminde kaleme aldığı en-Neşr'inde bu anlayışını yumuşattığı, "mütevâtir" terimi yerine "sahih" kelimesini kullandığı, hatta önceki görüşünde yanıldığını itiraf ettiği görülmektedir. Buna göre bir kıraatin sahih olabilmesi için onun resm-i hatta, bir vechile de olsa nahiv kaidelerine uygun olması ve sahih bir senedle gelmesi önemlidir. Bu şartları taşımayan bir kıraat vechi -yedi kıraat içinde de olsa- şâzdır ve bâtıldır (en-Neşr, I, 9-13). el-Ahrufü's-seb'a* konusunda genelde İbn Cerîr etTaberî, İbn Abdülber, Mekkî b. Ebû Tâlib gibi düşünen İbnü'l-Cezerî'ye göre meşhur on kıraat, Hz. Peygamber'in el-ahrufü's-seb'a hadisinde geçen yedi harften biri veya onun bir cüzüdür. Hz. Osman'ın mushafları da bu yedi harften birine göre yazılmış, ancak nokta ve hareke taşımadıklarından bir harften daha çok okuyuşa imkân vermiştir (Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 56).

İbnü'l-Cezerî, kıraat ilminin öğretiminde cem' metodunun uygulanabileceği görüşündedir. Ancak bu metotla okumaya geçmeden önce talebenin bütün kıraatleri infirâd üzere okuması, kıraat ve resm-i hatta dair birer kitabı ezberlemesi, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreclerini öğrenip uygulayabilmesi gerekir. Kıraat vecihlerini cemederken uygun olmayan yerlerde durmamaya ve vakıf sonrasında uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmamaya dikkat edilmelidir. Bazı müteahhir kurrânın yaptığı gibi kıraat farklılıklarını kelime kelime okuyarak göstermek bid'attır (a.g.e., s. 12-13).

Onun ilmî mesaisi içinde hadisin de önemli bir yeri vardır. Gençlik yıllarında hadis tahsiline ciddi şekilde eğildiği gibi yetişkinlik döneminde gittiği her yerde hadis dersleri de vermiş, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi ve kendi eseri Şerḥu'l-Meṣâbîḥ'i çeşitli talebe gruplarına takrir etmiş, Kahire'de Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin el-Müsned adlı eserlerini okutmuştur (İbn Hacer, VIII, 246; İbnü'l-İmâd, VII, 205). Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Abdullah et-Tâvûsî, kendi döneminde onun gerek âlî isnad ve hadislerin hıfzı, gerekse cerh ve ta'dîl konularında yegâne âlim olduğunu belirtmiş, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen, Dârimî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned adlı eserleri, Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Begavî ve Nevevî'nin bazı eserleriyle ilgili senedlerini ortaya koyduğunu söylemiştir (Sehâvî, IX, 258). Süyûtî de onun için, "Kıraatte eşşiz bir imamdı" derken hadiste hâfız olduğuna işaret etmiştir (Ẕeylü Ṭabaḳâti'l-

ḥuffâẓ, s. 377).

İbnü'l-Cezerî, zamanın fıkıh otoritelerinden fıkıh tahsil etmesine ve onların kendisine fetva icâzeti vermesine rağmen bir fakih olarak ön plana çıkmamış, Dımaşk kadılığında görevlendirilmesi ve Şîraz'da uzun müddet kadılık yapması da bu alanda ona bir şöhret kazandırmamıştır. Kazâ ve fetvadaki üslûbu eleştirilmiş, aklına geleni tartıp düşünmeden söylediği ileri sürülmüştür (İbn Hacer, VIII, 247; İbnü'l-İmâd, VII, 205-206). Süyûtî de onun fıkıh bilmediği görüşündedir (Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ, s. 377).

Eserleri. İbnü'l-Cezerî'nin çalışmaları için Muhammed Mutî' el-Hâfız seksen yedi eseri ihtiva eden bir liste vermiştir (el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, s. 7-51). Ali Osman Yüksel'in düzenlediği listede ise 100 kitap ve risâle bulunmaktadır (İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, s. 201-203). Bu eserlerden bazıları şunlardır: A) Kur'an İlimleri, Kıraat. 1. en-Neşr* fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr. Müellifin on kıraatle ilgili en geniş çalışması olup Muhammed Ahmed Dehmân (I-II, Dımaşk 1345) ve Ali Muhammed ed-Dabbâ' (I-II, Kahire, ts., 1976; Beyrut 1940, 1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr. en-Neşr'in 799 (1397) yılında manzum hale getirilmiş şekli olan eser 1019 beyit ihtiva etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmış (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 [mecmua içinde, taşbaskı], 1307, 1308; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1354 [İtḥâfü'l-berere fi'l-ḳırâʾât ve'r-resm ve'l-ây ve't-tecvîd adlı mecmua içinde, s. 168-263]) ve eser üzerine muhtelif şerhler yazılmıştır. 3. Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (et-Taḳrîb fî muḫtaṣari'n-Neşr). en-Neşr'in özellikle talebelere kolaylık sağlamak üzere yapılmış muhtasarı olup on imamın kıraati ikişer râvi, her râvi ikişer tarik ve her iki ta-rik de yine ikişer tarik sınırları içinde ele alınmıştır. 10 Muharrem 804'te (20 Ağustos 1401) Bursa'da tamamlanan ve pek çok nüshası bulunan eser İbrâhim Atve İvaz tarafından neşredilmiştir (Kahire 1381/1961, 1412/1992). 4. ed-Dürre fî ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡeti'l-mütemmime li'l-ʿaşere (ed-Dürretü['l-maʿniyyetü]'l-muḍıyye fî ḳırâʾâti'l-eʾimmeti'ṡ-ṡelâṡeti'l-marḍıyye li-tetmîmi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr). Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'sindeki yedi kıraati on kıraate tamamlamak üzere aynı vezinle kaleme alınan eser 240 beyitten meydana gelmektedir (Kahire 1319 [Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid fî esne'l-maḳāṣıd'ı, kendisinin Ṭayyibetü'n-Neşr

ve el-Muḳaddime fîmâ yecibü ʿale'l-ḳāri ͗ en yaʿ lemehû ve Muhammed Mütevellî el-Mısrî'nin el-Vücûhü'l-müsfire fî tetmîmi'l-ʿ aşere'si ile birlikte, s. 68-82]).

Eser üzerinde yapılan şerh çalışmaları şunlardır: Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, Şerḥu's-Semennûdî ʿ alâ metni'd-Dürre li'l-ḳırâ ͗âti'l-ʿ aşr (Kahire 1342); Ebü's-Sâlih Ali b. Muhsin es-Saîdî eş-Şâzelî, el-Minaḥu'l-ilâhiyye bi-şerḥi'd-Dürreti'l-marḍıyye (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 23, 180 varak); Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, Şerḥu'd-Dürreti'l-muḍıyye fî ḳırâ ͗âti's-s̱elâs̱eti'l-marḍıyye (TSMK, III. Ahmed, nr. 174; Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 51, vr. 50-228, Şehid Ali Paşa, nr. 16, Reşid Efendi, nr. 14, Dârülmesnevî, nr. 25, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 7); Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebû Bekir en-Nâşirî ez-Zebîdî, Şerḥu'd-Dürreti'l-muḍî ͗e fi'l-ḳırâ ͗âti's-s̱elâs̱i'l-mütemmime li'l-ʿ aşr (baskı yeri yok, 1989/1409, diğer şerhler için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 743; Brockelmann, GAL Suppl., II, 275). 5. Taḥbîrü't-Teysîr fî ḳırâ ͗âti'l-e ͗immeti'l-ʿ aşere. Ebû Amr ed-Dânî'nin yedi kıraate dair et-Teysîr adlı eseri üzerinde yapılmış bir çalışma olup müellif yedi imamın kıraatine Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini de dercetmiş, ayrıca eseri tashih, tavzih ve kısmen ikmal etmiştir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan ve günümüzde kırâat-i aşere denilince gerek râviler gerekse ihtilâf vecihleri açısından akla ilk gelen kitap olan eser, Abdülfettâh el-Kādî ile Muhammed Sâdık Kamhâvî tarafından yayımlanmış (Kahire 1392/1972), daha sonra bir heyetin tashihiyle yeni bir neşri yapılmıştır (Beyrut 1404/1983). 6. et-Temhîd fî ʿ ilmi't-tecvîd. 5 Zilhicce 769'da (22 Temmuz 1368) tamamlanan ve tecvid konularını kısa bir mukaddimeden sonra on bölüm halinde inceleyen eser ilk defa Mısır'da basılmış (Kahire 1326), ardından Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad 1405/1985) ve Gānim Kaddûrî Hamed (Beyrut 1407/1986, 1409/1989) tarafından neşredilmiştir. 7. Muḳaddime(tü'l-Cezerî) fîmâ yecibü ʿ ale'l-ḳāri ͗i en yaʿ lemehû (el-Muḳaddimetü'l-Cezeriyye, el-Cezeriyye, Muḳaddime fi't-tecvîd). On dokuz babdan oluşan toplam 109 beyitlik bu eserde mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, terkīk, tefhîm, idgam, lahn, gunne, medler, vakıf, hemze gibi konular işlenmiştir. Her dönemde pek çok öğrenci tarafından ezberlenen ve çeşitli kütüphanelerde yüzlerce nüshası bulunan eserin baskıları da yapılmıştır (İstanbul, ts., İbrâhim Efendi Matbaası, 1280 [Mağnisî'nin Türkçe tercüme ve şerhi ve

diğer bazı risâlelerle birlikte, s. 150-156], 1299, 1310; İzmir 1301; Kahire 1302, 1304, 1306, 1307, 1310, 1319 [Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid fî esne'l-maḳāṣıd'ı, kendisinin Ṭayyibetü'n-Neşr ve ed-Dürre'si ve Muhammed Mütevellî el-Mısrî'nin el-Vücûhü'l-müsfire'si ile birlikte, s. 68-82], 1371/1952 [Şehâbeddin Ahmed el-İşbîlî, Tâhâ b. Muhammed el-Beykūnî ve Muhammed b. Ali es-Sabbân'ın hadis ıstılahlarına dair manzumeleriyle birlikte, s. 10-15]; Tahran 1316; Delhi 1888; Cidde 1415/1995). İbnü'l-Cezerî'nin bu manzumesi üzerine muhtelif şerhler kaleme alınmıştır. a) el-Ḥavâşi'l-müfehhime fî şerḥi'l-Muḳaddime. Müellifin oğlu Ebû Bekir Ahmed'e ait olup 1 Ramazan 806'da (13 Mart 1404) Lârende'de (Karaman) tamamlanmıştır (Kahire 1309). Eser üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî bir hâşiye yazmış, Hasan b. Müslim el-Âmilî de Muḫtaṣaru Şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 50) adıyla eseri ihtisar etmiştir. b) ed-Deḳāʾiḳu'l-muḥkeme fî şerḥi'l-Muḳaddime. Zekeriyyâ el-Ensârî'ye ait olup Ali el-Kārî'nin el-Minaḥu'l-fikriyye ʿalâ metni'l-Cezeriyye'si kenarında basılmış (Kahire 1302, 1308, 1367), daha sonra Nesîb Neşâvî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1400/1980). c) el-Minaḥu'l-fikriyye ʿalâ metni'l-Cezeriyye. Ali el-Kārî tarafından kaleme alınan eserin çeşitli baskıları olup (Kahire 1302, 1308, 1367 [kenarında Zekeriyyâ el-Ensârî'nin ed-Deḳāʾiḳu'l-muḥkeme fî şerḥi'l-Muḳaddime adlı eseriyle birlikte], 1308 [İbnü'l-Cezerî'nin oğluna ait bir şerhle birlikte], Kazan 1887, Mekke 1308 [Taşköprizâde'nin bir şerhiyle birlikte]) ayrıca Muhyiddin el-Kürdî ve Muhammed Gayyâs es-Sabbâğ tarafından Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk, ts.). d) el-Fevâʾidü's-sırriyye fî şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye. İbnü'l-Hanbelî'nin bu şerhinin iki nüshası Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 2766; Kadızâde Ahmed, nr. 13), birer nüshası Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 183, vr. 49b-130a) ve Edirne Selimiye (nr. 55), bir nüshası Princeton Kütüphanesi'nde (nr. 3989) bulunmaktadır (diğer şerhler için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1799-1800; Brockelmann, GAL Suppl., II, 276). 8. Müncidü'l-muḳriʾîn ve mürşidü'ṭ-ṭâlibîn. Yedi babdan oluşan ve telifi 25 Receb 773'te (1 Şubat 1372) Dımaşk'ta tamamlanan eserde kıraat, kāri ve mukrî terimleriyle mütevâtir, sahih ve şâz kıraatler, aşerenin kıraat ilmindeki yeri ve bu konuyla ilgili tartışmalar ele alınmış, aşerenin el-ahrufü's-seb'a ile münasebeti üzerinde durulmuştur (Kahire 1350,1977; Beyrut 1400/1980). 9. Hidâyetü'l-mehere fî tetimmeti('l-ḳırâʾâti)'l-ʿaşere. 352 beyitten oluşmaktadır. Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın

kıraatlerinin kırâat-i sebʻaya eklendiği eserin nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 39, vr. 1-17; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 21-33; Şehid Ali Paşa, nr. 36, vr. 42-61; Turhan Vâlide Sultan, nr. 1, vr. 104-117), Beyazıt Devlet (nr. 161) ve Râşid Efendi (nr. 1007) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan (Fâtih, nr. 57, vr. 1-12) ve ed-Dürre fî ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡeti'l-mükemmile li'l-ʿaşere adını taşıyan eser de bu manzumenin bir başka nüshasıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, s. 51). 10. Nihâyetü'l-berere fi'l-ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡ ez-zâʾide ʿale'l-ʿaşere (el-Ḳırâʾâtü'ş-şâẕẕe). İbn Muhaysın, Aʻmeş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerinin meşhur on kıraate eklendiği 450 beyitlik bu manzum eserin telifi Ramazan 798'de (Haziran 1396) tamamlanmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Turhan Vâlide Sultan, nr. 1, vr. 117-134; Yazma Bağışlar, nr. 1843, vr. 38-55; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 1-16; Hüsrev Paşa, nr. 5, vr. 1-14) nüshaları bulunmaktadır (diğer yazmaları için bk. Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, s. 31, 51). 11. el-Elġāzü'l-Cezeriyye (Erbaʿûne mesʾele mine'l-mesâʾili'l-müşkile fi'l-ḳırâʾât). Kırk üç beyitten meydana gelen eserin nüshaları Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 65, vr. 106-107; 1029, vr. 106a-107b; Reşid Efendi, nr. 26, vr. 71-72) ve Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (Ali Üsküdarlı, nr. 36) kütüphanelerinde kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, s. 9). 12. el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî Elġāzi'l-ḳırâʾa. Bir önceki eserin müellif tarafından yapılan şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 150). Ebû Hafs Ömer b. Kāsım el-Ensârî'nin el-ʿİḳdü'lCevherî fî ḥalli Elġāzi'l-Cezerî adıyla esere yazdığı şerhin (a.g.e., II, 1150) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 51-55). 13. Kifâyetü'l-elmaʾî fî şerḥi ḳavlihî teʿâlâ "ve ḳīle yâ arḍubleʿî" (nşr. Adnân Ebû Şâme, Dımaşk 1411/1990). 14. et-Teẕkâr fî rivâyeti Ebân b. Yezîd el-ʿAṭṭâr. Seksen beyitlik bu manzum eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Feyzullah Efendi, nr. 6, vr. 195-201; diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, s. 12). 15. Tuḥfetü'l-iḫvân fi'l-ḫulfi beyne'ş-Şâṭıbiyyeti ve'l-ʿUnvân. Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'si ile Ebû Tâhir İsmâil b. Halef es-Sarakustî'nin

el-ʿUnvân'ı arasındaki ihtilâfların ele alındığı eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 53, vr. 169-181) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 12). 16. Uṣûlü'l-ḳırâʾât ed-dâʾire ʿale'ḫtilâfi'l-ḳırâʾât (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 192-196; diğer

nüshaları için bk. a.g.e., s. 8).

B) Hadis. 1. el-Ḥıṣnü’l-ḥaṣîn min kelâmi Seyyidi’l-mürselîn. Telifi 22 Zilhicce 791’de (12 Aralık 1389) Dımaşk’ta tamamlanan eserde başta Kütüb-i Sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarından derlenen rivayetlerle dua ve zikrin fazilet ve âdâbı, icâbet vakitleri ve yerleri, esmâ-i hüsnâ, bazı sûre ve âyetlerin fazileti, Hz. Peygamber’in duaları gibi konular ele alınmıştır (Kahire 1277 [kenarında Abdülhâdî el-Ebyârî’nin en-Nûrü’l-mübîn li’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn adlı takrirleriyle birlikte], 1297, 1301,1302, 1303, 1306, 1307, 1310, 1312, 1316, 1320, 1321, 1349 [Muhammed Hakkı en-Nâzilî’nin Ḫazînetü’l-esrâr celîletü’l-eẕkâr adlı kitabının kenarında], Bombay 1301; Cezayir 1328; Delhi 1871 [Urduca tercümesiyle birlikte], Lahor 1320). Ali el-Kārî eseri el-Ḥırzü’s̱-s̱emîn li’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn adıyla şerhetmiştir (I-II, Mekke 1304). 2. Miftâḥu’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn. Bir önceki eserin şerhi olup Ramazan 831’de (Haziran 1428) Şîraz’da yazılmıştır. Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3591, vr. 1-25; Dârülmesnevî, nr. 88, vr. 29-57), Nuruosmaniye (nr. 788/2, 31 varak), Râşid Efendi (nr. 1139, vr. 1-32) ve Millet (Murad Molla, nr. 434) kütüphanelerinde nüshaları vardır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 277; Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, s. 34). 3. ʿUddetü’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn min kelâmi Seyyidi’l-mürselîn. el-Ḥıṣnü’l-ḥaṣîn’in müellif tarafından yapılmış muhtasarıdır (Kahire 1279, 1349; Hama 1354, 1396; Beyrut 1401/1981, 3. bs.). İbnü’l-Cezerî’nin aynı eserden yaptığı bazı seçmeler de Nebẕetün min edʿiye nebeviyye adıyla İbn Hacer el-Askalânî’nin Nuḫbetü’l-fiker fî muṣṭalaḥâti ehli’l-es̱er’i ve Birgivî’nin Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱’i ile birlikte (Mecmûʿ müştemil ʿalâ resâʾili s̱elâs̱) basılmıştır (Kahire 1303). Şevkânî, ʿUddetü’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn’i Tuḥfetü’ẕ-ẕâkirîn bi-ʿUddeti’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn (Kahire 1381, 1386, 1392, 1403; Beyrut, ts.), Yahyâ b. Muhammed el-Eryânî de el-Müstebṣırîn bi-şerḥi ʿUddeti’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn (Dımaşk 1397) adıyla şerhetmiştir (el-Ḥıṣnü’l-ḥaṣîn üzerinde yapılan diğer şerh ve ihtisar çalışmalarıyla ʿUddetü’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn’in Türkçe ve Farsça tercümeleri için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 669-670). 4. el-Masʿadü’l-aḥmed fî ḫatmi Müsnedi’l-İmâm Aḥmed. 11 Rebîülevvel 828’de (31 Ocak 1425) Mescidi Harâm’da Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin hatmini takiben kaleme alınan eser, önce er-Resâʾilü’n-nâdire içinde (s. 17-47) Ebû Mûsâ el-Medînî’nin Ḫaṣâʾiṣü’l-Müsned’i ile birlikte basılmış (Kahire 1347/1929; Riyad 1410/1990), daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir’in tahkikiyle Talâʾiʿu’l-Müsned başlıklı

mecmua içinde (s. 12-41) neşredilmiştir (Kahire, ts., Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî). 5. el-Bidâye fî meʿâlimi'r-rivâye (el-Bidâye fî ʿulûmi['r-rivâyeti]'l-ḥadîs̱, el-Hidâye fî fünûni'l-ḥadîs̱, el-Hidâye ilâ ʿulûmi'r-rivâye). 370 beyitten oluşan eser Zilhicce 800'de (Ağustos 1398) tamamlanmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları vardır (Lâleli, nr. 70, vr. 1-22, 393; Servili, nr. 52, vr. 103-111). 6. Biʿs̱etü (Ṭarfetü)'l-ʿâlim min kelâmi Ebi'l-Ḳāsım (el-Erbaʿûn). Müellifin, sahihlerin en sahih olanlarından seçtiğini belirttiği kırk hadisi ihtiva eden eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mahmud Paşa, nr. 71, vr. 152-153; İsmihan Sultan, nr. 200, vr. 22-28). 7. el-Erbaʿûne'ẕ-ẕâhiretü'l-mensûbe ile'l-ʿıṭrati'ṭ-ṭâhire. Ehl-i beyt'e mensup kişilerin rivayet ettiği kırk hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, nr. 2383, vr. 193-197). 8. ʿİḳdü'l-leʾâlî fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselseleti'l-ʿavâlî. 808'de (1405) Şîraz'da kaleme alınmıştır (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 260; DMİ, I, 120). 9. el-Erbaʿûne'l-ʿavâlî. Senedinde Hz. Peygamber'le müellif arasında on râvi bulunan kırk hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (nr. 5882, vr. 1-46). 10. Muḳaddimetü ʿilmi'l-ḥadîs̱. Müellifin oğlu Ebû Bekir Ahmed'in şerhettiği belirtilen eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1803) bir nüshası Berlin'dedir (Brockelmann, GAL, II, 260). 11. Esne'l-meṭâlib fî menâḳıbi seyyidinâ ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Önce Mekke'de basılan eseri (1324) daha sonra Muhammed Hâdî el-Emînî yayımlamış (İsfahan 1402), ayrıca Muhammed Bâkır el-Mahmûdî tarafından tehzîb edilen eser Esne'l-menâḳıb fî tehẕîbi Esne'l-meṭâlib fî menâḳıbi'l-İmâm Emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983). 12. el-Eḥâdîs̱ü'l-ʿişrûne'l-ʿavâlî. Bir nüshası San'a'dadır (Muhammed Mutî' el-Hâfız, s. 7). 13. Eḥâdîs̱ü müselselât ve ʿuşâriyyâtü'l-isnâdi ʿâliyât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 58, vr. 51-60). 14. Şerḥu'l-Meṣâbîḥ. Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne adlı eseri üzerine yazılmış üç cilt hacminde bir şerh olup günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair bilgi yoktur. 15. el-Müsnedü'l-aḥmed fîmâ yeteʿalleḳu bi-Müsnedi Aḥmed. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inin şerhidir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 481).

C) Siyer. 1. Ḳıtʿa min mevlidi'ş-şerîf. Hz. Peygamber'in hizmetçileri, binekleri, savaş aletleri, kâtipleri, hanımları ve çocuklarına dair olan eserin son kısmı eksik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 448/2). 2. Mevlidü'n-nebî. Yazımı 11 Rebîülevvel 806'da

(28 Eylül 1403) Keş'te tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2063, vr. 11-16). el-Mevlidü'l-kebîr adıyla kaydedilen eser de (Brockelmann, GAL, II, 260; DMİ, I, 120) bu kitap olmalıdır. 3. Ẕâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ ve aṣḥâbihi'l-erbaʿa-ti'l-ḫulefâʾ (Ẕâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'l-Muṣṭafâ, Zâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'n-nebî ve'l-ḫulefâʾ). 515 beyitten meydana gelen eserin nüshaları Süleymaniye (Lala İsmâil Paşa, nr. 375; Lâleli, nr. 2040) ve Emel Esin (nr. 505) kütüphanelerinde kayıtlıdır (diğer nüsha-ları için bk. DMBİ, III, 233). Eser üzerine Muhammed b. Hasan el-Âlânî el-Kürdî'nin Refʿu'l-ḫafâʾ şerḥu Ẕâti'ş-şifâʾ adıyla yazdığı şerh Hamdî Abdülmecîd'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). 4. Risâle fî ḥaḳḳı ebeveyi'n-nebî (er-Risâletü'l-beyâniyye fî ḥaḳḳı ebeveyi'n-nebî). Süleymaniye Kütüphanesi ile (Pertev Paşa, nr, 603, vr. 25-38) Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 10343) nüshaları bulunmaktadır.

D) Tarih, Tabakat, Terâcim. 1. Câmiʿu'l-esânîd. Müellif bu çalışmasında önce isnadı dinin rükünlerinden biri olarak ele alıp onun önemini belirten rivayetleri zikretmiş, bu arada kendi hayatıyla ilgili bilgiler de vererek Kur'an ve kıraat okuduğu kırk altı hocasının kısa biyografisini ve isnadlarını zikretmiş, ardından kendi hocalarından okuyan yirmi iki kıraat âlimini kısaca tanıtmıştır. Eserin nüshaları Süleymaniye (Dârülmesnevî, nr. 11) ve Emel Esin (nr. 415) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 2. Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâʾi ricâli'l-ḳırâʾât (Ṭabaḳātü'l-ḳurrâʾi'l-kebîr). Bizzat müellifin belirttiğine göre (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 408-409) eser 772 (1370-71) yılında yazılmaya başlanmış, 16 Cemâziyelâhir 774'te (13 Aralık 1372) Dımaşk'ta tamamlanmıştır. 3. Gāyetü'n-Nihâye* fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ (Ġāyetü'n-Nihâye fî esmâʾi ricâli'l-ḳırâʾât üli'r-rivâye ve'd-dirâye).

Bir önceki eserin muhtasarı olup 3955 biyografiyi ihtiva etmektedir (nşr. Gotthelf Bergstraesser, I-II, Kahire 1351-1352/1932-1933; Bağdat 1970; I-II, Beyrut 1402/1982 [3. bs.]). 4. ed-Derecâtü'l-ʿaliyye fî ṭabaḳāti ʿulemâʾi'l-Ḥanefiyye. Uluğ Bey adına yazılan bu alfabetik eserin elif ve bâ harflerinin tamamı ile tâ harfinden bir bölümün yer aldığı bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2831, vr. 1-51). 5. Muḫtaṣaru Târîḫi'l-İslâm li'ẕ-Ẕehebî. Telifi Receb 798'de (Nisan 1396) Antakya'da tamamlanan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 703) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, s. 33; DMBİ,

III, 233).

E) Diğer Eserleri. 1. Muḫtârü'n-naṣîḥa bi'l-edilleti'ṣ-ṣaḥîḥa. Ülkede bir yönetici bulunmasının gereği, âdil devlet başkanı, idarecilerin hediye kabul etmesinin hükmü gibi konuların hadislerle ele alındığı risâle, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki tek nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (Tanta 1411). 2. ez-Zehrü'l-fâʾih fî ẕikri men tenezzehe ʿani'ẕ-ẕünûbi ve'l-ḳabâʾiḥ. Çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1305, 1310, 1313, 1332, 1375) Muhammed Abdülkādir Atâ'nın tahkikiyle de neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). 3. Cevâbü İbni'l-Cezerî ʿan ḥükmi mütâlaʿati kütübi'bni'l-ʿArabî. Müellifin Yemen'de bulunduğu sırada İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûda dair görüşleriyle ilgili olarak kendisine sorulan bir sorunun cevabı mahiyetindeki risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 423, vr. 38-40). 4. Manẓûme fi'l-felek (Berlin, Staatsbibliothek, nr. 8159/3). 5. Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Bergstraesser, Kahire 1352). 6. el-İṣâbe fî levâzimi'l-kitâbe (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6). 7. Kâşifü'l-ḫaṣâṣa ʿan elfâẓi'l-ḫulâṣa. İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiye'sinin şerhi olan eser Mustafa Ahmed en-Nehhâs'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1403/1983).

Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa" başlıklı bir makale yayımlamış (Diyanet Dergisi, XXVI/4 [Ankara 1990], s. 3-31), Mustafa Öztürk, Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd adıyla doktora tezi hazırlamış (1981, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi), Muhammed Mutî' el-Hâfız el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî adlı çalışmasında (bk. bibl.) İbnü'l-Cezerî'nin kısa biyografisiyle eserlerini tanıtmıştır. Ali Osman Yüksel de İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr adlı doktora çalışmasında (1982, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, bk. bibl.) Kur'an tarihine ve kıraat ilmine genel bir bakıştan sonra İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve eserlerini incelemiş, Ṭayyibetü'n-Neşr'in baştan itibaren 432 beytinin Türkçe'ye tercümesini ve izahını yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 30, 49, 129-131, 483; II, 243, 247-253, 408-409; a.mlf., Câmiʿu’l-esânîd, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 11, vr. 1b, 12a-72a; a.mlf., Müncidü’l-muḳriʾîn ve mürşidü’ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1350, s. 12-13, 56-62; a.mlf., Taḥbîrü’t-Teysîr fî ḳırâʾâti’l-eʾimmeti’l-ʿaşere, Beyrut 1404/1983, s. 7-8; a.mlf., en-Neşr, I, 9-13; İbnü’l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Zürayk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1936, IX, 260-261, 434, 457; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, I, 8, 36, 92, 131, 159, 284, 379, 383, 477, 551, 552, 579, 608; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, III, 75, 287; V, 64; VIII, 245-248; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 255-263; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 549; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-ḥuffâz (Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 376-377; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 36-44; a.mlf., Miftâḥu’s-saʿâde, II, 55-59; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I,150, 669-670, 743; II, 1118, 1150, 1799-1800, 1803, 2042; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 204-206; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 257-259; Serkîs, Muʿcem, I, 62-64; Brockelmann, GAL, II, 257-261; Suppl., II, 274-278; Îżâḥu’l-meknûn, I, 168; II, 89, 481; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 187-188; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 274-275; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 246-247; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ʿAlî el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ʿilmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/1987, s. 378, 383; Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, el-İmâm Şemsüddîn İbnü’l-Cezerî, Dübey 1414/1994, s. 7-51; Ali Osman Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr, İstanbul 1996, s. 201-203, 226, 251-252; Muhammed Şeneb, “İbnü’l-Cezerî”, DMİ, I, 118-120; a.mlf., “İbnülcezerî”, İA, V/2, s. 850-851; a.mlf., “Ibn al-Djazarī”, EI² (İng.), III, 753; Ahmed Pâketçî, “İbn Cezerî”, DMBİ, III, 231-234.

Tayyar Altıkulaç